تالیف
علامہ ابوبکر علاء الدین الکاسانی
متوفی ۵۸۷ھ

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ

بدائع الصنائع
فی
ترتیب الشرائع

مترجم
ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مرکزِ تحقیق
دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
نسبت روڈ، لاہور

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

تالیف

الامام علاء الدين ابی بكر بن مسعود الكاسانی الحنفی

الملقب بملك العلماء رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ٥٨٧ھ

جلد ہفتم

کتاب آداب القاضی ، کتاب القسمة ، کتاب الحدود ، کتاب السرقة ، کتاب قطاع الطریق ، کتاب السیر ، (جہاد) کتاب الغصب ، کتاب الحجروالحبس ، کتاب الاکراہ ، کتاب الماذون ، کتاب الاقرار ، کتاب الجنایات ، کتاب الخنثیٰ ، کتاب الوصایا ، کتاب القرض -

ترجمہ

پروفیسر خان محمد چاولہ

شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ، لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۲۵

نام کتاب : بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد ہفتم (اردو ترجمہ)

نام مترجم : پروفیسر خان محمد چاولہ

ناشر : شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور

مطبع : ھاتف آرٹ پریس ۱۷ وحدت روڈ لاہور

زیر سرپرستی : ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

زیر اہتمام : حافظ محمد سعد اللہ انچارج پبلیکیشنز دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

طبع دوم : جون ۱۹۹۷ء

تعداد : گیارہ سو (۱۱۰۰)

قیمت : ۴۰۰/۰۰ روپے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

جب سے ملک میں اسلامائزیشن کا عمل شروع ہوا ہے مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) نے اس عمل میں عملی طور پر حکومت سے دو سطحوں پر تعاون کا آغاز کیا ہے ایک خالص علمی اور تحقیقی سطح پر اور دوسرے عوامی سطح پر۔ عوامی سطح پر اس ادارے کی جانب سے مختلف موضوعات پر نہایت سلیس مختصر اور جامع انداز میں تقریباً ۱۶ پمفلٹ دیدہ زیب شکل میں شائع کیے گئے ہیں مثلاً نظامِ عشر کی برکات، نظامِ زکوٰۃ کی برکات بلاسود بنکاری، اسلامی حدود، اسلام کا نظامِ احتساب، اسلامی حکومت میں اقلیتیں، مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، رشوت ایک لعنت، اسلام میں قانون سازی، عدل نافذ کرنے والے ادارے۔ نفاذِ شریعت میں تدریج علمی اور تحقیقی سطح پر ادارے سے ایک سہ ماہی علمی اور فقہی رسالہ "منہاج" کے نام سے شائع ہوتا ہے۔ جو اکثر و بیشتر نمبروں کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ مثلاً دو جلدوں میں عشر نمبر دو جلدوں میں اسلامی نظام عدل نمبر تین جلدوں میں حیثیت نسواں نمبر ایک ضخیم جلد میں اجتہاد نمبر تین جلدوں میں مصادر شریعت نمبر وغیرہ وغیرہ ان نمبروں نے ملک کے علمی حلقوں سے بحمد اللہ خراجِ تحسین حاصل کیا ہے۔ اور اس وقت ملک میں سہ ماہی "منہاج" ایک معتبر نام کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اُردو میں پہلی مرتبہ اسلامی قانون شہادت اور قانون محنت و اجرت کے موضوع پر اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ حال ہی میں ڈاکٹر نور محمد غفاری کی دو کتابیں "اسلام کا قانون محاصل" اور "اسلام کا قانون تجارت" شائع ہو کر بازار میں آ چکی ہیں۔

یہ محسوس کر کے کہ ہمارا بہت بڑا قانونی اور علمی ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون داں حضرات استفادہ نہیں کر سکتے، ادارے نے چند اہم عربی کتابوں کا اُردو میں ترجمہ کرنے کا بھی انتظام کیا ہے۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں ڈاکٹر احمد فتحی بہنسی کی کتاب القصاص فی الفقہ الاسلامی

کا اردو ترجمہ ادارے سے شائع ہوا ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع علامہ کاسانی کا شاہکار ہے اس کتاب کا شمار فقہ حنفی کی عظیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ مصنّف کا انداز استدلال منفرد اور اسلوب اجتہاد مثالی ہے باوجود اس کے کہ یہ کتاب چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی لیکن میرا خیال ہے کہ مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا طرز جو مصنّف نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے بالکل پندرھویں صدی ہجری کا سا ہے۔

مَیں نے اپنی کتاب اسلامی حدودؒ کی تالیف کے دوران تقریبًا بالاستیعاب اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا اور اسی وقت مَیں نے محسوس کر لیا تھا کہ اسے غیر عربی دان طبقہ تک پہنچانا نہایت مفید ثابت ہو گا۔ کیونکہ مصنّف کا زاویہ نظر دیگر فقہائے اسلام کے مقابلے میں نہایت وسیع اور کسی حد تک عقلی و تجزیاتی ہے۔

چنانچہ مَیں نے اپنی اس خواہش کا اظہار سابق سیکرٹری وزارت مذہبی و اقلیتی امور جناب عرفان احمد امتیازی سے کیا اور انہوں نے تائید فرمائی اور تحریری طور پر مجھے اس کے ترجمہ کرانے کی اجازت دی پھر میں نے فیصلہ کیا کہ بجائے اس کے کہ جلد اوّل سے ساتویں جلد تک کا ترجمہ کرایا جائے ترجمہ اس طرح کرایا جائے کہ پہلے ساتویں جلد کا پھر چھٹی کا پھر پانچویں کا اور اس طرح ترجمہ کی ترتیب الٹی ہو اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ وہ ابواب جن کا تعلق "اسلامائیزیشن" کے عمل سے ہے مثلاً قانون قضا قانون شہادت۔ حدود۔ قصاص۔ بیع و شراء۔ مزارعت۔ مضاربت۔ شفعہ وغیرہ ذرا پہلے قارئین کے سامنے آجائیں گے۔ رہے ابواب طہارت۔ صلوٰۃ۔ صوم۔ زکوٰۃ۔ حج وغیرہ تو ان موضوعات پر اُردو میں کافی کتابیں اور امہات الکتب کے تراجم موجود ہیں۔ سب کمیٹی **ریسرچ سیل** نے جس کے کنوینر ڈاکٹر **نذیر احمد** مرحوم تھے میری اس رائے کی توثیق کی اور اس نے ترجمہ کے لئے جناب **خان محمد** چاولہ پروفیسر (عربی) گورنمنٹ کالج لاہور کا انتخاب کیا۔ پروفیسر خان محمد چاولہ کی ذات علمی حلقوں میں کسی رسمی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔

انہوں نے نہایت محنت اور جگر کاوی سے ساتویں جلد کا ترجمہ کیا ہے (جو اس وقت آپکے ہاتھوں میں ہے) ترجمہ میں اس بات کا التزام کیا گیا ہے کہ محض ترجمہ ہی نہ ہو بلکہ کتاب کی تفہیم بھی ہو اس لئے جہاں جہاں دقیق فقہی اصطلاحات آئی ہیں وہاں ان کے انگریزی مترادفات درج کر دیئے گئے ہیں تاکہ قانون کے طلبہ، وکلا اور جج صاحبان کو عبارت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

کتاب کے وہ مباحث جن کا ہمارے دور سے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً غلاموں کی بیع و شرا، ان کو آزاد کرنے کے مسائل یا مکاتبت یا ام ولد وغیرہ کے مسائل ان کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اب غلامی کی رسم ہی نہیں ہے اور نہ اس کے مسائل کی ضرورت باقی رہ گئی ہے۔

قارئین کو یہ بات جان کر مسرت ہوگی کہ بحمد اللہ اسی کتاب کی چھٹی اور پانچویں جلد کا ترجمہ انہی خصوصیات کے ساتھ جاری ہے۔ انشاء اللہ ادارہ آئندہ سال اسے بھی شائع کر دے گا۔

یہ بات بھی باعثِ مسرت ہے کہ مرکز تحقیق نے اصولِ فقہ کی عظیم اور بے مثال کتاب "**الموافقات**" للشاطبی کے ترجمہ کا بھی انصرام کیا ہے اور فی الحال ادارے کی طرف سے مولانا **محمد عثمان** صاحب یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں انشاء اللہ العزیز **الموافقات** کی کم از کم دو جلدوں کا ترجمہ جلد ہی شائع ہو جائے گا۔

ہم اپنا فرض منصبی تصور کرتے ہیں کہ آخیر میں محکمہ تعلیم پنجاب کے سربراہان اور بالخصوص ایئر کموڈور (ریٹائرڈ) جناب **انعام الحق** صاحب ڈائرکٹر جنرل پبلک لائبریریز (پنجاب) جناب پروفیسر **عبد الجبار** شاکر صاحب ڈائریکٹر پبلک لائبریز (پنجاب) جناب پروفیسر مرزا **محمد منوّر** صاحب (ڈائرکٹر اقبال اکیڈمی) کا تہہ دل سے شکریہ ادا کریں جنہوں نے ہر قدم پر ہمارے ساتھ ہر قسم کا تعاون کیا، اور اوّل الذکر نے فنڈز کی فراہمی میں ہمارے ساتھ دل کھول کر تعاون کیا۔ ہم جناب پروفیسر **خان محمّد** چاولہ کے بھی بے حد ممنون ہیں کہ انھوں نے نہایت جانفشانی سے اتنے مشکل اور اہم کام کو انجام دیا۔ ہم جناب مولانا **عبد الرشید** صاحب (جامعہ مدنیہ) اور ڈاکٹر **عبد الواحد** صاحب (جامعہ مدنیہ لاہور) کے بھی شکر گذار ہیں کہ ان حضرات نے ترجمے پر نظر ثانی کر کے ہماری مدد کی۔ عزیزان گرامی حافظ **غلام حسین** صاحب ریسرچ آفیسر دیال سنگھ لائبریری اور حافظ **محمد سعد اللہ** صاحب جونیئر ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل دیال سنگھ لائبریری بھی ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے پروف ریڈنگ کے دقیق ترین کام کو نہایت محنت، دلی لگن اور عرق ریزی سے انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام معاونین کو حیات دراز عطا فرماتے ان کی اس عظیم خدمت کو قبول فرما کر فلاح دارین سے نوازے اور حکومت وقت کو توفیق عطا فرماتے کہ وہ حسب وعدہ ملک میں اسلامی **نظامِ شریعت** کو من کل الوجوہ نافذ کرے کیونکہ اسی پر ہماری بقا کا انحصار ہے۔ آمین ؎ ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

سید محمد متین ہاشمی

ڈائرکٹر مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

مورخہ ۲۰ر اکتوبر ۱۹۸۶ء

بسمہ تعالیٰ

تقدیم (طبع ثانی)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم امابعد

گزشتہ دہائی میں حکومت پاکستان کی طرف سے شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ اور اسلامائزیشن کے عمل میں علمی رہنمائی اور عملی تعاون کیلئے سابقہ ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اسلامی (اسلامی قانون) کی بعض امہات الکتب کو عربی سے اردو میں منتقل کرنے کا ایک منصوبہ بنایا تھا اور اس کیلئے سب سے پہلے نامور حنفی فقیہ علامہ کاسانیؒ کی عظیم الشان کتاب" بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع "کا انتخاب ہوا۔ اس لئے کہ اس کتاب کا طرز استدلال اور مسائل کے تجزیہ و تنقیح کا انداز بڑا اچھوتا اور دورجدید کے عین مطابق تھا۔ ترجمہ کا آغاز پہلی جلد کی بجائے ساتویں (الی سمت) سے کیا گیا۔ کیونکہ اہم اور فوری ضرورت کے اکثر قانونی مسائل اور تفصیلات مثلاً قتل، قصاص، دیت (خون بہا) کے مسائل، رہزنی، زنا، شراب نوشی، قذف اور چوری کی شرعی حدود (شرعی سزاؤں) کی تفصیلات اور متعدد دیگر دیوانی و فوجداری معاملات میں شرعی نقطہ نظر کی وضاحت اس آخری جلد میں پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اس جلد کے اردو ترجمہ کیلئے پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب (شعبہ عربی گورنمنٹ کالج لاہور) کو منتخب کیا گیا۔ چاولہ صاحب نے بہت قلیل عرصہ میں اس کتاب کا رواں دل نشیں اور معیاری اردو ترجمہ کر کے ادارے کے حوالے کردیا اور یوں یہ خوبصورت ترجمہ جنوری ۱۹۸۷ء میں پہلی مرتبہ شائع ہو کر منظر عام پر آگیا۔ کتاب اگرچہ ضخیم تھی دوسرے سراسر علمی اور فنی تھی اس کے باوجود اہل علم بالخصوص وکلاء اور قانونی طبقوں نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ایک ہزار کی تعداد میں اس کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا تھا عرصہ ہوا ختم ہو گیا تھا۔ اور ادھر اس عدیم المثال کتاب کی مانگ میں مسلسل اضافہ۔ کتاب کی اہمیت اور مانگ کے پیش نظر جناب ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور نے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس کے دوسرے ایڈیشن کی طرف توجہ دلائی تو فاؤنڈیشن نے کمال مہربانی اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے اس کے لئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ چنانچہ یہ دوسرا ایڈیشن جو آپ کے ہاتھوں میں ہے پنجاب پبلک لائبریریز فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کے خصوصی تعاون سے شائع ہوا ہے۔ اس علمی تعاون اور خدمت پر ہم فاؤنڈیشن کے انتہائی شکر گزار ہیں۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

۱۳ فروری ۱۹۹۴ء

عرض مترجم

الحمدلله الذی علم الانسان بالقلم والصلوٰۃ والسلام علی افصح العرب والعجم امابعد:

یہ کتاب حنفی فقہ کے معتبر عالم امام علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی (م ۵۸۷ ھ) کی مشہور و معروف کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" کی ساتویں جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ مصنف کے حالات زندگی اور کتاب کی قدر و قیمت اور اہمیت پر تو دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (ریسرچ سیل) کے ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اپنے دیباچہ میں روشنی ڈالیں گے۔ راقم صرف ترجمہ کے متعلق چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہے۔

اردو ترجمہ کیلئے راقم نے کتاب کا جو نسخہ استعمال کیا ہے وہ قاہرہ کا طبع اول در ۱۳۲۸ ھ/ ۱۹۱۰ء ہے جسے ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی ادب منزل چوک، کراچی نے ۱۴۰۰ ھ میں چھاپا ہے۔ کتاب کی طباعت اچھی ہے تاہم متعدد مقامات پر غلطیاں مشاہدہ میں آئیں جو بعض اوقات ترجمہ کے کام میں مشکلات کا باعث بھی بنیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل وعنایت سے ان مشکلات کو حل کر لیا گیا۔

ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے زیادہ دشوار ہوتا ہے، اور اگر ایسے مضمون کا ترجمہ کرنا ہو جس میں فنی اصطلاحات کی بھرمار ہو تو یہ دشواری کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ بدائع الصنائع عربی زبان میں فقہ کی ایک کتاب ہے جس میں فقہی اور دیگر اصطلاحات کا استعمال بکثرت ہوا ہے۔ ایجاز تو ویسے بھی عربی زبان کی ایک اہم خصوصیت ہے اس پر مستزاد یہ کہ مصنف نے بھی خاصے اختصار سے کام لیا ہے۔ اندریں حالات مترجم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ لفظوں کی پابندی کے ساتھ ساتھ مفہوم کا ابلاغ بھی کماحقہ ہو اور اس مقصد کیلئے جابجا بین القوسین اضافے کئے گئے ہیں۔ جہاں جہاں کوئی فنی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کی تشریح و توضیح بھی قوسین کے درمیان عبارت سے کردی گئی ہے۔ اس کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا گیا ہے کہ ہر باب میں نئی اصطلاح کی دو تین مرتبہ قوسین میں تشریح کردی گئی اور بعد ازاں اس خیال سے اس اصطلاح کی تشریح نہیں کی گئی کہ اب اس اصطلاح کا مفہوم قاری کے ذہن نشین ہو گیا ہوگا۔ جہاں ممکن ہوا اور مناسب سمجھا انگریزی متبادل بھی لکھ دیئے ہیں تاکہ انگریزی خواں طبقہ کو سمجھنے میں مزید سہولت ہو۔

ترجمہ میں زبان سادہ اور عام فہم استعمال کی گئی ہے کیونکہ پیش نظر مقصد یہ تھا کہ ایک عام قاری کسی دوسری کتاب یا ڈکشنری کی مدد کے بغیر صرف اس ترجمہ سے ہی مفہوم کو مکمل طور پر اخذ کرلے ورنہ اس کتاب سے استفادہ صرف علمائے کرام کیلئے ہی مخصوص ہو کے رہ جاتا جبکہ وہ اس اردو ترجمہ سے ویسے ہی مستغنی ہیں کیونکہ انہیں تو عربی متن تک بخوبی رسائی حاصل ہے۔

امید ہے کہ محترم قارئین اس ترجمہ کو پسند فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس بندۂ عاجز کی اس سعی کو مشکور فرمائے اور یہ کتاب قانون وانصاف سے وابستہ حضرات، علماء اور عام قارئین کیلئے مفید و مستفاد ہو، آمین

بندۂ عاجز
(پروفیسر خان محمد چاولہ)
شعبہ عربی، گورنمنٹ کالج لاہور سابق مدیر اردو دائرہ معارف اسلامیہ
پنجاب یونیورسٹی لاہور

لاہور، ۲۸۔ اکتوبر ۱۹۸۶ء۔

الکاسانی

مختصر سوانحی خاکہ

اسلامی تاریخ کا ایک المیہ یہ ہے کہ مورخین نے شاہی خاندانوں کے عروج وزوال کی داستانوں میں خود کو کچھ اس طرح گم کر دیا کہ ان کے نزدیک تاریخ صرف دربار شاہی اور میدانِ جنگ ہی سے عبارت ہو کر رہ گئی ہے۔ مذہبی تذکرہ نویسوں اور علمی سوانح نگاروں نے اسلاف کا تذکرہ کچھ اس انداز سے لکھا ہے کہ اسلامی تہذیب وتمدن کے معماروں کے حقیقی خدوخال ہی علمی مناظروں، تدریس وافتا کی مجمل حکایتوں اور خوارق وکرامات کی چند بےمعنی داستانوں میں چھپ کر رہ گئے۔ چنانچہ ماحول کے صحیح تناظر میں ان کی تہذیبی خدمات کو دیکھا جا سکا نہ انسانیت کی سطح پر ان کی علمی وکرداری بلندی کا اندازہ لگایا جا سکا۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ان معمارانِ ملت کے حالات وخدمات کا بنی نوع انسان اور ملت کی ضروریات کے آئینہ میں تفصیلی جائزہ لیا جائے تاکہ ان کے صحیح خدوخال اجاگر ہو سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت ایک علمی اور مذہبی تحریک کے اسلام کا مطالعہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کے بعد انہی نفوسِ قدسیہ کی حیاتِ طیبہ کے گرد گھومتا ہے۔ اس طرح علماء کرام اور صوفیاء عظام اسلام کی دینی اور ملی تاریخ کا جزو لاینفک ہو کر رہ گئے ہیں ان کی سیرت کے مطالعہ کے بغیر نہ صرف اسلام کی مذہبی تاریخ میں ایک خلاء پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسلام کے دینی اور فکری وتہذیبی نشوونما کا صحیح مطالعہ ہی ناممکن بن جاتا ہے مگر ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ تاریخ کی کتابیں بڑے بڑے سلاطین سے لے کر چھوٹے سے چھوٹے حکمرانوں اور والیانِ ریاست بلکہ اُمراء اور وزراء واعیانِ سلطنت تک کے حالات اور واقعات زندگی پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں اور چھوٹی چھوٹی جنگوں اور خانہ جنگیوں تک کے حالات اور جزئیات بھی پوری وضاحت سے بیان کرتی ہیں لیکن تہذیب وتمدن کے بڑے بڑے معماروں اور امت کی فکری ودینی قیادت اور رہنمائی کرنے والے علماء کرام، فقہاء عظام اور صوفیاء کرام کی سیرت وسوانح کے بارے میں بڑی

معنی خیز خاموشی اور سکوت اختیار کر لیتی ہیں اور اگر بر سبیلِ تذکرہ کسی عالم، فقیہ یا صوفی کا نام آ ہی جائے تو صرف ایک سرسری سا اشارہ کر کے آگے گزر جاتی ہیں۔ ہمارے ممدوح ملک العلماء علاء الدین ابو بکر الکاسانی بھی اسی تاسف انگیز غفلت اور بے اعتنائی کا شکار ہیں۔ کس قدر جلیل القدر علمی اور فقہی شخصیت ہے۔ مؤرخین اور سوانح نگاروں کے کتنے بڑے تغافل اور تساہل کا شکار ہو کر آئندہ نسلوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ اور تو اور طبقات الحنفیہ پر لکھنے والے مصنفوں اور اعلام کے تذکرہ نگاروں کے لیے بھی ملک العلماء کی ذات صرف اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے کہ دو چار سطریں یا زیادہ سے زیادہ ایک آدھ صفحہ لکھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ اس افسوسناک روش کی وجہ کہیں معاصرانہ رقابت اور اس کے سلبی اثرات تو نہیں ؟ یہ ایک سوال ہے جس پر حال کے مؤرخین، سوانح نگاروں اور تہذیبی ارتقاء کا جائزہ لینے والوں کو سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔

ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی، جنھیں غلطی سے الکاشانی بھی کہا جاتا ہے۔ علاء الدین اور ملک العلماء کے لقب سے ملقب تھے۔ ان کی نسبت کاسان سے ہے جو فرغانہ میں دریائے سیحون کے شمالی قصبے الشاش سے پرے واقع ہے[1]۔ تاریخِ ولادت کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی ان کے سوانحی تذکروں میں کوئی ایسا واضح قرینہ دستیاب ہو سکا جس سے ان کی عمر یا تاریخِ پیدائش کا اندازہ لگایا جا سکے تاہم ان کی تاریخ وفات ۱۰ رجب ۵۸۷ھ طے شدہ ہے جس کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ الکاسانی چھٹی صدی ہجری کے اوائل یا پانچویں صدی کے بالکل اواخر میں پیدا ہوئے۔

علمی شخصیات کی تشکیل میں اساتذہ بڑا بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور اس اعتبار سے الکاسانی کی خوش بختی قابلِ رشک ہے کہ انھیں اپنے وقت کے عظیم فقیہ علاء الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی سے بھرپور استفادہ کا موقع ملا اور اگرچہ آپ کے اساتذہ میں ابو المعین میمون مکحولی اور مجد الائمہ سرخسی کے نام بھی ملتے ہیں[2] تاہم فقہ کی تعلیم زیادہ تر محمد بن احمد السمرقندی ہی سے حاصل کی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ الکاسانی کی شخصیت اور فکر و اسلوب پر السمرقندی کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔

علامہ کاسانی اپنی خداداد صلاحیتوں، بلند ہمتی اور مسلسل محنت کے ذریعہ بہت جلد اپنے معاصر علماء و فقہاء سے سبقت لے گئے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کم ظرفوں کی طرف سے حسد و رقابت کا معروض بن گئے۔ خود کہتے ہیں ؂

---

[1] ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۸۴ — [2] المستوفی، نزہۃ القلوب، ص ۲۴۶

[3] فقیر محمد جہلمی، حدائق الحنفیہ ص ۱۵۶

سبقت العالمين الی المعالی — بصائب فکرة وعلوهمه
ولاح بحکمتی نوری الهدیٰ فی — لیال بالضلالة مدلهمة
یرید الجاحدون لیطفؤه — فیابی الله الا ان یتمہ (۲)

تاہم الکاسانی کی اعلیٰ ذہانت وفطانت، علمی بصیرت اور فکری اصابت سے ان کے استاد علاء الدین السمرقندی اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنی انتہائی زیرک، عالمہ وفقیہ بیٹی فاطمہ جو بے پناہ ظاہری جمال ورعنائی کے ساتھ ساتھ علم وتقویٰ کے اعتبار سے اس مقامِ رفیع پر فائز تھیں کہ ایک درجے میں فتویٰ کا مدار ان پر ہو گیا تھا، سے علامہ کاسانی کی شادی کر دی اور ان کی کتاب بدائع الصنائع کو تحفۂ عروسی (مہر) قرار دیا، الجواہر المضیۃ وغیرہ کی تصریح یہ ہے کہ:

وزوجہ شیخہ ابنتہ الفقیہۃ العالمۃ ... وسبب تزویجہ بابنۃ شیخہ انہا کانت من حسان النساء وکانت حفظت التحفۃ تصنیف والدہا وطلبہا جماعۃ من ملوک بلاد الروم فامتنع والدہا، فجاء الکاسانی ولزم والدہا واشتغل علیہ وبرع فی علم الاصول والفروع وصنف کتاب البدائع وھو شرح التحفۃ وعرضہ علی شیخہ فازداد فرحاًبہ وزوجہ ابنتہ وجعل مہرہا منہ [1]

یعنی علامہ سمرقندی کی بیٹی فاطمہ حسن وجمال میں یکتا ہونے کے ساتھ ساتھ عالمہ اور فقیہ بھی تھی اپنے والد کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی حافظہ تھی۔ بلاد روم کے کئی شاہوں نے اس سے شادی کی درخواست کی مگر السمرقندی نے انکار کر دیا پھر جب ابوبکر الکاسانی آئے اور علامہ سمرقندی سے حصولِ علم وفیض میں مشغول ہو گئے اور علم اصول وفروع میں مہارتِ تامہ حاصل کرنے کے بعد اپنے شیخ کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی شرح بدائع الصنائع کے نام سے لکھ کر ان کی خدمت میں پیش کی تو علامہ سمرقندی بہت خوش ہوئے اور اپنی دختر فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا اور کتاب بدائع کو مہر قرار دیا۔

علامہ کاسانی نہایت وجیہ، شجاع اور خوددار عالمِ دین تھے۔ ابتداء میں وہ سلجوقی دربار سے وابستہ تھے لیکن ایک بحث کے دوران حمیتِ مذہبی کی بناء پر فریقِ مقابل کو سرزنش کرنے کے بعد دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ ہوا یوں کہ بلادِ روم کے فقیہ سے مسئلہ تصویب مجتہد پر مناظرہ ہوا وہ فقیہ

---

[1] القرشی: الجواہر المضیۃ، ج ۲ ص ۲۴۴

لاعلمی کی بناء پر اس امر پر مُصر تھا کہ امام ابوحنیفہؒ ہر مجتہد کو مصیب قرار دیتے ہیں. علامہ کاسانی اس کی فکری لغزش پر تنبیہ کرتے رہے اور بار بار صحیح حوالوں سے بتاتے رہے کہ امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ حق واحد ہے اور ایک مسئلہ کے دو متضاد احکام میں ایک ہی رائے صائب ہو گی اس کے برعکس ہر مجتہد کی تصویب معتزلہ کا موقف ہے وہ فقیہ اپنی غلط رائے پر ہٹ دھرمی سے جما رہا اور تلخ کلامی پر اُتر آیا تو علامہ کاسانی نے غیرتِ مذہبی اور احقاقِ حق کی شدید احتیاط میں اس کی سرزنش کر دی اور دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ اس واقع کے بعد سلجوقی حکمران نے اپنے وزیر کے مشورے سے علامہ کاسانی کو حلب میں نور الدین زنگی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیج دیا، ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے خیر مقدم کیا گیا۔ [۱]

بعد ازاں نور الدین زنگی نے علمائے حلب کی درخواست پر علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کے بجائے مدرسۃ الحلاویہ میں معلم کی حیثیت سے مامور کر دیا۔ ابن قطلوبغا اور طاش کبریٰ زادہ کا بیان ہے کہ انھیں یہ منصب تدریس السرخسی کی وفات کے بعد [۲] ملا لیکن دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار نے ابن العدیم کی تاریخ حلب کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ کاسانی کو رضی الدین السرخسی کی جگہ ان کی زندگی ہی میں منصب تدریس پر مقرر کیا گیا کیونکہ طلبہ السرخسی سے قوتِ بیان میں ایک نقص کی وجہ سے بہت غیر مطمئن تھے [۳]

اس رائے کی تصدیق کبریٰ زادہ کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے کہ نور الدین نے السرخسی کو ایک غلطی کی بناء پر مدرسہ الحلاویہ کی تدریس سے معزول کر دیا تھا اور وہ دمشق جا کر مدرسہ الخاتونیہ میں معلم کی حیثیت سے فرائض انجام دینے لگے [۴] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کاسانی کو مدرسہ الحلاویہ میں منصب تدریس السرخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں مل گیا تھا۔ مدرسہ الحلاویہ کے طلبہ علامہ کاسانی سے بہت خوش تھے اور ان سے حصولِ علم کے اس قدر مشتاق تھے کہ بقول القرشی اپنے استاد الکاسانی کے لیے سجادہ بچھا کر سارا سارا دن ان کا انتظار کرتے رہتے یہاں تک کہ وہ آجاتے اور درس دیتے تو نہایت سکون و اطمینان سے طلبہ پڑھتے [۵]

---

[۱] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱۷، ص ۱۵

[۲] تاج التراجم، ص ۸۴، مفتاح السعادہ، ج ۲ ص ۱۳۸

[۳] دائرہ معارف اسلامیہ، اردو ج ۱۷، ص ۱۶

[۴] طاش کبریٰ زادہ، مفتاح السعادہ، ج ۲، ص ۱۳۷، نیز دیکھئے الجواہر المضیئۃ، ج ۲، ص ۲۴۵

[۵] القرشی، الجواہر المضیئۃ، ج ۲ ص ۲۴۵

ابن العدیم نے احمد بن یوسف الانصاری کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ علامہ کاسانی نے ایک موقع پر اپنی اہلیہ کے مشورہ سے حلب سے واپس اپنے وطن روم کی جانب لوٹنے کا ارادہ کرلیا نورالدین کو جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے آپ کی اہلیہ کے پاس ایک خادمہ کو بھیجا تاکہ انھیں یہیں حلب میں قیام پر آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ نورالدین زنگی کی درخواست پر فاطمہ وہیں رہنے پر آمادہ ہو گئیں اور یوں علم و فقاہت کے یہ دونوں ستارے وفات تک آسمانِ حلب پر چمکتے رہے۔

الکاسانی ایک نہایت ثقہ اور صحیح الاعتقاد عالم تھے۔ معتزلہ اور اہلِ بدعت کا اکثر رد کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں ایک مایۂ ناز کتاب "السلطان المبین فی اصول الدین" بھی تصنیف کی جو اب نایاب ہے۔ ایک بار آپ دمشق پہنچے تو وہاں کے فقہاء آپ سے مناظرہ کرنے کے لیے آئے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں گفتگو نہیں کروں گا جس کی طرف امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب میں سے کوئی ایک بھی گیا ہوگا جو ان فقہاء نے بہت سے مسائل بیان کئے مگر آپ نے ہر مسئلہ میں دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس طرف امام اعظمؒ کے فلاں فلاں اصحاب گئے ہیں۔ چنانچہ اس پر مناظرہ ختم ہوگیا۔[1]

علامہ کاسانی کا انتقال حلب میں بتاریخ ۱۰ رجب ۵۸۷ھ اگست ۱۱۹۱م اتوار کے روز ہوا۔ ضیاء الدین محمد بن حبش الحنفی کہتے ہیں کہ میں موت کے وقت الکاسانی کے پاس موجود تھا اس وقت وہ سورۂ ابراہیم پڑھ رہے تھے جب آیۂ کریمہ الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیٰوۃ الدنیا و فی الاٰخرۃ پر پہنچے تو ان کی روح قفسِ عنصری سے پرواز کرگئی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیۡہِ رَاجِعُوۡنَ۔ اور حلب کے قبرستان ظاہریہ میں مقامِ ابراہیم خلیل اللہ میں اپنی بیوی فاطمہ کے پاس مدفون ہوئے[2] آپ کو اپنی بیوی سے بے پناہ محبت تھی۔ جب ان کا انتقال ہوا تو آپ کا دستور تھا کہ ہر جمعرات کو ان کی قبر کی زیارت کرتے۔ اب حلب میں ان دونوں کی قبریں زیارت گاہ اور مستجاب الدعوات ہیں اور لوگوں میں خاوند بیوی کی قبر کے نام سے مشہور ہیں آپ کی تاریخ وفات "آفتاب زمانہ" ہے[3] رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

---

[1] القرشی، الجواہر المضیئۃ، ج ۲ ص ۲۴۵ [2] ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۸۵

[3] فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۰

فہرست بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع



کتابُ اٰدابِ القاضِی

قاضی اور اُس کے فرائض

Procedural Law.

A judge and his duties.

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات زیرِ بحث آئیں گے:

قاضی کا تقرر فرض ہے۔

قاضی کا معیارِ اہلیّت — Qualification of a judge.

قضاء کی ذمے داری کو قبول کرنا کس پر واجب ہوتا ہے۔

فیصلے کے جائز (Lawful) ہونے کی شرطیں۔

آدابِ قاضی — Manners of a judge.

نظرِ ثانی (Review.) کی درخواست کی صورت میں کونسے فیصلے نافذ اور کونسے قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفیدِ حلّت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا۔

فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے۔

کن اسباب کی بناء پر قاضی اپنے منصب پر برقرار نہیں رہتا۔

قاضی کی معزولی۔ — Dismissal of a judge.

قاضی کا تقرر فرض ہے

قاضی کا تقرر Installation فرض ہے کیونکہ اسے ایک فریضے، یعنی قضاء سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے: یَا دَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ، یعنی "اے داؤد بے شک ہم نے تجھے زمین پر خلیفہ بنایا ہے سو تو لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ فیصلے کیا کر"۔ ہمارے نبی مکرم، علیہ افضل الصّلاۃ والسّلام، سے خطاب کرتے ہوئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ،

یعنی سوان کے مابین فیصلے اللہ کی فرستادہ (ہدایت) کے مطابق کیا کرو۔ اور قاضی کا منصب بھی یہی ہے کہ لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ اور اللہ عزوجل کی فرستادہ ہدایت کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ چونکہ قاضی کے تقرر کی غرض و غایت ایک فرض کی بجاآوری ہے اس لیے اس کا تقرر بھی لامحالہ ایک فرض ہے۔ اس تقرر کے فرض ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ امام اعظم (حکمران) کے تقرر کے فرض ہونیکی بابت اہل حق میں سے کسی کو اختلاف نہیں، اس ضمن میں قدریہ فرقے کے بعض علماء کا اختلاف قابل اعتناء نہیں ہے، کیونکہ ایک تو اس امر پہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور دوسرے یہ کہ مذکورہ آیندہ ضروریات امام کے تقرر کی متقاضی ہیں: (معاشرے میں) احکام کی پابندی ہو؛ ظالم سے مظلوم کو انصاف دلایا جائے؛ تنازعات نمٹائے جائیں، جو فساد (خون خرابے) کا موجب بنتے ہیں، نیز دیگر کئی ایسی اعراض پوری ہوں جو امام کے تقرر کے بغیر پوری نہیں ہوسکتیں، جیساکہ علم کلام (تقریباً Scholasticism) کے اصول وقواعد میں معلوم معروف ہے[1]۔ ظاہر بات ہے کہ امام اپنے ان فرائض منصبی سے تن تنہا عہدہ برآ نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے اسے ایک نائب کی ضرورت ہے جو (ان فرائض کی بجاآوری میں) اس کا قائم مقام ہو اور وہ نائب ہے قاضی۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطراف ونواحی میں قاضی مقرر فرماکر بھیجا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن اور حضرت عتاب بن اسید کو مکہ (مکرمہ) کا قاضی بناکر روانہ فرمایا تھا۔ پس (ثابت ہوا کہ) قاضی کا تقرر امام کے تقرر کی منجملہ ضروریات کے ایک ضرورت ہے، لہٰذا قاضی کا تقرر فرض ہے۔ امام محمد[2] نے اسے فریضۂ محکمہ (ضروری فرض) قرار دیا ہے کیونکہ اس بنا پر اس کی منسوخی کا کوئی احتمال نہیں کہ یہ منجملہ ان احکام کے ہے جن کا واجب ہونا از روئے عقل ثابت ہے اور جو حکم از روئے عقل ثابت ہو اس کا منسوخ ہونا ممکن نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قاضی کا معیارِ اہلیت

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ منصب قضاء کے لیے کون اہل ہے تو ہمارا (احناف کا) مسلک یہ ہے کہ منصب قضاء کی اہلیت کی کچھ شرطیں ہیں۔ ازانجملہ یہ شرطیں ہیں عقل؛ بلوغت؛ اسلام؛ حریت؛ بصارت؛ نطق (قوت گویائی)؛ حد قذف (تہمت کی حد) کا سزایاب نہ ہو۔ ان شرطوں کی دلیل وہی ہے جو ہم شہادت (کی اہلیت) کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں چنانچہ پاگل، نابالغ، کافر، غلام، نابینا، گونگے اور حد قذف کے سزایاب کو منصب قضاء سونپنا جائز (Lawfull) نہیں، اس لیے کہ قضاء کا تعلق باب ولایت (اختیار؛ تحویل؛ سرپرستی؛ Rule, Custody, tutelage) سے ہے بلکہ یہ تو عظیم ترین ولایت ہے اور مذکورۂ بالا لوگ سب سے ادنیٰ ولایت یعنی شہادت کے بھی اہل نہیں (ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی) تو سب سے اعلیٰ ولایت کے تو وہ بدرجۂ اولیٰ نااہل ٹھہرے۔ جہاں تک قاضی کے مرد

---

[1] مسئلہ امامت وخلافت علم کلام کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک موضوع ہے۔ متکلمین نے امام کی ضرورت کے لیے جو عقلی دلائل دیے ہیں یہ اشارہ ان کی طرف ہے۔

[2] امام محمدؒ بن حسن الشیبانی امام اعظم ابوحنیفہؒ کے اہم شاگردوں اور احناف کے ائمہ ثلاثہ میں سے ہیں مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ انہیں کا ہے آپ نے ۱۸۹ھ میں وفات پائی۔

ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس شرط کی حیثیت عمومی شرط کی نہیں کیونکہ عورت بحیثیت عمومی ان لوگوں میں سے ہے جن کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے۔ البتہ وہ حدود و قصاص کے مقدمے کا فیصلہ کرنے کی اہل نہیں کیونکہ ان امور میں اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اور قضاء کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے وابستہ ہے۔

عالم ہونا شرط نہیں

رہی یہ بات کہ آیا حلال و حرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت قاضی کے تقرر کے جائز ہونے کی شرط ہے یا نہیں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تقرر کے جائز ہونے کی شرط نہیں بلکہ مندوب (مستحسن) اور مستحب ہونے کی شرط ہے جبکہ اہل حدیث حضرات (بمقابلہ اہل الرأی) کے نزدیک حلال و حرام اور جملہ احکام سے واقفیت کے علاوہ ان امور کے علم میں درجہ اجتہاد تک پہنچنا بھی تقرر کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے، جیسے ان کے ہاں خلیفہ کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ صفت ایک شرط ہے۔ لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک امام اعظم کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے بھی یہ صفت شرط نہیں ہے اس لیے کہ امام اعظم دوسرے علماء کے علم سے بذریعہ استفتاء (فتویٰ طلب کرنا) استفادہ کر کے معاملات کو نمٹا سکتا ہے اور یہی صورت حال قاضی کی ہے (یعنی قاضی بھی دوسرے علماء کے علم سے فتویٰ لے کر فیصلہ کر سکتا ہے) تاہم، احکام سے نابلد شخص کو منصب قضاء تفویض کرنا مناسب نہیں کیونکہ ایسا شخص بذات خود تو معاملات کو سنوارنے کی کم اور بگاڑنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے بلکہ نادانستہ طور پر وہ باطل (void) فیصلے کرتا رہے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا، قاضی تین (قسم کے ہوتے) ہیں، ایک تو جنت میں ہوگا اور دوسرے دو دوزخ میں ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا اور پھر اس علم کے مطابق فیصلے کیے وہ جنت میں ہوگا؛ ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا مگر اس علم کے برعکس فیصلے کیے وہ دوزخ میں ہوگا؛ اور جاہل آدمی جس نے اپنی جہالت کے مطابق فیصلے کیے وہ بھی دوزخ میں ہوگا۔ بایں ہمہ، اگر کسی جاہل آدمی کو قاضی مقرر کر دیا جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ وہ دوسروں کے علم سے استفادہ کر کے یعنی فقہاء سے فتویٰ لے کر صحیح فیصلہ کرنے پر قادر ہے۔ ایسے شخص کا منصب قضاء پر تقرر بجائے خود (In itself) تو جائز ہے مگر عوارض (Attributes.) کی بناء پر فاسد ہے اور حکم کے باب میں عوارض کی وجہ سے فاسد قرار پانے والا تقرر ہمارے نزدیک جائز کے مانند ہے ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود شریعت سے متجاوز نہ ہوں۔ جاہل آدمی کا بطور قاضی تقرر بیع فاسد کے مثل ہے جو حکم کے باب میں، ہمارے نزدیک، بیع صحیح کے مانند ہے۔ (بیع فاسد بھی بیع صحیح کی طرح نافذ ہو جاتی ہے اور خریدار کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوتا ہے)۔ سو عالم ہونے کی شرط کی تو یہ صورت حال ہے۔

عادل (نیک) ہونا شرط نہیں

عدالت (نیکی، متدین و متشرع ہونا) کی بھی یہی صورت حال ہے ہمارے نزدیک عدالت بھی قاضی کے تقرر کے جائز (قانونی، مشروع Lawful) ہونے کی شرط نہیں البتہ یہ شرط کمال (Perfection) ضرور ہے۔ لہٰذا کسی فاسق (گنہگار) آدمی کو قاضی کا منصب سونپنا جائز ہے اور ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود شرعیہ سے متجاوز نہ ہوں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدالت شرط جواز ہے؛ اس لیے ان کے مسلک کے بموجب فاسق آدمی قاضی بننے کا اہل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فاسق آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی، لہٰذا وہ منصب قضاء کا بھی اہل نہیں۔ اس کے برعکس ہمارے (احناف کے) نزدیک چونکہ اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے اس لیے اسے قاضی مقرر کرنا بھی

جائز ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ فاسق آدمی کو قضاء کا منصب تفویض نہ کیا جائے، اس لیے کہ یہ منصب ایک عظیم امانت، مال و اسباب اور جانوں کی امانت ہے۔ اتنی گراں قدر امانت کی ذمے داری سے صرف ایسا آدمی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس میں ورع (گناہ سے اجتناب) درجۂ کمال کی ہو اور وہ غایت درجہ متقی ہو۔ بایں ہمہ، اگر کسی فاسق آدمی کو بطور قاضی تعینات کر دیا جائے تو یہ فعل بذات خود جائز ہے اور وہ شخص قاضی بن جائے گا کیونکہ اس کی تعیناتی (بالذات نہیں بلکہ) صفات خارجیہ کے لحاظ سے فاسد ہے اور یہ صورت حال اس کی تعیناتی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے اس کی وضاحت سطور بالا میں کی جا چکی ہے۔

منصبِ قضا کی طلب نہ کرنا شرط نہیں

کسی شخص کے بطور قاضی تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس شخص کی طرف سے اس منصب کے لیے طلب (درخواست) نہ کی گئی ہو، اس پر اجماع ہے، لہٰذا عہدہ قضاء کے طالب کو قاضی مقرر کرنا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ایسا شخص منصفانہ فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ طلب کرنے والے شخص کو قاضی مقرر نہ کیا جائے کیونکہ اس پر الزام لگ جائے گا (یعنی لوگ کہیں گے کہ اس عہدے کی طلب جو کی ہے تو ضرور کوئی سفلی اغراض ہوں گی)۔ نبی کریم علیہ الصلٰوۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: جس نے (منصب) قضاء کی طلب کی اسے اس کے نفس کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر فرشتہ نازل ہو گا جو اسے راہ راست پر رکھے گا۔ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ طالبِ قضاء کو منصفانہ فیصلہ کرنے کی توفیق عطا نہیں ہوتی جبکہ اس شخص کو یہ توفیق عطا ہوتی ہے جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔

فضیلت و کمال کی شرطیں

فضیلت اور کمال کی شرائط یہ ہیں کہ قاضی حلال و حرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، درجہ اجتہاد کو پہنچا ہوا ہو (اجتہاد کرنے کا اہل ہو)، لوگوں کے رسم و رواج اور تعامل سے واقف ہو، عادل اور متقی ہو، تہمت سے مبرا ہو (یعنی اس پر کسی قسم کا کوئی الزام نہ ہو) اسکا باطن طمع کی آلائش سے پاک ہو کیونکہ قضاء نام ہے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کرنے کا اور جب قاضی مذکورہ بالا صفات سے متصف ہو گا تو ظاہر ہے کہ اس کے فیصلے بھی عدل و انصاف پر مبنی ہوں گے۔

ثالثی Arbitration.

ثالثی (تحکیم) کے جائز ہونے کی بھی وہی شرطیں ہیں جو قاضی کے تقرر کے جواز کی ہیں کیونکہ ثالثی امر مشروع ہے۔ اللہ تعالیٰ عزّ شانہ کا ارشاد ہے فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا یعنی ایک حکم (ثالث) اس (یعنی شوہر) کے قرابت داروں میں سے بھیجو اور ایک حکم اس (یعنی بیوی) کے قرابت داروں میں سے۔ دو ثالثوں کا فیصلہ بمنزلہ قاضی کے فیصلے کے ہے، ماسوا اس کے کہ بعض خاص امور میں یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، مثلاً:

۱۔ حدود و قصاص میں ثالثی جائز نہیں۔

۲۔ فیصلہ صادر ہونے سے قبل تک ثالثی کو قبول کرنا کسی پر لازم نہیں۔ حتیٰ کہ ثالثی کرانے والے دو فریقوں میں سے کوئی ایک فریق بھی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے پہلے ثالثی سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے البتہ فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اس کی پابندی لازمی ہو گی۔

۳۔ اگر کسی اجتہادی مسئلے میں ثالثی کرائی گئی اور بعد ازاں ثالثوں کے فیصلے کو نظر ثانی کے لیے قاضی کی عدالت میں

پیش کیا جائے اور قاضی کی رائے اس مسئلے میں ثالثوں کی رائے سے مختلف ہو تو قاضی ثالثوں کے فیصلے کو منسوخ کر سکتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان سارے فرق کی وضاحت انشاء اللہ مناسب مقام پر کی جائے گی۔

منصبِ قضاء پر تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے

جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے کہ بطور قاضی تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے تو اس بارے میں احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر اہل علاقہ میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس علاقے میں اس کے علاوہ اور بھی اس منصب کے اہل ہیں اور اگر ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں تو پھر اس شخص کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسے قبول کر لے اور چاہے تو قبول نہ کرے۔ جہاں تک قبول کرنے کے جواز کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین نے خود اپنی اپنی امت میں قضاء کا فریضہ انجام دیا اور دوسروں کو اس کام پر مامور فرمایا اور اس کی بجا آوری کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا اور حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کا قاضی بنا کر بھیجا، علاوہ ازیں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے بہت سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا تقرر کر کے انہیں اطراف و جوانب کو روانہ فرمایا۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے ہاں بھی ایسی ہی صورت حال دیکھنے میں آئی ہے۔ انہوں نے خود بھی قضاء کا فریضہ سرانجام دیا اور دوسروں کو بھی اس منصب پر تعینات کیا۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے شریحؒ کو قاضی مقرر کیا اور سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے انہیں اس منصب پر بحال رکھا۔

رہا منصبِ قضاء کی پیشکش کو قبول نہ کرنے کا جواز تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جس میں آپ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا تم امارت (حاکم بننے) سے بچنا۔ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی ایک اور حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ دو آدمیوں پر حاکم نہ بننا۔ روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو منصب قضاء کی پیش کش کی گئی تھی مگر آپ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا، جس پر آپ کو کوڑے مارے گئے لیکن آپ نے پھر بھی اسے قبول نہ کیا۔ ان کے علاوہ بھی سلف صالحین کی ایک کثیر تعداد کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ امام محمدؒ کی کتاب الجامع الصغیر میں جو مذکور ہے کہ صالحین کی ایک جماعت اس میں داخل ہو گئی اور صالحین کی ایک جماعت نے اس میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تو اس کی تشریح یہی ہے۔

اس طرح قبول و انکار دونوں کا جواز تو ثابت ہے مگر اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کیا ہے، قبول یا انکار۔ بعض فقہاء کی رائے میں انکار کر دینا افضل ہے اور بعض کے نزدیک قبول کر لینا افضل ہے۔ فریق اوّل نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جو قاضی کے عہدے پر مامور ہوا گویا اسے بغیر چھری کے ذبح کیا گیا۔ ان فقہاء کی رائے میں یہ حدیث منصب قضاء کو قبول کرنے سے ممانعت کے قائم مقام ہے۔ فریق ثانی نے انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفائے راشدین

کے عمل کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے، اس لیے کہ ان کی زندگی ہمارے لیے نمونہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر منصفانہ فیصلہ کیا جائے تو یہ خالص عبادت ہے بلکہ تمام عبادتوں سے افضل عبادت ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ افضل التحیۃ کا ارشاد گرامی ہے کہ ایک گھڑی کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ اور جس حدیث میں بغیر چھری کے ذبح کیے جانے کا ذکر ہے تو یہ ایسے قاضی کے بارے میں ہے جو جاہل ہو یا عالم تو ہو مگر فاسق ہو یا منصب قضا کا ایسا طالب جسے اپنے آپ پر اعتماد نہ ہو کہ وہ رشوت سے بچ سکے گا بلکہ اسے خدشہ ہو کہ وہ رشوت کی طرف مائل ہو جائے گا۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔ بایں ہمہ یہ (قبول یا انکار دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی) صورت تب ہو گی کہ جب اس علاقے میں ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں جو منصب قضا کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر وہاں صرف ایک ہی آدمی اس منصب کا اہل ہو اور اسے اسکی پیشکش کی جائے تو پھر اس پر واجب ہے کہ اس پیشکش کو قبول کرے کیونکہ جب سوائے اسکے کوئی اور آدمی اس منصب کا اہل ہی نہیں اسے اسکی پیشکش کی گئی ہے تو اسے قبول کرنا اس کے لیے فرض عینی[1] ہے۔ شرط یہ ہے کہ اسے یہ منصب تفویض کیا جائے (یعنی خود اس کا طالب نہ ہوا ہو) اور اگر اسے تفویض کیا جائے تو پھر اسے قبول کرنا اس پر فرض ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وہ اسے قبول کرنے سے انکار کرے گا تو گنہگار ہو گا جیسا کہ دیگر جملہ عینی فرائض میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں Conditions of Lawful judgment

جہاں تک فیصلے (کے جائز ہونے) کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق قاضی سے ہے، بعض کا خود فیصلے Judgment. سے ہے، کچھ کا مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) اور کچھ کا تعلق مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) سے ہے۔ جو شرطیں قاضی سے متعلق ہیں ان کا ذکر قاضی کے تقرر کے جواز کی ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ (قاضی کے تقرر سے متعلق شرطوں کا تعلق فیصلے سے) اس لیے ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ بھی لامحالہ جائز نہ ہو گا۔ رہیں وہ شرائط جو خود فیصلے سے متعلق ہیں تو یہ بھی متعدد ہیں جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فیصلہ مبنی برحق ہو اور مبنی برحق وہ فیصلہ ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک صحیح ہو۔ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ یا تو قطعی ہو گا یعنی کسی دلیل قطعی کی بنیاد پر کیا گیا ہو گا اور دلیل قطعی سے مراد ہے قرآن کریم کی نص (عبارت) مفسر[2] مشہور و متواتر حدیث[3] یا اجماع[4] یا پھر فیصلہ

---

[1] فرض عینی اس فرض کو کہتے ہیں جس کا بجالانا ہر فرد مکلف پر فرض ہوتا ہے، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں فرض کفائی ہوتا ہے جس کی بجاآوری مجموعی طور پر تمام مکلفین پر فرض ہوتی ہے نہ کہ ہر ہر فرد پر، لیکن اگر کوئی بھی اسے سرانجام نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے جیسے نماز جنازہ آگ کا بجھانا وغیرہ

[2] نص مفسر۔ ایسی نص جس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

[3] متواتر سے مراد ایسی حدیث ہے جسے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہے۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے کیونکہ اتنے راویوں کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہیں۔ مشہور ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے دور صحابہؓ میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو مگر بعد ازاں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں۔

[4] کتاب و سنت کے بعد اجماع فقہ کا تیسرا ماخذ ہے۔ اجماع سے مراد، جمہور علماء کے نزدیک، یہ ہے کہ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ظاہری ہوگا یعنی کسی دلیل ظاہری کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہے کہ قاضی قرآن حکیم کے ظواہر[۵۱] میں سے غالب الرأی اور اکثر الظن کا مشہور حدیث، حدیث احاد[۵۲] اور قیاس شرعی کا علم رکھتا ہو۔ ظاہری دلیل کی بنیاد پر کیے جانے والے فیصلے کا تعلق ایسے اجتہادی مسائل سے ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو یا جن کی بابت سلف سے کوئی قول منقول نہ ہو کہ ان کے زمانے میں یہ مسائل پیش ہی نہ آئے ہوں۔ اگر کسی مسئلے کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود ہو اور قاضی کا فیصلہ اس قطعی دلیل کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ قطعی طور پر باطل (Void.) فیصلہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قاضی کسی اختلافی مسئلے سے متعلق مقدمے کا ایسا فیصلہ کرے جو تمام فقہاء کے اقوال کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ حق تمام فقہاء کے اقوال سے بالاتر نہیں ہے، لہٰذا جو فیصلہ ان سب کے اقوال کے خلاف ہوگا وہ قطعی طور پر باطل فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی اپنے اجتہاد سے کام لے کر کوئی ایسا فیصلہ صادر کرے جس کے خلاف کتاب وسنت کی کوئی نص ظاہر موجود ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ نص کے مقابلے میں قیاس باطل ہوتا ہے، چاہے نص قطعی ہو یا ظاہر۔

ایسی صورت کے بارے میں کہ جب اس کے مخالف نہ تو کوئی نص ہو اور نہ ہی اجماع ہماری رائے یہ ہے کہ یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو قاضی اہل اجتہاد میں سے (یعنی مجتہد) ہوگا یا پھر اہل اجتہاد میں سے نہیں ہوگا۔ اگر تو وہ اہل اجتہاد میں سے ہے اور کسی مسئلے کے بارے میں اپنی خاص رائے رکھتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا اس پر واجب ہے خواہ اس کی رائے دوسرے اہل اجتہاد اور اصحاب الرأی کے موقف کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع کرے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے جو رائے قائم کی ہے ظاہر طور پر اللہ عزوجل کے نزدیک وہی حق ہے اور اس کے برعکس ظاہر طور پر باطل ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی مسائل میں حق تو ایک ہے اور اہلسنت والجماعت کے نزدیک عقلیات وشرعیات سب میں مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی اس کی رائے صحیح ہوتی ہے۔

اگر کسی مسئلے کے بارے میں مجتہد قاضی کی اپنی ایک مخصوص رائے ہو اور وہاں کوئی دوسرا مجتہد بھی ہو جو فقہ میں اس سے زیادہ مہارت رکھتا ہو اور اس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو اور قاضی یہ ارادہ کرے کہ اس دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرے، بغیر اس پر غور وفکر کیے اور اس کی رائے کو محض اس لیے اختیار کرے کہ وہ اس سے بہتر فقیہ ہے تو کیا ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے؟ جیسا کہ کتاب الحدود میں بیان کیا گیا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ جبکہ صاحبینؒ (امام ابویوسفؒ[۵۳] اور امام محمدؒ) کے نزدیک وہ مجاز نہیں ہے۔ صاحبین کے خیال میں تو وہ صرف اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ بعض روایات میں ان کا یہ اختلاف اس کے برعکس بھی بتایا گیا ہے یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ اس کا مجاز نہیں البتہ صاحبین کے نزدیک وہ مجاز ہے۔ میں اس اختلاف

(بقیہ حاشیہ) میں تمام مسلمان مجتہدین متفق ہو جائیں۔

[۵۱] ظاہر مراد ایسا کلام جس کا معنی سنتے ہی سمجھ میں آجائے لیکن اس میں کسی معنی کا احتمال بھی ہو۔

[۵۲] حدیث احاد یا خبر واحد ایسی حدیث کو کہتے ہیں جس کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک راوی کرتے چلے آئے ہوں ایسی حدیث کا درجہ متواتر اور مشہور حدیث سے کمتر ہوتا ہے اور اس کے قبول کرنے میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

[۵۳] امام ابویوسفؒ امام ابوحنیفہؒ کے ممتاز ترین شاگردوں میں سے تھے، مشہور کتاب الخراج کے مصنف ہیں۔ م ۱۲

کو یوں لیتا ہوں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کوئی مجتہد محض اپنے بہتر فقیہ ہونے کی بدولت اور کسی خاص مسئلے میں اس کی رائے کی حیثیت پر نظر و تامل کیے بغیر قابل ترجیح ہے یا نہیں تو جس کی رائے یہ ہوئی کہ وہ قابلِ ترجیح ہے تو اس نے یہ کہہ دیا کہ کمتر فقیہ بہتر فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور جس کی رائے میں وہ قابل ترجیح نہیں اس کا قول یہ ہوا کہ وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ وہ یوں کہ جو محض اس کے بہتر فقیہ ہونے کی بنا پر اسے قابل ترجیح خیال نہیں کرتا اس کی توجیہ یہ ہے کہ ترجیح تو دلیل کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور اس کا بہتر فقیہ ہونا جنس دلیل میں سے نہیں سو ترجیح واقع نہ ہوگی اور یہ فیصلے کے لیے بذات خود دلیل کا کام نہیں دے سکتی۔ اور جو اسے ترجیح دینے کے حق میں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک یہ جنس دلیل میں شامل ہے کیونکہ اس کا بہتر فقیہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا اجتہاد بھی زیادہ قرین صواب ہوگا لہٰذا یہ بات جنس دلیل میں شامل ہے اور ترجیح کے لیے وجہ جواز ٹھہری، اگرچہ بذاتِ خود (In itself) فیصلے کے لیے دلیل کا کام نہ بھی دے اور ترجیح تو ہمیشہ اسی چیز سے ہوتی ہے جو بذاتِ خود فیصلے کے لیے دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ترجیح کی حد میں زیادتی سے تعارض حقیقی طور پر ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم و معروف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید کو ضروری قرار دیا اور اسے قیاس پر ترجیح دی کیونکہ صحابی کی رائے حق کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قیاس کرنے والے کی رائے کے۔ تاہم اگر کسی مقدمے کے فیصلے کے سلسلے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ اپنی رائے قائم کرے اور اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرے۔ ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ اہل فقہ سے مشورہ کرلے اور اگر اس مسئلے کے بارے ان میں باہم اختلاف پایا جائے تو وہ اس پر نظر و تامل کرے اور ایسی رائے کو اختیار کرے جو ظاہری طور پر قرین حق و صواب ہو اگر اہل فقہ تو ایک رائے پر متفق ہوں مگر ان کی رائے اس کی اپنی رائے کے مخالف ہو پھر بھی وہ خود اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے حاصل پر عمل کرے اس لیے کہ اس پر دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے، بہرکیف یہ مناسب نہیں کہ وہ فیصلہ کرنے میں جلد بازی سے کام لے اور جب تک وہ کماحقہٗ نظر و تامل نہ کرلے اور اس پر حق منکشف نہ ہو جائے فیصلہ نہ کرے اور جب بذریعہ اجتہاد حق اس پر واضح ہو جائے تو اپنے اجتہاد کے نتیجے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حق تک پہنچنے کے لیے جب وہ اپنی امکانی کوشش کر چکے تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں کسی خوف یا تردد میں ہرگز مبتلا نہ ہو اور یہ ہرگز نہ کہے کہ میں نتیجے پر تو پہنچ گیا ہوں لیکن ڈرتا ہوں (دوسروں سے) کیونکہ خوف، شک اور ظن حق اور اجتہاد کے راستے کے سنگ گراں ہیں۔ لہٰذا ضروری یہ ہے کہ جب حق کی جستجو میں اس نے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ہو تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں جرأت اور دلیری سے کام لے۔ اگر اس نے بلا سوچے سمجھے فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ ہو تو اہل اجتہاد میں سے مگر اپنے حال سے آگاہ نہ ہو تو اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا ہے اور اس کے اس فیصلے کو درست مانا جائے گا یہ خیال کرتے ہوئے کہ مسلمان کا معاملہ ممکن حد تک صحیح اور درست ہی ہوتا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھی قاضی کے مجتہد ہونے کی صورت اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اسے ہمارے ائمہ فقہا کے اقوال کی معرفت حاصل ہے اور ان کا باہم اختلاف و اتفاق اسے زبانی یاد ہے تو وہ کسی

ایک کی رائے کے مطابق، تقلید کے طور پر، جسے وہ مبنی بر حق سمجھتا ہے فیصلہ کر دے اور اگر اسے ان کے اقوال ازبر نہیں تو ہمارے مسلک سے تعلق رکھنے والے جو فقہاء اس کے علاقے میں موجود ہوں ان کے فتویٰ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے علاقے میں ہمارے مسلک کا صرف وہی ایک فقیہ ہو تو وہ بعض کے نزدیک اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور ہمیں امید ہے کہ اس سے اس پر کوئی حرج واقع نہ ہو گا کیونکہ وہ خود اہل اجتہاد میں سے ہے نہیں اور علاقے میں سوائے اس کے کوئی اور فقیہ نہیں؛ اندریں صورت ضرورت اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "اہل علم سے مشورہ کر لو اگر تمہیں علم نہ ہو۔" اور اگر اس نے اپنے مخالف فقیہ کے مسلک کے مطابق دیدہ و دانستہ فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا کیونکہ اس نے یہ فیصلہ اس رائے کے مطابق کیا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے باطل ہے لہٰذا یہ نافذ نہ ہو گا۔

یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی مجتہد اپنی رائے کو ترک کر کے کسی اور مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے حالانکہ وہ اسے باطل سمجھتا ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا کیونکہ اس نے ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک باطل ہے۔ اور اگر قاضی کو اپنا مذہب بھول گیا اور ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کر دیا جسے اس نے خود اپنا ہی مذہب گمان کیا اور بعد ازاں اس پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ یہ تو اس کے مخالف کا مذہب تھا ایسی صورت میں از روئے شرح الطحاوی[1] اسے اختیار ہے کہ اپنے فیصلے کو توڑ دے، اس بارے میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے فیصلہ توڑنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد نہ ہونے کی صورت میں جب اس پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اس رائے کے مطابق فیصلہ کر ڈالا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے صحیح نہیں ہے تو نتیجۃً یہ امر بھی اس پر واضح ہو جائے گا کہ اس سے جو فیصلہ صادر ہوا ہے وہ باطل ہے یہ بالکل اس صورت کے مماثل ہے کہ مجتہد قاضی دیدہ و دانستہ اپنے مخالف کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ فیصلہ صحیح ہے مگر صاحبین کی رائے میں باطل ہے۔ صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی کوتاہ کار ہے کیونکہ خود اپنے مذہب کو حفظ کر لینا اس کے امکان میں ہے اور اگر وہ اسے حفظ نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی ہے اور کوتاہ کار کے لیے معافی کی گنجائش نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسیان غالب ہو جاتا ہے، بالخصوص جب اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو لہٰذا اسے معذور سمجھنا چاہیے۔

یہ تو ہوا اس صورت کا معاملہ جب کہ قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ اس کے فیصلے کو اجماعی سمجھا جائے اور کوئی دوسرا قاضی اسے باطل قرار نہ دے کیونکہ اسے مبنی بر نسیان نہیں بلکہ اس بات پر محمول سمجھا جائے کہ اس نے اجتہاد کیا جس کے نتیجے میں اس نے وہی رائے اختیار کی جو اس کے مخالف مجتہد کی ہے سو اس کے مطابق اس نے فیصلہ کر دیا۔ گویا یہ فیصلہ خود اس کے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر ہوا ہے لہٰذا صحیح ہے اور اگر اس نے کسی ایسے قضیے کا فیصلہ اپنی رائے کے مطابق کیا جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، دوبارہ وہ قضیہ اس کی عدالت میں پیش ہوا اور اس نے اپنی رائے بدل لی تو اس صورت میں اسے اپنی دوسری رائے کے بموجب فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس سے اس کا سابقہ فیصلہ جو پہلی رائے کی بنیاد پر کیا گیا تھا ٹوٹے

---

[1] ابوجعفر طحاوی فقہ حنفی کے ائمہ میں سے تھے "کتاب الجامع الکبیر فی الشروط" کے مصنف۔ م ۳۲۱ھ۔

گا نہیں کیونکہ پہلی رائے کے مطابق صادر ہونے والے فیصلے کی صحت پر اجماع ہے، وہ اس طرح کہ اہل اجتہاد کا اس پر اتفاق ہے کہ قاضی کو اجتہادی مسئلے کا فیصلہ اپنی اجتہادی رائے کے مطابق کرنے کا اختیار ہے تو اس فیصلے کے صحیح ہونے پر تو اتفاق ہے مگر دوسری رائے کے مطابق ہونے والے فیصلے کی صحت پر اتفاق نہیں، لہٰذا جس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے اسے وہ فیصلہ نہیں توڑ سکتا جس کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے، اس لیے کسی دوسرے قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ اس فیصلے کو توڑ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک قضیے کا فیصلہ کیا اور بار دیگر ویسے ہی قضیے کا فیصلہ پہلے فیصلے سے مختلف کیا اس بارے میں جب ان سے دریافت کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا وہ ویسے ہی ہے جیسے کہ ہم نے فیصلہ کیا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ہم فیصلہ کریں۔ اور اگر وہی قضیہ قاضی کے سامنے تیسری بار پیش ہو اور قاضی اپنی پہلی رائے کی طرف رجوع کرلے تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا اس نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کیا تھا وہ بھی بدستور نافذ رہے گا اور تیسرے قضیے میں پہلی رائے کی طرف رجوع کر لینے سے ٹوٹے گا نہیں، بالکل ایسے ہی جیسے کہ دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنے سے اس کا پہلا فیصلہ نہیں ٹوٹا تھا جو کہ اس نے اپنی پہلی رائے کی بنیاد پر جاری کیا تھا۔

اگر کوئی فقیہ اپنی زوجہ سے یہ کہہ دے کہ تجھے بتی طلاق اور اس کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہے اور اس نے اپنے اور اپنی زوجہ کے مابین تعلقات میں اس رائے کو نافذ کر دیا اور یہ فیصلہ کر لیا کہ وہ اس پر حرام ہو گئی ہے، بعد ازاں اس نے رائے بدل کر یہ سمجھا کہ یہ تو ایک ہی طلاق ہے اور اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے تو اس صورت میں وہ اس عورت کے حق میں تو اپنی پہلی رائے پر ہی عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ اس پر حرام ہو گئی البتہ مستقبل میں وہ اس عورت اور اس کے علاوہ دوسری عورتوں کے بارے میں اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ پہلی رائے کو اس نے اپنے اجتہاد سے نافذ کیا تھا اور جو فیصلہ اجتہاد سے کیا جائے اسے اس کے مثل کوئی دوسرا اجتہاد توڑ نہیں سکتا (اصول فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جا سکتا) اسی طرح اگر اس کی رائے یہ ہو کہ وہ ایک طلاق ہے اور اسے رجوع کا حق حاصل ہے سو اس نے یہ عزم کیا کہ وہ اس کی منکوحہ ہے پھر رائے تبدیل کر کے اسے طلاق بائنہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی وہ اپنی پہلی رائے پر عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے پہلی صورت میں عورت کے حرام ہونے کا عزم نہ کیا ہو اور اسی اثناء میں اس نے رائے کی تبدیلی سے اسے حلال قرار دیا تو وہ اس پر حرام نہ ہوگی یہی حکم دوسری صورت کے لیے ہے کہ اگر اس نے اس کے حلال ہونے کا عزم نہ کیا تھا کہ اس کی رائے بدل گئی اور وہ اسے حرام سمجھنے لگا تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اجتہادی رائے بذات خود تو ٹوٹنے والی چیز ہے تا آنکہ اس پر عمل درآمد ہو جائے اور عمل درآمد بمنزلہ فیصلہ کے ہے اور فیصلہ چونکہ توڑا نہیں جا سکتا اس لیے عملدرآمد بھی کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اسی طرح اگر ایک شخص فقیہ نہ ہو اور وہ کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کرے اور فقیہ اسے حلال یا حرام کا فتویٰ دے دے اور وہ اس پر عملدرآمد کرنے کا عزم کرنے سے قبل ہی کسی دوسرے فقیہ سے فتویٰ طلب کرلے اور اس کا فتویٰ پہلے کے فتویٰ سے مختلف ہو اور وہ شخص اس دوسرے فتویٰ کو اختیار کر کے اپنی زوجہ کے بارے میں اسے نافذ کرے تو نفاذ کو ترک کر کے پہلے فقیہ کے فتوے کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جس فتویٰ کو اس نے نافذ کر دیا ہے اسی کی پابندی اس پر واجب ہے اور اس کے برعکس عمل کرنے کی اسے اجازت نہیں، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد کیونکہ مقلد پر تقلید اور مجتہد پر اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس رائے کو نافذ کرلے

پھر اس کے برعکس عمل کرے سو اسی طرح مقلد کو بھی ایسا کرنے کا اختیار نہیں۔

اگر اجتہادی مسئلے میں قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں اہل اجتہاد میں سے نہ ہوں تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلے میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف نہ ہو تو بھی وہ فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اگر صورت یہ ہو کہ وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں اور ان کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو بالاجماع قاضی کا فیصلہ جو کہ اختلافی مسئلے سے متعلق ہے، محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے گا، اور اس بات سے اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا کہ محکوم علیہ ایک عام مقلد ہے یا ایسا مجتہد فقیہ جس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہے۔ جہاں تک محکوم علیہ کے مقلد ہونے کی صورت کا معاملہ ہے تو بات بالکل عیاں ہے کیونکہ اس پر تو مفتی کے فتوے کی پابندی بھی لازم ہوتی ہے قاضی کے فیصلے کی پابندی تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی۔ یہی صورت نفاذ محکوم علیہ کے مجتہد ہونے کی صورت میں ہوگی کیونکہ قاضی کسی اختلافی مسئلے میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کرتا ہے اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور فیصلے کے جائز ہونے کا معنی بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ محکوم علیہ پر نافذ ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تجھے بکی یا قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ ایک ہی طلاق ہو جس پر رجوع کا اسے حق ہے لیکن قاضی کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو۔ اب اگر یہ مسئلہ قاضی کی عدالت میں اٹھایا جائے اور قاضی طلاق بائنہ کا حکم جاری کر دے تو قاضی کا یہ حکم بالاجماع نافذ ہوگا۔

رہا یہ مسئلہ کہ محکوم لہ مجتہد فقیہ ہو اور قاضی کا فیصلہ اس کی رائے کے خلاف ہو تو آیا ایسا فیصلہ نافذ ہوگا؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نافذ نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے مطابق نافذ ہوگا۔ مثال کے طور پر، اگر ایک شخص اپنی منکوحہ سے کہے کہ تجھے قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو جبکہ قاضی کے مسلک میں یہ ایک طلاق ہو اور شوہر کو رجوع کا حق ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تو وہ عورت اب اس شخص پر حلال نہیں رہی جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے بموجب وہ اس پر بدستور حلال ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل کا ذکر ہم کر چکے ہیں کہ قاضی کے اس فیصلے کے جائز ہونے پر اجماع ہے کیونکہ اس کا تعلق اختلافی مسئلے سے ہے لہٰذا محکوم علیہ اور محکوم لہ دونوں پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ فیصلے کا تعلق دونوں سے ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ فیصلہ محکوم لہ کے مطالبے (نالش) کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں فیصلے کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نافذ ہو اور نافذ ہونے کے بعد اس کا اثر محکوم علیہ پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ محکوم لہ پر کیونکہ فیصلے کے ضمن میں محکوم علیہ کی حیثیت ایک مجبور شخص کی ہے جبکہ محکوم لہ اس سلسلے میں صاحب اختیار ہے (یعنی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس فیصلے کو جو اس کے حق میں ہے نافذ کر لے اور چاہے تو نہ کرے)۔ چنانچہ اگر اس (مجتہد محکوم لہ) نے قاضی کی رائے کا اتباع کیا (اس کے فیصلے کو نافذ کر کے) تو اس کا یہ اتباع تقلید کے مترادف ہوگا اور اس کا مجتہد ہونا تقلید کو مانع ہے۔ اندریں صورت اس پر واجب ہے کہ خود اپنی ہی رائے پر عمل کرے۔ تحلیل، تحریم، غلام کو آزاد کرنے یا مال سے متعلق کسی بھی اختلافی مسئلے کے بارے میں قاضی جو فیصلہ جاری کرے اور اس کا فیصلہ مجتہد محکوم علیہ یا مجتہد محکوم لہ کے مسلک کے خلاف ہو تو اس کے نافذ ہونے کی بابت ائمہ فقہا کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی ائمہ کے

اختلاف رائے کا اطلاق ایسے جملہ مسائل پر ہوگا)۔ اسی طرح اگر کوئی مقلد کسی مسئلے میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اسی مسئلے کو عدالت میں لے جائے اور قاضی کا فیصلہ مفتی کی رائے کے خلاف ہو تو مقلد قاضی کے فیصلے پر عمل کرے گا اور مفتی کے فتوے کو ترک کر دے گا کیونکہ قاضی کے فیصلے سے تو مفتی کی رائے متروک ہو جاتی ہے، مقلد کا تو مذکور ہی کیا۔ امام قدوری[1] نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا لیکن ہمارے شیخ[2] نے اس کا ذکر کیا ہے، اور آیندہ سطور میں انشاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اسی (فیصلے کے برحق ہونے کی شرط) سے شہادت کی بنیاد پر فیصلے (کے جواز) کا حکم مستنبط ہوتا ہے کیونکہ سچی شہادت مدعی کے حق کو ثابت کر دیتی ہے۔ لہٰذا شہادت کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔ اسی سے اقرار پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کر سکتا۔ یہ بالکل ظاہر بات ہے، لہٰذا اقرار پر کیا جانے والا فیصلہ بھی برحق ہے۔ ہمارے نزدیک نکول (مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار) پر کیے جانے والے فیصلے کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نکول کی حیثیت بذل (مال دعویٰ کو دلیری سے ادا کرنے کا قصد) یا اقرار کی ہے اور بدلیل معلومہ مدعیٰ علیہ کا بذل یا اقرار اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں سچا ہے، لہٰذا نکول کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔

قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم

اسی شرط (یعنی فیصلہ برحق ہو) سے اس مسئلے کا استنباط ہوتا ہے کہ آیا قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر جملہ مسائل میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو قاضی نے اپنے ذاتی علم پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے اپنی قضاء کے زمانے اور جگہ میں حاصل ہوا اور جگہ سے مراد اس کی قضاء کا علاقہ (Territory of Jurisdiction) ہے یا پھر اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے قضاء کے زمانے سے قبل اور علاقہ قضاء (علاقہ اختیار سماعت) سے باہر کسی جگہ حاصل ہوا ہوگا۔ اگر تو اس اپنی قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کیا، مثلاً یہ کہ اس نے کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے حق میں مال کا اقرار کرتے یا اپنی زوجہ کو طلاق دیتے یا اپنے غلام کو آزاد کرنے کا اعلان کرتے یا کسی دوسرے شخص پر تہمت لگاتے سُنا یا پھر اسے کسی آدمی کو قتل کرتے ہوئے دیکھا درآنحالیکہ وہ اس علاقے کا قاضی ہے تو ہمارے مسلک میں اس کا فیصلہ صحیح ہے البتہ خالص حدود (سرقہ، زنا، شراب کی حدود) میں اس کا یوں فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا اور اس بارے ہمارے ائمہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ سرقہ کے مقدمے میں بھی وہ مسروقہ مال کے بارے میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے لیکن قطع ید کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک قول کی رو سے تو وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ (اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر) نہیں کر سکتا اور دوسرے قول کے مطابق وہ ہر مقدمے کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ قولِ اول کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شہادت

---

[1] القدوری ابوالحسن احمد بن محمد البغدادی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب القدوری کے مصنف۔ علامہ مرغینانی کی مشہور و متداول کتاب الہدایۃ القدوری کی شرح ہے م ۴۲۸ھ۔

[2] شیخ سے مراد مصنف کے استاد علی محمد السمرقندی ہیں۔

کی بنیاد پر فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور اگر ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا بھی اسے اختیار ہو تو پھر شہادت سے فیصلہ کرنے پر مامور ہونے والی حیثیت تو باقی نہ رہے گی اور یہ توجیہ حدود اور غیر حدود میں تفریق نہیں کرتی۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شہادت سے مقصود مقدمے کی حقیقت (امر واقعہ) کا علم حاصل کرنا ہے اور علم تو اسے حاصل ہو گیا ہے اور اس سے حدود اور غیر حدود میں تفریق لازم نہیں آتی کیونکہ اس کے علم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا (یعنی حدود سے متعلق مقدمے کے بارے جو اسے ذاتی علم حاصل ہوگا اس میں اور اس کے اس ذاتی علم میں جو حدود کے سوا کسی اور مقدمے کے بارے میں حاصل ہوگا کوئی فرق تو نہیں، علم کی نوعیت تو ہر دو صورت میں ایک ہی ہے۔) اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اسے اختیار ہے تو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار تو اسے بدرجہ اولیٰ حاصل ہے اس لیے کہ شہادت مقصود بالذات (END IN ITSELF) نہیں بلکہ امر واقعہ کے علم کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور اسے آنکھوں سے دیکھ کر جو علم حاصل ہوا ہے وہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والے علم سے قوی تر ہے کیونکہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والا تو غالب الرائے اور اکثر الظن کا علم ہے جبکہ حواس اور مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہٰذا یہ قوی تر ہوا اور اس کے بموجب فیصلہ کرنا افضل ٹھہرا۔ البتہ وہ ذاتی علم کی بنیاد پر خالص حدود میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ حدود میں اسقاط کی غرض سے احتیاط برتی جاتی ہے جبکہ ذاتی علم پر اکتفا کر لینے میں یہ احتیاط نہیں پائی جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فیصلے کے لیے دلیل تو شہادت ہے اور ذاتی علم میں اگرچہ شہادت کا مفہوم موجود ہے مگر شہادت کی شکل باقی نہیں رہی اور شکل کے باقی نہ رہنے سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ قصاص کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں اسقاط کی خاطر احتیاط نہیں برتی جاتی، یہی معاملہ حد قذف کا ہے کہ اس میں بھی بندے کا حق ملوث ہوتا ہے اس لیے یہ دونوں (قصاص اور حد قذف) شکل کے باقی نہ رہنے سے پیدا ہونے والے شبے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔

یہ تو معاملہ ہوا اس صورت کا جب اس نے اپنے زمانہ قضا اور علاقہ قضاء میں حاصل ہونے والے علم ذاتی کی بنا پر فیصلہ کیا لیکن اگر وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جاری کرے جو اسے قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یا قضاء کے زمانے میں تو ہو مگر قضاء کے علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یعنی اس علاقے میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہو جس کا وہ قاضی مقرر ہوا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ اپنے اس ذاتی علم کی بنیاد پر کرنے کا مجاز نہیں ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک ماسوا خالص حدود کے باقی سب مقدمات میں وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، حدود خالصہ میں اس کا فیصلہ درست نہ مانا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہے تو پھر زمانہ قضاء سے قبل حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بھی جائز ہے کیونکہ ہر دو حال میں علم کا درجہ تو ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ موجودہ صورت میں اس کے اس علم میں جو اسے زمانہ قضاء سے پہلے حاصل ہوا تھا ایسے نت نئے واقعات علم میں آنے کی بدولت استمرار پیدا ہو گیا ہے اور دوسری صورت میں اسے وہ نیا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا لہٰذا معنویت میں یہ دونوں علم یکساں ہیں البتہ خالص حدود میں وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تہمت لگنے کا امکان ہے جس سے شبہ جنم لے گا اور شبہ خالص حدود میں اثر انداز ہوتا ہے مگر حقوق العباد میں نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا

ہے۔امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں علموں میں فرق ہے اور وہ اس طرح کہ زمانہ قضاء میں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کے منصب پر مامور ہے لہٰذا یہ علم اس مقدمے کے بارے میں قائم ہونے والی شہادت کے مشابہ ہے اور غیر زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم ایک ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء کے منصب پر مامور نہیں ہے اس لیے وہ اس میں قائم ہونے والی گواہی کے مشابہ (نہیں) ہے کیونکہ صحت فیصلہ کی بنیاد تو شہادت ہوتی ہے اور جو چیز شہادت کے معنی میں ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم شہادت کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ علم اس وقت حاصل ہوا ہے، جب کہ وہ قضاء پر مامور ہے لہٰذا یہ شہادت کے معنی میں ہے۔ زمانہ قضاء سے قبل یا علاقہ قضاء میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہونے والا علم ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء پر مامور نہیں ہے سو وہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے لہٰذا اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ پس یہ ہے فرق دونوں علموں میں۔

ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام

اسی (شرط) سے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں قاضی کے خط کو قبول کرنے کی کچھ شرائط ہیں۔ ازاں جملہ اس امر کی شہادت ہے کہ یہ خط قاضی ہی کا ہے۔ لہٰذا گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور وہ اس کا نام ونسب بتائیں کیونکہ بدوں اس کے شناخت نہ ہوگی کہ یہ کس کا خط ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خط سربہ مہر (Sealed.) لفافے میں ہو اور گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ قاضی نے اس پر مُہر لگائی تھی تاکہ اس کے اندر کسی قسم کے ردّ و بدل کا امکان نہ رہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خط کے مضمون (Contents.) کی شہادت دیں یعنی یہ کہیں کہ قاضی نے یہ خط ان کے سامنے پڑھا تھا پھر اس کے ساتھ ہی مہر کی شہادت بھی دیں۔ یہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ) کی رائے ہے۔ امام ابویوسفؒ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ صرف خط اور مہر کی شہادت دیدیں تو خط قابل قبول ہوگا خواہ وہ خط کے مضمون کی شہادت نہ بھی دیں۔ اسی طرح اگر وہ خط اور اس کے مضمون کی شہادت دیدیں تو کافی ہے چاہے مُہر کی شہادت نہ دیں، یعنی خواہ یہ کہہ دیں کہ قاضی نے ہمارے سامنے مہر نہیں لگائی یا یہ کہ اس نے سرے سے کوئی مہر لگائی ہی نہ تھی۔ امام ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس شہادت سے مقصود یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ (جس کے نام یہ خط لکھا گیا) کو یہ علم ہو جائے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ علم مذکورہ طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ علم کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے بدوں اس کے حاصل ہونا ممکن نہیں کہ اس کے مضمون کا بھی علم ہو، لہٰذا خط کے مضمون پر شہادت ناگزیر ہے تاکہ مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے علم پر ان کی شہادت ہو جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اور قاضی کاتب کے مابین سفر کی مسافت ہو اور اگر فاصلہ اس سے کمتر ہو تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت تو لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر سہولت کی خاطر دی گئی ہے کیونکہ یہ تو فریق مخالف کی غیر حاضری میں غیر حاضر پر شہادت قائم کر کے فیصلہ کرنے کے مترادف ہے پھر بھی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر اس کی اجازت دے دی گئی ہے اور سفر کی مسافت سے کمتر فاصلہ ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ یہ ایسے قضیے سے متعلق ہو جو دَین (قرض A thing owing) اور ایسی عین (معین شے corporeal property.) کے بارے میں ہو کہ جس کی طرف دعویٰ اور شہادت میں اشارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے، مثلاً مکان، عقار Immovable property. جہاں تک ایسی اعیان (معین اشیاء) کا تعلق ہے کہ جن کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً منقولات Movable properties از قسم حیوان اور عروض (ایسا

سامانِ تجارت جو مکیلات اور موزونات میں سے نہ ہو اور نہ ہی حیوانات مثلاً کپڑے وغیرہ .Merchandise) تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک خط قابلِ قبول نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کی بھی پہلی رائے یہی تھی لیکن پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ قابلِ قبول ہوگا بالخصوص غلام کے بارے میں جب وہ بھاگ جائے اور کسی دوسرے علاقے میں پکڑا جائے، جس پر اس کا مالک اپنے علاقے کے قاضی کے سامنے اس امر پر گواہ قائم کرے کہ اس کے غلام کو فلاں شخص نے فلاں علاقے میں پکڑ رکھا ہے۔ اس کی ملکیت یا غلام کے اوصاف اور حلیے پر گواہ شہادت دے دیں تو اس صورت میں وہ اس علاقے کے قاضی کو خط لکھے گا جس میں غلام موجود ہے۔ خط میں وہ لکھے گا کہ میرے حضور عدالت میں گواہوں نے شہادت دی ہے کہ ایک غلام جس کے اوصاف اور حلیہ اس اس طرح کے ہیں فلاں شخص کی ملکیت ہے اور اسے فلاں بن فلاں نے پکڑ رکھا ہے۔ پھر خط کے عنوان پر کاتب قاضی اور قاضیٔ مکتوب الیہ دونوں کا نام مع باپ اور دادا کے نام کے لکھے۔ جب یہ خط قاضیٔ مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اور گواہوں کی گواہی سے اسے معلوم ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا خط ہے تو غلام کو اس کے حوالے کر دے، اس کی گردن پر مہر لگا دے اور اس سے ایک ضامن لے کر اسے قاضیٔ کاتب کے پاس بھیج دے۔ جب قاضیٔ کاتب کی عدالت میں گواہ غلام کی طرف اشارہ کر کے گواہی دے دیں تو قاضیٔ کاتب قاضیٔ مکتوب الیہ کی جانب جسے پہلے خط لکھا تھا ایک اور خط تحریر کرے گا۔ جب قاضیٔ مکتوب الیہ کو یقین ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا ہی خط ہے تو اسے قبول کرے گا اور فیصلہ صادر کر کے غلام اس کے حوالے کر دے گا جو خط لے کر آیا تھا اور اس کے ضامن کو بری کر دے گا۔ لونڈی کے بارے میں خط قابلِ قبول نہ ہوگا، اس پر اجماع ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کرنے کی ضرورت اس امر سے ثابت ہے کہ اس کا بھاگ نکلنا عام ہے سو اگر اس کے بارے میں خط قبول نہ کیا جائے تو یہ لوگوں کے لئے تنگی کا باعث بنے گا اور اس کی وجہ سے ان کے اموال کا ضیاع ہوگا۔ البتہ لونڈی کے بارے میں اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اپنی ساخت میں کمزور اور دل کی ضعیف اور بھاگنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے وہ عام طور پر بھاگتی نہیں ہے۔ دوسری جانب طرفین کا استدلال یہ ہے کہ شہادت تو معلوم پر ہی قبول کی جاتی ہے بموجب اس آیت کریمہ: "اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ" "مگر جنہوں نے حق کے ساتھ گواہی دی درآنحالیکہ وہ جانتے ہیں"! اور منقول .Movable معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی جانب اشارہ نہ کیا جائے اور غائب کی طرف اشارہ محال ہے لہٰذا نہ تو گواہ کی گواہی صحیح ہے اور نہ ہی مدعی کا دعویٰ اس کے عدم علم کی بناء پر۔ سو اس کے بارے میں خط قابلِ قبول نہ ہوگا۔ اسی لیے لونڈی اور دیگر جملہ منقولات کے بارے میں خط قابلِ قبول نہیں ماسوا عقار کے کہ وہ تحدید کے بعد معلوم ہو جاتی ہے، اور قرض کے کہ وہ توصیف کرنے سے معلوم بن جاتا ہے۔ یہ تو تھا ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کا ذکر جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط ہر معاملے میں قابلِ قبول ہے اور ہمارے زمانے کے قاضی لوگوں کی ضرورت کے پیشِ نظر انہیں کے مذہب پر عمل پیرا ہیں۔ قاضیٔ مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ فریقِ مخالف کی حاضری ہی میں خط کو کھولے تاکہ تہمت سے محفوظ ہو جائے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ یہ حدود اور قصاص کے باب میں نہ ہو کیونکہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بمنزلہ شہادت علی شہادت کے ہے اور حدود و قصاص میں شہادت علی شہادت قابلِ قبول نہیں ہوتی۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ مکتوب لہ (جس کے حق میں خط لکھا گیا یعنی مدعی) اور مکتوب علیہ (جس کے خلاف لکھا گیا،

یعنی مدعیٰ علیہ) کا نام مع اس کے باپ اور دادا اور قبیلہ کے نام کے خط کے اندر لکھا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے باپ کا نام تو لکھ دیا مگر دادا کا نام نہ لکھا یا قبیلہ کی طرف یوں منسوب کر دیا کہ جیسے بنی تمیم وغیرہ تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس سے شناخت نہیں ہو پاتی البتہ اگر کوئی ظاہر اور مشہور شے ہو جو قبیلے سے بھی زیادہ شہرت کی حامل ہو تو اس کا ذکر کر دینے سے خط قبول کر لیا جائے گا کہ اس سے شناخت حاصل ہو جائے گی۔

آٹھویں شرط غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا حدود اربعہ بیان کرنا ہے کیونکہ محدود (جس چیز کی حد بندی ہو سکتی ہو) کی شناخت اس کی حدود کے ذکر کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ تین حدود کا ذکر کر دے تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وہ خط قابل قبول ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک قابل قبول نہ ہوگا جب تک کہ حدود اربعہ (چاروں حدود) مشہود نہ ہوں' اور اگر وہ دو حدوں پر گواہی دیں تو یہ بالاجماع ناقابل قبول ہے۔ اور اگر مکان مشہور و معروف ہو، جیسے کہ حکمران کا گھر' وغیرہ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ قابلِ قبول نہ ہوگا لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق قبول کر لیا جائے گا۔ یہ شرائط کے مسائل تھے۔

ایک شرط یہ ہے کہ جب قاضی مکتوب الیہ کو خط وصول ہو اس وقت قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر بدستور فائز ہو اور اگر خط وصول ہونے سے قبل ہی وہ فوت یا معزول ہو گیا تو اس کے خط پر عمل نہ کیا جائے گا اور اگر بعد از وصول وفات پائے تو اس کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اپنے منصب قضاء پر برقرار ہو اور اگر وہ خط وصول ہونے سے قبل فوت یا معزول ہو گیا اور خط اس کے جانشین قاضی کو وصول ہوا تو وہ اس پر کارروائی نہ کرے گا' کیونکہ اس کی جانب تو وہ خط لکھا ہی نہیں گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ کاتب قاضی اہل عدل (اسلامی مملکت) میں سے ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) میں سے ہے تو اہل العدل کا قاضی اس پر کارروائی نہ کرے گا' بلکہ اہل البغی کے خلاف غیظ و غضب کا اظہار کرتے ہوئے اسے رد کر دے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ خالصتہً اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے ہو کیونکہ قضاء تو عبادت ہے اور عبادت سراسر اللہ عزوجل کے لیے اخلاص عمل کا نام ہے' لہٰذا اپنی ذات کے لیے یا ایسے شخص کے حق میں جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ نااہل شہادت کے حق میں فیصلہ بھی اپنی ذات کے لیے فیصلے کے مترادف ہے اور یہ خالصتاً اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی قضیے کا فیصلہ رشوت لے کر کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا خواہ یہ فیصلہ (بذات خود) اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہی کیوں نہ ہو' کیونکہ جب اس نے رشوت لے لی تو گویا اپنی ذات کے لیے فیصلہ کیا نہ کہ اللہ عزاسمہ کے لیے' لہٰذا یہ فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

محکوم لہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو) سے متعلق ہیں تو یہ بھی کئی ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی شہادت عدالت میں قابل قبول ہوتی ہے۔ اگر محکوم لہ کی شہادت قابل قبول نہیں ہے تو اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ صحیح نہیں' بدلیل مذکورہ۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ وہ فیصلے کے وقت عدالت میں حاضر ہو۔ اگر غیر حاضر ہو تو اس کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہ ہو گا البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح غیر حاضر فریق کے حق میں فیصلہ کرنا بھی جائز نہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اگر مسئلے کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو قاضی سے فیصلے کے لیے نالش کی جائے اس لیے کہ عدالتی فیصلہ حق حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور وہ اس کا حق ہے اور انسان کو اس کا حق اس کی طلب کے بغیر نہیں دلوایا جاتا۔

محکوم علیہ سے متعلق شرط

محکوم علیہ سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ حاضر عدالت ہو کیونکہ غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک محکوم علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا فیصلے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس مسئلے کا ذکر میں کتاب الدعویٰ میں کر چکا ہوں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

آدابِ قاضی

Manners of a judge.

آداب قضاء بہت سے ہیں اور ان کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا ابوموسیٰ اشعری رحمہ اللہ کے نام وہ خط ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب السیاستہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ خط کے مندرجات یہ ہیں (ترجمہ): (اللہ کی حمد اور نبی پر درود کے) بعد قضاء ایک فریضہ محکمہ (ضروری فرض جو کسی بھی وجہ سے ٹل نہ سکتا ہو) اور سنت متبعہ (ایسی سنت جس کا اتباع ضروری ہو) ہے۔ جب تیرے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو (فیصلے کے لئے) تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر کیونکہ جس حق کو نافذ نہ کیا جائے اس کی بابت بات کرنے کا کیا فائدہ (یعنی مدعی کا دعویٰ چاہے مبنی بر حق ہو لیکن اگر قاضی اسے دھیان سے سن اور سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ دے تو مدعی کے دعوی کا کیا فائدہ)۔ لوگوں کو اپنے التفات، اپنی مجلس اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تاکہ کسی شریف (طاقتور) کو آپ کی جانب سے اپنے فریق مخالف پر جور و ظلم کی طمع نہ ہونے پائے اور کوئی کمزور آپ کے عدل سے مایوس نہ ہو۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ کمزور آپ کے ظلم سے خائف نہ ہو۔ جو شخص دعویٰ کرے اس پر بارِ ثبوت ہے اور جو شخص منکر ہو اس کے ذمے قسم ہے۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے ماسوا ایسی صلح کے جس سے حرام، حلال یا حلال حرام ہو جائے۔ جو فیصلہ تم نے کل کیا پھر تم نے اس فیصلہ سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابقہ فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کر لینا باطل پر ڈٹے رہنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلے میں تمہیں شبہ ہو اور قرآن عظیم اور سنت (نبوی) میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر غور کرو، پھر غور کرو۔ (مسئلۂ زیر غور کی) مثالوں اور نظیروں Precedents. پر خیال کرو پھر قیاس سے کام لو، اور ان میں سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ پسندیدہ اور قریب ہو اور حق کے زیادہ مشابہ ہو اسے اختیار کرو (یعنی اس کے مطابق فیصلہ کر دو) مدعی (دفع دعوی کا مدعی یعنی مدعیٰ علیہ اگر ثبوت پیش کرنا چاہے تو اس) کے لئے ایک میعاد مقرر کر دو، اگر وہ ثبوت مہیا کر دے تو اپنا حق لے لے (یعنی اس کے حق میں فیصلہ کر دو) وگرنہ اس کے

خلاف فیصلہ جاری کرنا واجب ہے۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ اگر وہ ثبوت مہیا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ دینا جائز ہے، بے شک اس کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے گا اور معاملہ بالکل واضح ہو جائے گا۔ سب مسلمان ایک دوسرے کے خلاف گواہی دینے کے لئے ثقہ ہیں سوائے اس کے جو حد قذف کا سزایاب ہوا یا جو ولاء یا قرابت میں مشکوک ہو یا جس نے جھوٹی گواہی دی ہو بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہیں ایک بھید، ایک روایت میں بھیدوں کا نگران بنایا ہے۔ (بھید سے مراد گواہی ہے کہ وہ بھی صاحب گواہی کے پاس اس وقت تک ایک بھید ہی ہے جب تک کہ وہ اسے عدالت میں ادا نہ کردے)۔ اور گواہیوں کے ذریعے تم سے (الزامات کو) دور کر دیا ہے۔ تم مجلس عدالت میں غصے، پریشانی، تنگ دلی اور مقدمے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو اذیت رسانی سے بچنا کہ یہ حق (عدل و انصاف) کی جگہ ہے اور اس حق (عدل و انصاف کرنے) سے اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ پر اجر و ثواب واجب ہو جاتا ہے اور ذخیرہ اچھا ہو جاتا ہے (یعنی اعمال نامہ نیکیوں سے بھر جاتا ہے جو روز حساب کے لئے بہترین ذخیرہ یا پونجی ہے) جو حق (عدل و انصاف) کے اس معاملے میں اخلاص نیت (یعنی خالصتاً اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی) سے کام لے گا جو کہ اس کے اور اللہ کے مابین ہے، خواہ (اس کا فیصلہ) اس کی اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو (فیصلے کے منصفانہ یا غیر منصفانہ ہونے کا معاملہ قاضی اور اللہ کے مابین ہوتا ہے) تو اس معاملے میں جو اس کے اور لوگوں کے مابین ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہو گا۔ اور جو لوگوں کو دکھانے کے لیے بناؤ سنوار اختیار کرے گا (یعنی ریاکاری کرے گا) حالانکہ اللہ برعکس حقیقت کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو اللہ عزوجل بے عزت اور رسوا کرے گا کیونکہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ عبادت قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ خالصتاً اس کے لیے نہ ہو۔ سو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی جناب سے اس کے رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں سے بطور اجر و ثواب جو کچھ بلاتاخیر ملے گا اسکی بابت تمہارا کیا خیال ہے والسلام۔"

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مقدمے کی سماعت کے وقت پورا پورا دھیان دے اور اپنی فہم، کان اور دل سب کو فریقین کی گفتگو کے لیے وقف کر دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب السیاسۃ میں فرمایا تھا کہ جب تیرے پاس کوئی قضیہ فیصلے کے لیے لایا جائے تو تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر اور یہ بات یوں بھی صحیح ہے کہ حق تو فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو گا اور اگر قاضی نے ان کے کلام کو سمجھا ہی نہیں تو وہ حق ضائع کر دے گا۔ تبھی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حق کی بابت بات کرنے کا کچھ فائدہ نہیں جب کہ وہ نافذ نہ ہو۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضا وہ پریشان نہ ہو جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو پریشانی سے بچیو۔ اس فرمان میں طمانیت اور دلجمعی کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ قضاء کے وقت وہ کبیدہ خاطر نہ ہو یعنی یہ کہ اگر اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو جائے تو اس کا دل تنگ نہ پڑ جائے، جیسا کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تنگ دلی سے اجتناب کرنا۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضاء وہ غصے کی حالت میں نہ ہو، جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ تم غصے سے بچنا۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے' یہ اس لیے ہے کہ غصہ غور و تامل کرنے کی فرصت نہیں دیتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بھوکا، پیاسا اور شکم سیر نہ ہو کیونکہ پریشانی، تنگ دلی، غصہ، بھوک پیاس اور شکم سیری ایسے عوارض اسے حق سے غافل کر دیں گے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ وہ زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر بیٹھے ہوئے فیصلہ صادر نہ کرے کیونکہ چلنے اور سوار ہونے کی حالت میں وہ فریقین کی باتوں پر غور و فکر نہ کر سکے گا۔

البتہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ تکیے کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے فیصلہ کرے کیونکہ تکیے سے ٹیک لگانا نظر و تامل میں حائل نہیں ہوتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بیٹھک کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرے، دونوں کو اپنے سامنے بٹھائے، کسی کو دائیں اور کسی کو بائیں نہ بٹھائے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو اس سے کسی ایک کو اپنی مجلس میں قرب بخشے گا۔ اسی طرح یہ بھی نہ کرے کہ ایک فریق کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں جانب بٹھائے کیونکہ دائیں کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کسی معاملے میں فریقین کے طور پر حضرت زیدؓ بن ثابت کی عدالت میں پیش ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے تکیہ لگا دیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تمہارا پہلا ظلم ہے اور آپؓ ان کے سامنے بیٹھ گئے۔ ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ التفات، گفتگو اور خلوت کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ برابری کا سلوک کرے، نہ تو کسی ایک کے سامنے مسکرائے اور نہ کسی ایک سے سرگوشی کرے اور نہ ہی ایک فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے فریق کو کسی چیز کا اشارہ کرے، نہ کسی ایک پر اپنی آواز کو بلند کرے اور نہ کسی ایک سے ایسی زبان میں گفتگو کرے جس سے دوسرا نابلد ہو اور نہ کسی ایک کے ساتھ اپنے گھر میں تنہائی میں بیٹھے اور نہ ہی کسی ایک فریق کی ضیافت کرے، ضروری ہے کہ وہ ان تمام امور میں دونوں فریقوں سے مساوی سلوک کرے۔ کیونکہ ان امور میں اگر اس نے یکساں سلوک نہ کیا تو اس سے دوسرے کا دل ٹوٹ جائے گا اور یہ قاضی پر تہمت کا موجب بھی بنے گا۔

ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان دو میں سے کسی ایک سے تحفہ قبول نہ کرے بشرطیکہ وہ تہمت کا باعث بنے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ تحفہ دینے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ ایسا شخص ہوگا جو اسے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی تحفے تحائف دیا کرتا تھا اور یا پھر یہ کہ وہ تحفے نہیں دیا کرتا تھا۔ سو اگر وہ پہلے تحفے نہیں دیا کرتا تھا تو یا تو وہ اس کا قرابت دار ہوگا یا پھر اجنبی۔ اگر وہ قرابت دار ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ تو اس قاضی کی عدالت میں نہیں ہے اور اگر مقدمہ ہے تو وہ اس کے تحفے کو قبول نہ کرے گا کیونکہ اس کے پیچھے تہمت ہے۔ اور اگر اس کا ان دنوں مقدمہ نہیں ہے تو اس سے تحفہ قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اگر وہ شخص اجنبی ہے تو اس سے تحفہ قبول نہ کیا جائے گا چاہے ان دنوں اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے یا نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا مقدمہ ان دنوں زیر سماعت ہے پھر تو یہ تحفہ رشوت کے معنی میں ہوگا اور اگر ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ عدالت میں زیر سماعت نہیں ہے تو ممکن ہے کل کو ایسا ہو جائے لہٰذا اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے اور اگر قبول کر لیا گیا ہو تو وہ بیت المال میں جمع کرا دیا جائے۔ یہ تو ہوا اس شخص کا معاملہ جو اس کے قاضی مقرر ہونے سے قبل تحفے تحائف نہ دیا کرتا تھا لیکن اگر وہ اس سے قبل بھی تحائف دیتا رہا ہو تو اگر ان دنوں اس کا مقدمہ زیر سماعت ہے تو اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے قاضی پر تہمت لگ جائے گی اور اگر سر دست اس کا کوئی مقدمہ زیر سماعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کا موجودہ تحفہ پہلے دیے گئے تحائف کے مثل یا ان سے کمتر ہے تو قبول کر لیا جائے گا اگر اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر سابقہ تحائف کے مقابلے میں بیشتر ہے تو زائد حصہ اسے لوٹا دیا جائے گا۔ اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے بیت المال میں جمع کرا دیا جائے گا۔ اگر اس نے سر دست قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو اور مقدمے کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اسے قبول کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعوت خاص کو قبول نہ کرے جس میں کہ پانچ یا (زیادہ سے زیادہ) دس افراد مدعو ہوں کیونکہ یہ تہمت سے مبرا نہیں ہے۔ البتہ اگر دعوت دینے والا آدمی اس کے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی اسے ایسی دعوتیں دیا کرتا تھا یا اس کی قاضی کے ساتھ قرابت داری ہو تو ایسے آدمی کی دعوت میں شریک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں تہمت لگنے کا خدشہ نہیں ہے بشرطیکہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت نہ ہو، اگر قاضی کے علم میں ہو کہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے تو وہ دعوت خاص میں شرکت نہ کرے گا اور جہاں تک دعوت عام کا تعلق ہے تو اگر تو یہ بدعت ہے مثلاً دعوت مبارزۃ (کسی مقابلے، مثلاً کتوں کی دوڑ وغیرہ) یا اسی طرز کی کوئی اور دعوت ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں شریک ہو کیونکہ ایسی دعوت میں شرکت غیر قاضی کے لئے بھی جائز نہیں ہے قاضی کے لئے تو بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہے اگر مسنون دعوت ہے جیسے ولیمہ یا ختنہ کی دعوت تو وہ اسے قبول کر لے گا کیونکہ یہ ایک مسنون چیز کا قبول کرنا ہے اور اس میں کوئی تہمت نہیں ہے۔

منجملہ ان آداب کے یہ ہے کہ وہ کسی فریق کو اس کی دلیل نہ سکھائے کیونکہ اس سے دوسرے فریق کی دل شکستگی ہوگی، نیز یہ کہ ایسا کرنا ایک فریق کی اعانت کرنے کے مترادف ہے اور اس سے تہمت کا لگنا بھی لازم ہے۔ البتہ یہ اس کو روا ہے کہ اگر ایک فریق مقدمہ بات کر رہا ہو تو وہ دوسرے کو چپ کرا دے تاکہ وہ اس کی بات کو سمجھ سکے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہ کو تلقین نہ کرے بلکہ وہ گواہی میں جو کچھ کہنا چاہتا ہے اسے کہنے دے، اگر از روئے شریعت اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ٹھہرے تو اسے قبول کرلے وگرنہ رَد کر دے، طرفین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کی یہی رائے ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی بھی شروع میں یہی رائے تھی مگر بعد ازاں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور یہ رائے اختیار کر لی کہ گواہ کو تلقین کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے، مثلاً یہ کہے کہ کیا تو اس امر کی شہادت دیتا ہے۔ ان کی اس رائے کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ مجلس عدالت کی ہیبت کی بنا پر گواہ کو انقباض لاحق ہو جائے جو اسے حجت قائم کرنے سے عاجز کر دے۔ ایسی صورت میں تلقین سے ایک حجت ثابتہ (پکی دلیل) کو قائم کرنے میں مدد ملے گی لہٰذا اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو تلقین کرنے سے قاضی پر الزام عائد ہوگا لہٰذا اس سے اجتناب کرے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہوں کے ساتھ دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے ذہن پریشان ہو جائیں گے اور ان کے لیے صحیح طریقے سے شہادت دینا ممکن نہ رہے گا۔ اگر گواہوں پر تہمت ہو تو اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ انہیں ادائے شہادت کے وقت الگ الگ کر دے اور ان سے پوچھے کہ یہ واقعہ کب اور کہاں وقوع پذیر ہوا۔ اگر ان کی گواہیوں میں ایسا اختلاف پایا جائے جو شہادت کو رَد کرنے کا موجب ہو تو وہ اسے رَد کر دے وگرنہ ایسا نہ کرے۔

قاضی جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ جنازہ میت کا مسلمانوں پر حق ہے لہٰذا سنت کو ادا کرنے سے اس پر تہمت نہ لگے گی، چنانچہ وہ اس میں شرکت کرے گا۔ اگر کئی جنازے بایں طور اکٹھے ہو جائیں کہ ان سب میں شریک ہونے سے وہ مسلمانوں کے امور کو انجام دینے سے قاصر ہو جائے تو اس کے شریک نہ ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ قضا فرض عین ہے جبکہ نماز جنازہ فرض کفائی۔ جب دونوں فرضوں کو بیک وقت انجام دینا مشکل ہو تو فرض عین کو انجام دینا اولیٰ ہے۔ وہ مریض کی عیادت بھی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی مسلمانوں کا مسلمانوں پر حق ہے اور

اس حق کو ادا کرنے سے وہ متہم نہ ہوگا۔

قاضی جب مجلس عدالت میں داخل ہو تو فریقین مقدمہ کو سلام کرے کہ یہ اسلام کی سنت ہے اور قاضی شریحؒ فریقین مقدمہ کو سلام کیا کرتے تھے، لیکن ایسے نہیں کہ ایک فریق کو چھوڑ کر صرف دوسرے فریق کو سلام کرے۔ اور یہ سلام کرنا کرسیٔ عدالت پر بیٹھنے سے قبل کی بات ہے، جب کرسی پر بیٹھ جائے تو پھر نہ تو وہ انہیں سلام کرے اور نہ وہ اسے سلام کریں قاضی اس لئے سلام نہ کرے کہ سُنت یہ ہے کہ کھڑا شخص بیٹھے شخص کو سلام کرے نہ یہ کہ بیٹھا ہوا کھڑے آدمی کو سلام کرے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ بیٹھا ہوگا اور دوسرے کھڑے ہوں گے اور ان کے سلام نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر انہوں نے اسے سلام کیا تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے کام میں مصروف ہے جو سلام کا جواب دینے سے زیادہ اہم اور عظیم ہے اور اس مصروفیت کی وجہ سے سلام کا جواب اس پر لازم نہیں۔ اسی طرح فقیہ ابو جعفر الہندوانی نے اس آدمی کے بارے میں ذکر کیا ہے جو قرآن پڑھ رہا ہو اور اس پر کوئی دوسرا شخص وارد ہو جائے، کہ اس کے لیے مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر وہ سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں۔ یہی حال مدرس کا ہے کہ جب وہ تدریس کے لیے بیٹھ جائے تو کسی کو مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر کوئی سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس کے لیے ضروری نہیں اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ امیر کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ جب بیٹھ جائے اور لوگ اس کی مجلس میں آئیں تو وہ اسے سلام کریں گے اور سنت یہی ہے، اگرچہ ہمارے زمانے کے سلاطین اسے پسند نہیں کرتے کہ انہیں سلام کیا جائے اور یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ وہ زیارت کے لئے بیٹھتے ہیں اور زائر کی عادت ہوتی ہے کہ وہ جس کی زیارت کو آتا ہے اسے سلام کرتا ہے۔ رہا قاضی سو وہ تو عبادت کے لئے بیٹھتا ہے نہ کہ زیارت کے لئے لہٰذا اسے سلام کرنا مسنون نہیں اور اگر وہ اسے سلام کریں تو اس کا جواب دینا اس کے لئے ضروری نہیں، لیکن اگر وہ جواب دے دے تو جائز ہے۔

گواہوں کا تزکیہ

آداب قضا میں سے ایک یہ ہے کہ قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے (تزکیہ کرے)، سوائے حدود اور قصاص کے مقدمات کے (ان مقدمات میں تو واجب ہے)، خواہ مدعیٰ علیہ نے ان پر عیب نہ بھی لگایا ہو اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے آداب میں شامل ہے۔ کیونکہ (ان مقدمات میں) فیصلہ گواہوں کی ظاہرہ عدالت (ثقاہت) کی بنیاد پر دیا جاتا ہے اور اگر ظاہرہ عدالت پر فیصلہ کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز ہے تو اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ حقیقی عدالت (تزکیہ کے بعد) کے ساتھ فیصلہ کرنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو گواہوں کا تزکیہ (چال چلن دریافت) کرنا قاضی کے واجبات میں سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر حدود و قصاص کے مقدمات کے سوا کسی اور مقدمے میں مدعیٰ علیہ قاضی کے سامنے گواہوں میں عیب ڈالے اور حدود و قصاص کے مقدمات میں خواہ مدعی علیہ گواہوں میں عیب ڈالے یا نہ ڈالے، گواہوں کا تزکیہ کرنا واجب ہے۔ قضاۃ سلف تو گواہوں کا حال ان کے اہل محلہ و بازار سے خود دریافت کیا کرتے تھے جبکہ گواہ عام آدمی ہوتا اور یہ پوچھ گچھ ایسے لوگوں سے کیا کرتے تھے جو سب سے زیادہ متقی پرہیزگار اور امانت دار ہوتے اور لوگوں کے ظاہری اور باطنی احوال سے سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والے ہوتے تھے۔ ہمارے زمانے میں قاضی گواہوں کی تعدیل (ثقاہت کے بارے میں پتہ کروانا) کے لئے اپنی سہولت کی خاطر آدمی مقرر کر دیتے ہیں کیونکہ قاضی

کے لئے یہ محال ہوگیا ہے کہ ہر ہر گواہ کے لئے معدّل (گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنے والا) تلاش کرے۔ چنانچہ انہوں نے معدل (تعدیل کرنے والا) مقرر کرنے کو مستحسن جانا ہے۔

تعدیل کی شرطیں

ہماری رائے میں تعدیل کی بھی کچھ شرائط ہیں، جن میں سے کچھ کا تعلق تو خود معدل (تعدیل کرنے والا) سے ہے اور کچھ کا تعدیل کے عمل سے ہے۔ پہلی قسم کی شرائط متعدد ہیں۔ ازانجملہ عقل، بلوغت اور اسلام ہیں۔ چنانچہ مجنون، بچے اور کافر کی تعدیل صحیح نہیں کیونکہ اگر تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے تو یہ لوگ تو اہل شہادت میں سے نہیں ہیں، لہٰذا اہل تزکیہ بھی نہیں ہوسکتے۔ اور اگر دینی معاملات میں معلومات مطلوب ہوں تو ان امور میں ان کی اطلاع قابل قبول نہیں کیونکہ اس صورت میں عدالت کا پایا جانا از بس ضروری ہے جبکہ ان لوگوں کی کوئی عدالت نہیں ہوتی۔ ایک شرط یہ ہے کہ معدّل صاحب عدالت ہو کیونکہ جو خود ہی عادل نہ ہو وہ دوسرے کی عدالت کیونکر معلوم کرسکے گا۔ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ شرط جواز نہیں بلکہ شرطِ فضیلت و کمال ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے مراد ایسے امر کی اطلاع ہے جو قاضی کے علم سے غائب ہے اور شہادت سے بھی یہی مراد ہوتی ہے لہٰذا اس کے لیے بھی اسی نصاب (مزکّیوں کی تعداد) کی شرط ہے جو شہادت کے لئے مقرر ہے (یعنی جیسے کم از کم دو گواہ ضرور ہونے چاہئیں اس طرح مزکّی بھی کم از کم دو ضرور ہوں)۔ شیخین کا استدلال یہ ہے کہ تزکیہ شہادت نہیں ہے جس کی دلیل یہ بات ہے کہ اس میں لفظِ شہادت کی شرط نہیں پائی جاتی (شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کہے کہ میں اس امر کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں، بدوں اس کے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی مگر مزکّی کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں شہادت یا گواہی دیتا ہوں کہ یہ گواہ ثقہ ہے۔ وہ صرف اتنا کہہ دے تو کافی ہے کہ گواہ ثقہ ہے۔)، لہٰذا تعداد کا لحاظ بھی غیر ضروری ہے کیونکہ جس میں لفظ شہادت استعمال کرنا شرط ہے (یعنی شہادت) اس کی تعداد کی شرط تو نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ اس لئے ان معاملات میں تعداد کا لحاظ لازم نہیں جو اس (نص میں مذکور یعنی شہادت) سے ہٹ کر ہوں۔

اسی اختلاف سے ترجمان Interpreter. اور حامل المنشور (فرماں بردار، ایلچی) کی تعداد کا مسئلہ نکلتا ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک تو تعداد (یعنی کم از کم دو ہونا) شرط نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔

اسی اختلاف سے مُعدّل (جو گواہ کی ثقاہت کے بارے میں بتائے) کے لئے حریت، بصارت اور حدّ قذف کا سزایاب نہ ہونے کی شرائط کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ شیخینؒ کے نزدیک تو مُعدّل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور نابینا، غلام اور حد قذف کے سزا یافتہ سے تزکیہ کرانا جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک معدّل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط ہے اس لیے ان کا تزکیہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تزکیہ شہادت ہے اس لئے تزکیہ کے لئے بھی وہی سب شرائط ہوں گی جو جملہ شہادتوں کے لئے مقرر ہیں۔ شیخینؒ کے نزدیک چونکہ تزکیہ شہادت نہیں ہے اس لئے اس میں شہادت کی شرائط ملحوظ نہیں رکھی جائیں گی، بدلیل مذکورہ۔

مرد ہونا بھی تزکیہ کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ کسی عورت کا تزکیہ کرنا جائز ہے جبکہ وہ ایسی عورت ہو جو اپنی ضروریات زندگی کے لئے (گھر سے) باہر نکلتی رہتی ہو، لوگوں سے اس کا میل جول ہو اور اس طرح ان کے

حالات سے واقف ہو۔ یہ اصل ظاہر الروایۃ[1] ہے۔ عورت کے تزکیہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کا تعلق دینی امور کے بارے میں اطلاع دینے کے باب سے ہے اور عورت کا شمار ان لوگوں میں ہے جو دینی امور میں اطلاع فراہم کرنے کے اہل ہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک عورت کا تزکیہ ان امور میں قابل قبول ہوگا جن امور میں اس کی شہادت قابلِ قبول ہوتی ہے، چنانچہ ان امور میں عورت کا تزکیہ جائز ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

بیٹا باپ کا اور باپ بیٹے کا تزکیہ کرے تو جائز ہے۔ اسی طرح ہر ذی رحم محرم (جس سے نکاح کرنا از روئے نسب حرام ہو) تزکیہ کرنے کا اہل ہے (مثلاً ماں بیٹے کا اور بھائی بہن کا تزکیہ کرسکتا ہے) کیونکہ تعدیل میں معدل (تعدیل کرنے والے) کا کچھ حق نہیں بلکہ یہ تو مدعی کا حق ہے لہٰذا اس سے تہمت کا لگنا لازم نہیں آتا۔ لیکن امام محمدؒ کے قول کی رو سے یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے اور باپ کی شہادت بیٹے کے لئے یا اس کے برعکس قبول نہیں کی جاتی۔

ایک شرط (تزکیہ کے جائز ہونے کی) یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والا خود مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرے) نہ ہو ورنہ تزکیہ معتبر نہ ہوگا۔ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ گواہوں کی ثقاہت (عدالت) کے بارے میں دریافت کرے۔ یہ مسئلہ، ماسوا حدود و قصاص کے دیگر تمام مقدمات کے باب میں، صاحبینؒ کے مذہب سے استنباط کیا گیا ہے (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف حدود و قصاص کے مقدمات میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی کے لیے ضروری ہے اور ان کے ماسوا دوسرے تمام مقدمات میں قاضی کے لئے ضروری نہیں کہ گواہوں کی ثقاہت دریافت کرے تاآنکہ مدعیٰ علیہ گواہوں پر عیب لگائے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک حدود و قصاص کے علاوہ بھی ہر مقدمے میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی پر واجب ہے، خواہ مدعیٰ علیہ ان پر عیب لگائے یا نہ لگائے) اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ کا حق نہیں بلکہ شریعت کا حق ہے اور شریعت کا حق اس (مدعیٰ علیہ) کی تعدیل سے ادا نہ ہوگا کیونکہ مدعی اور گواہوں کے نزدیک تو مدعیٰ علیہ اپنے انکار دعوی) میں جھوٹا ہے، لہٰذا اس کی تعدیل جائز نہیں۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ (یعنی مدعیٰ علیہ، Defendant.) کا حق ہے، سوائے حدود و قصاص کے معاملات کے اور انسان کے حق کا مطالبہ بدوں اس کی درخواست کیے نہیں کیا جاتا، لہٰذا جب تک مشہود علیہ گواہ پر عیب نہ لگائے اسکی درخواست متحقق نہیں ہوگی، اس لیے تزکیہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کتاب التزکیہ میں امام محمدؒ کے قول کی بنیاد پر مذکور ہے کہ اگر مشہود علیہ شاہد کے بارے میں کہہ دے کہ وہ عادل ہے تو یہ کافی نہ ہوگا جب تک کہ ایک اور شخص بھی اس کے ساتھ مل کر یہ نہ کہے۔ تو گویا امام محمدؒ سے دو قول منسوب ہوئے ایک قول کی رو سے تو اس کی تعدیل ہرگز معتبر

---

[1] مذہب حنفی کی تدوین زیادہ تر امام ابوحنیفہؒ کے ممتاز شاگرد امام محمدؒ نے کی ہے۔ جن کتابوں کی تدوین امام محمدؒ نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے ان کتابوں کو ظاہر الروایۃ یا مسائل اصول کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں انہیں النوادر یا کتب النوادر یا مسائل النوادر کا نام دیا جاتا ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ یہ ہیں، المبسوط، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر، اور الزیادات۔

نہ ہو گی جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ تب قابل قبول ہو گی جب کوئی اور شخص بھی اس سے مل جائے۔

دوسری شرط جس کا تعلق تعدیل کے عمل سے ہے یہ ہے کہ معدّل تعدیل میں کہے کہ وہ (گواہ) عادل اور مقبول الشہادت ہے اور اگر اس نے صرف یہ کہا کہ وہ عادل ہے اور اس کے علاوہ یہ نہ کہا کہ وہ مقبول الشہادت ہے تو اس کی تعدیل صحیح نہ ہو گی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ ایک انسان بذاتِ خود تو عادل ہو مگر مقبول الشہادت نہ ہو جیسے حد قذف کا ایسا سزا یاب جو تائب ہو کر نیکوکار بن گیا ہو اور دوسری مثال صالح غلام کی ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ گواہ عادل نہیں تو اس سے اس کی گواہی رد نہ کی جائے گی تا آنکہ وہ یہ نہ کہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اس لیے کہ غیر عادل یعنی فاسق کی شہادت اس وقت قبول کر لی جاتی ہے، جب چھان پھٹک کے بعد قاضی کو اس کی گواہی کے سچے ہونے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر قاضی اس کی بنیاد پر فیصلہ کر دے تو وہ لازم الاجرا ہو گا۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ معدّل پہلے خفیہ طریقے سے گواہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرے، اگر اس طریقے سے عادل پائے تو پھر اعلانیہ بھی اس کی تعدیل کرے اور اعلانیہ تعدیل کے وقت مزکّی، گواہ، مدعی اور مدعی علیہ سب اکٹھے ہوں اور اگر وہ اسے عادل نہ پائے تو (قاضی) مدعی سے کہے کہ اپنے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرے اور مسلمان کی پردہ پوشی کے جذبے کے تحت گواہ کے مجروح (غیر عادل) ہونے کا اظہار نہ کرے۔ صرف خفیہ تعدیل کافی نہیں ہے کہ اس میں فریب اور جھوٹ کا اندیشہ ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ گواہ کو عادل قرار دے جبکہ وہ مجروح ہو۔ یہ بات قاضی کے آداب میں سے ہے کہ خفیہ تزکیہ کے بعد علانیہ تزکیہ بھی کیا جائے۔

اگر دو معدل باہم اختلاف کریں یعنی ایک تو گواہ کو عادل قرار دے اور دوسرا مجروح تو قاضی ان دو کے علاوہ کسی اور کو بھی تزکیہ کرنے کے لیے کہے گا۔ اگر اس تیسرے معدل نے بھی گواہ کو عادل قرار دیا تو قاضی اسے عادل تسلیم کرے گا اور اگر تیسرے معدل نے اسے مجروح بتایا تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ ایک شخص کے مقابلے میں دو کی خبر قبول کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ حجت مطلقہ ہے اور اگر ان ہر دو کے ساتھ ایک ایک معدل اور مل گیا یعنی دو شخص اسے عادل بتائیں اور دوسرے دو مجروح تو قاضی گواہ کو مجروح قرار دے گا کیونکہ جارح حقیقت حال پر اعتماد کرتا ہے جبکہ معدل کی تعدیل ظاہر پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اپنی نیکی کو تو ظاہر کرتا ہے مگر فسق کو چھپاتا ہے سو جارح کی رائے کو قبول کرنا بہتر ہے اسی طرح اگر دو شخص تو اسے مجروح قرار دیں مگر تین یا چار یا اس سے بھی زیادہ اشخاص اسے عادل بتائیں تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ شہادت کے باب میں کثرت تعداد موجب ترجیح نہیں ہوتی۔

منجملہ آداب کے ایک یہ ہے کہ قاضی کے پاس اہل فقہ کی ایک جماعت بیٹھا کرے جن سے وہ مشورہ کرے اور جن احکام میں اسے واقفیت نہ ہو ان کے بارے میں ان سے مدد حاصل کرے اور اللہ سبحانہٗ نے اپنے رسول علیہ الصلاۃ والسلام کو اپنے اس ارشاد کے ذریعے مشاورت کی ترغیب دی ہے: وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ "اور معاملے میں ان سے مشورہ کرو" حالانکہ آپ پر تو وحی کا دروازہ بھی کھلا تھا تو دوسرے کسی شخص کو تو مشاورت کی ضرورت بدرجہ اولیٰ ٹھہری۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ مشورہ کرنے والا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام سیدنا ابو بکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما سے یہ فرمایا کرتے تھے، مشورہ دیا کرو۔

کیونکہ جس معاملے میں مجھ پر وحی نازل نہ ہوئی ہو اس میں میں تمہارے مانند ہوں" نیز اس لیے کہ حق کی جستجو میں مشاورت ممکنا اللہ عزوجل کی راہ میں اجتہاد کرنے کے باب سے ہے اس لیے یہ راہِ ہدایت تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی جنہوں نے ہماری راہ میں جہاد کیا تو ہم ان کی ضرور اپنے راستوں کی طرف راہنمائی کریں گے۔ مناسب یہ ہے کہ قاضی کے ساتھ ایسے لوگ بیٹھا کریں جو دین اور امانت کے معاملے میں ثقہ ہوں تاکہ ان کے علم میں جو حق اور صائب بات ہو اسے قاضی کو بتانے میں بخل سے کام نہ لیں بلکہ جب ان سے مشورہ لیا جائے تو اس کی راہنمائی کریں۔ یہ مناسب نہیں کہ لوگوں کی موجودگی میں وہ ان سے مشورہ کرے کیونکہ اس سے مجلس عدالت کی ہیبت جاتی رہے گی اور لوگ اس پر جاہل ہونے کا الزام لگائیں گے، مناسب یہ ہے کہ پہلے لوگوں کو مجلسِ عدالت سے الگ کر دے اور پھر ان سے مشورہ کرے یا کاغذ کے ایک ٹکڑے پر لکھ کر انہیں دیدے یا پھر ان سے ایسی زبان میں بات کرے جسے فریقین مقدمہ نہ سمجھتے ہوں۔ لیکن یہ سب کچھ اس صورت میں جائز ہے جب کہ ان کو اپنے پاس بٹھانا قاضی کے کام میں رکاوٹ نہ پیدا کرے اور ان کی موجودگی سے اسکی طبیعت میں انقباض پیدا نہ ہو اور بات کرنے سے وہ قاصر نہ ہو ورنہ وہ انکو اپنے پاس نہ بٹھائے، اس دوسری صورت میں اگر کسی مقدمے کے حکم کے بارے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ ان کی طرف آدمی بھیج کر ان سے مشورہ طلب کر لے۔

ازانجملہ یہ ہے کہ اس کا ایک سپاہی ہو، جسے ہمارے (مصنّف کے) ملک میں عام طور پر صاحب المجلس کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ قاضی کے سر پر کھڑا رہے تاکہ مجلس کو باوقار بنا سکے اور اس کے ہاتھ میں چابک (سوط) ہو جس سے منافق کو درست اور مومن کو تنبیہ کرے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ میں چابک رکھتے تھے جس سے وہ مومن کو تنبیہ کرتے اور منافق کی اصلاح فرماتے۔ سیدنا ابوبکر رضی اللہ بھی ہاتھ میں چابک رکھا کرتے تھے اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ہاتھ میں کوڑا (درّۃ) رکھنا شروع کر دیا۔

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے کچھ معاونین ہوں جو مدعیٰ علیہ کو لا کر پیش کریں، اور اس کے سامنے ایسے بیٹھیں کہ اس سے اس کی تعظیم ہو تاکہ مجلس عدالت کی ہیبت اور وقار قائم ہو اور سرکش کو حق وانصاف کا مطیع بنایا جا سکے۔ یہ ہمارے (مصنف کے) زمانے کی باتیں ہیں، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تو ایسی چیزوں کی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ وہ تو ان چیزوں کے بغیر ہی امراء اور قضاۃ کو تعظیم وتکریم کی نظر سے دیکھتے تھے، ان سے خوف کھاتے تھے اور حق کے مطیع تھے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ، مسجد میں عدالتی امور سرانجام دیتے تھے، جب اس سے فارغ ہوتے تو چت لیٹ جاتے اور سر کے نیچے تکیے کے طور پر کنکریاں رکھ لیتے، اس سے ان کی شان وشوکت میں کچھ کمی واقع نہ ہوتی تھی۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپؓ نے ایک قمیص پہنی، اس کی آستینیں آپ کی انگلیوں سے بھی باہر تھیں سو آپؓ نے ایک بڑی چھری منگوائی اور اس سے وہ بڑھی ہوئی آستینیں کاٹ دیں آپ نے کئی دن تک انہیں دوبارہ نہ سلوایا اور ان کے کنارے لٹکتے رہتے تھے مگر لوگ ان سے غایت درجہ ہیبت کھاتے تھے۔ آج کل تو زمانہ خراب ہو گیا ہے اور لوگ بدل گئے ہیں، علم اور اہل علم بے وقعت ہیں اس لئے ایسے (مجلس عدالت میں سپاہی وغیرہ رکھنے کے) اقدامات کی ضرورت لاحق ہو گئی تاکہ یہ احیائے حق اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے کا ذریعہ بنیں۔

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کا ایک ترجمان ہو کیونکہ اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ مجلس عدالت میں مدعی، مدعیٰ علیہ یا گواہوں میں سے کوئی ایسا شخص پیش ہو جس کی زبان قاضی نہ جانتا ہو۔ ترجمان کی تعداد اور اس کے اوصاف کے مسئلے پر ائمہ ثلاثہ میں اسی طرح اتفاق اور اختلاف ہے جیسے کہ مزکی کی تعداد اور اوصاف کے کے بارے میں ہے، جس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

کاتب کا تقرر

ازاں جملہ یہ ہے کہ اس کا ایک کاتب (آج کل سٹینو ٹائپسٹ) ہو کیونکہ اسے دعاوی، شہادتوں اور اقرارات کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے انہیں حفظ کر لینا ممکن نہیں، لہٰذا کتابت تو ناگزیر ہے لیکن اگر قاضی خود ہی سب کچھ لکھے تو یہ اس پر بہت شاق ہوگا، لہٰذا اسے ایک کاتب کی ضرورت ہوگی جو اس کی اعانت کرے۔ کاتب کے لیے ضروری ہے کہ وہ پاکباز اور صالح ہو، اہل شہادت میں سے ہو اور فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ پاکبازی اور صالح ہونے کی صفات اس لیے ضروری ہیں کہ کتابت کا تعلق باب امانت سے ہے اور امانت کی ادائیگی تو پاکباز اور صالح آدمی ہی کر سکتا ہے۔ اہلیتِ شہادت کی صفت اس لئے کہ قاضی کو بسا اوقات اس کی شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ کی معرفت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسے فریقین کی باتوں کو قلمبند کرنے میں اختصار و حذف سے کام لینا پڑتا ہے اور ایک زبان سے دوسری زبان میں نقل کرنا پڑتا ہے اور اس کی قدرت صرف اسی کو ہو سکتی ہے جو فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ اگر وہ فقیہ نہ ہو تو اسے چاہیئے کہ فریقین کی باتوں کو جیسے سُنے من وعن ویسے ہی لکھ دے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اس اس کی کمی بیشی سے وہ حق واجب ہو جائے جو واجب نہ تھا اور جو حق واجب ہو وہ ساقط نہ ہو جائے کیونکہ غیر فقیہ باتوں کی تشریح کرنے کا تصرف کرے گا تو اس سے ایسا ہو جانا لازمی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ کاتب ایسی جگہ بیٹھے جہاں سے یہ دیکھا جا سکے کہ وہ کیا لکھتا اور کرتا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرین احتیاط ہے۔ پھر، جیسا کہ ہمارے ملک کا رواج ہے کہ جوابی دعویٰ (Cross claim.) پہلے لکھا جاتا ہے، مدعی کا دعویٰ تحریر کر دے اور تاریخ کی جگہ خالی چھوڑ دے اس امکان کے پیش نظر کہ (جوابی) دعویٰ وقت کتابت کے بعد آئے۔ جوابِ دعویٰ (Defence.) کی جگہ بھی خالی چھوڑ دے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ مدعیٰ علیہ اقرار کرے گا یا انکار۔ اگر مدعی کے گواہ ہوں تو ان کے نام لکھ لے اور ہر دو گواہوں کے درمیان جگہ خالی چھوڑ دے تاکہ تاریخ، مدعی علیہ کا جواب اور گواہوں کی گواہی قاضی خود لکھے۔ اس کے بعد کاتب تحریر کردہ کاغذوں کو تہہ کر کے ان پر مہر لگا دے اور اس کی پشت پر لکھے فلاں فلاں کا دعویٰ بنام فلاں ابن فلاں، در فلاں مہینہ و فلاں سال اور پھر اسے دستاویزات کے صندوق (آج کل سٹیل کی الماری) میں رکھ دے اور مناسب یہ ہے کہ ہر مہینے کے مقدمات کے لیے ایک علیحدہ صندوق ہو تاکہ ہر مقدمے کے کاغذات اس کی نظر کے سامنے رہیں۔ پھر قاضی اسی مہینے میں گواہوں کے نام ایک کارڈ پر خود لکھے یا اپنے سامنے خط لکھوائے اور وہ کارڈ یا خط معدل کو خفیہ طریقے سے بھیج دے، ایسے کارڈ یا خط کو ہمارے ملک میں مستورہ .Confidential کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ افضل یہ ہے کہ دو معدلوں کو بھیجے اور اگر ایک معدل کو بھیجے گا تو اس پر ائمہ ثلاثہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں واللہ سبحانہٗ اعلم۔

مقدمات کی ترتیب سماعت

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعویداروں کی (سماعت میں) تقدیم و تاخیر ان کی آمد کی ترتیب کے مطابق ہو جو پہلے آئے وہ

پہلے پائے The first comes first goes نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی کے مطابق کہ اسے تقدیم دینا مباح ہے جو قاضی کے پاس پہلے آئے اگر قاضی پر ان کا حال مشتبہ ہو (یہ پتا نہ چلے کہ کون پہلے آیا اور کون بعد میں یہ صورت زبانی نالشوں میں پیش آ سکتی ہے) تو قرعہ اندازی کرے۔ تو جس کے نام کا قرعہ نکل آئے اسے تقدیم دی جائے، مگر پر دیسی اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی پر دیسی کا مقامی شخص کے خلاف مقدمہ ہو یا مقدمے کے دونوں فریق ہی پر دیسی ہوں یا کسی مقامی شخص کا کسی پر دیسی کے خلاف مقدمہ ہو تو وہ مقامی شخص کے مقابلے میں پر دیسی کی پہلے سماعت کرے، کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ پر دیسی کو مقدم رکھو کیونکہ اگر تم اس کی طرف نظر التفات نہ کرو گے تو وہ چلا جائے گا اور اس کا حق ضائع ہو جائے گا اور اس ضیاع کی ذمے داری تم پر عائد ہو گی۔ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پر دیسی کو مقدم رکھنے کی ترغیب دلائی ہے اور اس میں جو حکمت ہے اس سے آگاہ کیا ہے۔ چونکہ وہ انتظار نہیں کر سکتا اس لئے اس کے مقدمے کی سماعت میں تاخیر سے اس کا حق تلف ہو جائے گا۔ البتہ اگر پر دیسی کثیر التعداد ہوں اور ان کی تقدیم سے قاضی کی توجہ کا اہل شہر سے ہٹ جانے کا خدشہ ہو تو وہ انہیں اہل شہر کے ساتھ شامل کرلے کیونکہ اس صورت میں انہیں مقدم رکھنے سے اہل شہر کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح گواہ کو غیر گواہ پر اولیت دینا بھی ضروری ہے کیونکہ گواہ کا احترام واجب ہے چنانچہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے، "گواہ کا احترام کرو کیونکہ ان کے ذریعے اللہ حقوق کو زندہ کرتا ہے۔" انہیں عدالت کے دروازے پر روکے رکھنا تقاضائے احترام کے منافی بات ہے۔ یہ تو ہے گواہ کے ایک ہونے کی صورت میں اور اگر کئی گواہ ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔

مناسب یہ ہو گا کہ تقدیم کا معاملہ مردوں اور عورتوں کے لئے الگ الگ طے کیا جائے کیونکہ دونوں کو ملا دینے میں فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور اگر قاضی کے خیال میں یہ مناسب ہو کہ چونکہ مقدمات کی کثرت ہے اس لیے عورتوں کے لئے ایک دن مخصوص کر دے تو اسے چاہیے کہ ایسا کرلے کیونکہ ان کے لئے الگ سے ایک دن مخصوص کر دینا، ان کے حق میں زیادہ باپردہ ہے۔

از انجملہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو طویل اجلاسوں سے تھکائے نہیں کیونکہ اسے دلائل پر غور و تامل کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے اجلاسوں سے غور و تامل میں خلل واقع ہو گا لہٰذا اس کے لئے طویل اجلاس مناسب نہیں، صبح و شام ایک ایک اجلاس ہی کافی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ دلائل پر نظر و تامل میں کوئی حرج واقع نہ ہو۔

اگر اس کے پاس تنازعہ کرنے والے دو شخص آئیں تو کیا وہ مدعی سے اس کے دعوے کی بابت دریافت کرے؟ (امام محمدؒ کی الجامع الصغیر کے باب) ادب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ دریافت کرے جبکہ (امام محمدؒ کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے کہ وہ دریافت نہ کرے۔ اسی طرح اگر مدعی صحیح دعویٰ کرے تو کیا قاضی مدعیٰ علیہ سے اس کے فریق مخالف کے دعوے کے بارے میں سوال کرے۔ آداب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ سوال کرے، جبکہ الزیادات میں لکھا ہے کہ وہ سوال نہ کرے جب تک کہ مدعی قاضی سے نہ کہے کہ اس سے میرے دعوے کے جواب کے بارے میں پوچھیے گا۔ الزیادات میں مذکور مسئلے کی توجیہ یہ ہے کہ دعوے کے بارے میں سوال کرنا جھگڑا کھڑا کرنے کے مترادف ہے جبکہ قاضی کا کام جھگڑا کھڑا کرنا نہیں ہے۔ اور الجامع (الصغیر) میں جو رائے دی گئی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس بات کا امکان ہے کہ کسی فریق مقدمہ پر مجلس عدالت کی ہیبت طاری ہو جائے اور جب تک قاضی نہ پوچھے وہ بولنے سے قاصر رہے لہٰذا قاضی کو چاہیے کہ اس کے

دعوے کے بارے میں پوچھ لے۔

ازاں جملہ یہ ہے کہ مدعی کے شہادتیں قائم کر چکنے کے بعد اگر مدعی علیہ دفع دعویٰ Rebuttal کا دعویٰ کرے اور کہے میرے حق میں حاضر گواہ موجود ہیں (یعنی گواہ اس شہر میں موجود ہوں cross claim. نہ کہ عدالت میں) تو قاضی کو چاہیئے کہ اسے پھر مہلت دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب السیاستہ میں فرمایا : "مدعی کے لیے ایک میعاد مقرر کر دو" اور اس سے آپ کی مراد مدعی الدفع (دفع دعویٰ کا مدعی ہے)۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اگر وہ عاجز رہے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر وہ اسے مہلت نہ دے اور مدعی کے ثبوت پر ہی فیصلہ جاری کر دے تو ممکن ہے کہ کل کو اسے اپنا فیصلہ توڑنا پڑے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ بعد میں وہ دفع دعویٰ کے لئے دعویٰ دائر کر دے لہٰذا مہلت دے دینے سے وہ اپنا فیصلہ توڑنے سے محفوظ رہے گا پھر یہ (مہلت) قاضی کی صوابدید پر ہے کہ چاہے تو اختتام مجلس تک مؤخر کر دے، چاہے تو اگلے دن تک یا اس سے اگلے دن تک مگر اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، کیونکہ حق اس پر واضح ہو گیا ہے، لہٰذا اس سے زیادہ تاخیر کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اور اگر مدعی علیہ غیر حاضر گواہ کی شہادت دلوائے (یعنی شہادت علی الشہادت) تو قاضی اس کی طرف التفات نہ کرے اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے۔

قاضی کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ عدالتی کارروائی کے لیے مشہور ترین مجلس میں بیٹھے تاکہ لوگوں کو آسانی رہے۔

کیا قاضی مسجد میں عدالتی کارروائی کر سکتا ہے؟ ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ وہ مسجد میں عدالتی کارروائی نہیں کر سکتا بلکہ اپنے گھر میں کر سکتا ہے۔ ان کی رائے کی بناء یہ ہے کہ قاضی کی عدالت میں مشرک، حائضہ عورت، نفساء، جنب سبھی پیش ہوتے ہیں اور دو متخاصم، فریقوں کے درمیان لغو، بے ہودہ اور جھوٹی باتیں بھی ہوتی ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک تو بہر حال جھوٹا ہوتا ہے اور مسجد کو اس سب کچھ سے پاک رکھنا واجب ہے۔ ہمارے (احناف کے) موقف کی بناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید پر قائم ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں عدالتی کارروائی کیا کرتے تھے اور اسی طرح خلفائے راشدین، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم بھی عدالتی کارروائی کے لیے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے۔ ان کی اقتداء واجب ہے۔

قاضی فریقین مقدمہ کو اگر صلح (Compromise.) کی غرض سے لوٹا دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ ان سے صلح کر لینے کی اسے توقع ہو۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالصُّلْحُ خَيْرٌ یعنی اور صلح بہتر ہے۔ سو صلح کی طرف لوٹانا خیر کی طرف لوٹانا ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے "متخاصم افراد کو لوٹاتے رہو تا آنکہ وہ آپس میں صلح کر لیں" اس میں شک نہیں کہ عدالتی فیصلہ ان کے اندر باہمی بغض وعناد کا باعث بنتا ہے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضیوں کو ترغیب دی تھی کہ وہ فریقین کو صلح کی طرف لوٹا دیں اور اس میں جو حکمت پوشیدہ ہے اس سے بھی آگاہ کر دیا اور وہ یہ ہے کہ بغض وعناد پیدا ہوئے بغیر مقصود (تنازع کا خاتمہ) حاصل کر لیا جائے۔ لیکن وہ انہیں ایک یا دو سے زیادہ مرتبہ نہ لوٹائے، اس طرح وہ صلح کر لیں وگرنہ وہ شریعت کے مطابق فیصلہ جاری کر دے۔ اور اگر اسے ان سے صلح کی امید نہ ہو تو پھر نہ لوٹائے اور عدالتی فیصلہ جاری کر

دے کیونکہ اس صورت میں انہیں لوٹانے سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

قاضی کی روزی

رہا یہ مسئلہ کہ کیا قاضی روزی وصول کرے تو اگر وہ مفلس ہے تو اسے جائز ہے کہ روزی وصول کرے کیونکہ وہ مسلمانوں کی خدمت سرانجام دیتا ہے گذارے (ضروری نان ونفقہ) سے معذ نہیں اور اس کا کوئی اور ذریعۂ روزی ہے نہیں لہٰذا اس کی روزی بیت المال سے فراہم کی جائے گی مگر یہ اس کے کام کی اجرت نہ ہو۔ امام کو چاہیے کہ وہ اس کے اور اس کے اہل و عیال کے معاملے میں فراخدلی سے کام لے تاکہ وہ لوگوں کے مال و دولت میں طمع نہ کرے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان کے لئے چار سو درہم سالانہ روزی مقرر فرمائی تھی اور روایت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بیت المال سے ۲$\frac{1}{3}$ یا ۲$\frac{2}{3}$ درہم یومیہ روزینہ مقرر کیا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی بیت المال سے اتنا ہی روزینہ مقرر تھا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے لیے (ان کے زمانہ خلافت میں) ایک پیالہ ثرید (شوربے میں بھگوئی ہوئی روٹی) یومیہ مقرر تھا۔ اور سیدنا عمر رض نے قاضی شریحؒ کی روزی مقرر کی تھی اور روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان (قاضی شریحؒ) کے لیے پانچ سو درہم ماہانہ کا رزق مقرر کیا تھا۔ اگر قاضی مال دار ہو اس صورت میں روزی وصول کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو اس کے لیے روزی وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ تو ضرورت کے تحت جائز ہے جبکہ اسے کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض کی رائے میں روزی وصول کرنا نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے جائز اس بناء پر ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی خدمت پر مامور ہے سو اس کا گذارہ ان کے ذمے ہے، لیکن اجرت کے طور پر نہیں۔ وصول کرنے کو افضلیت اس بناء پر حاصل ہے کہ اسے تو اگرچہ بیت المال سے روزی کی ضرورت نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ اس کے جانشین کو اس کی احتیاج ہو جبکہ روزی وصول نہ کرنا رسم اور دستور بن چکا ہو، اس لیے وصول کر لینے کی عادت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سلاطین قاضیوں کے رزق کو ناحق دبا لینے سے باز رہیں گے بالخصوص ہمارے (مصنف کے) زمانے کے سلاطین چنانچہ مال دار قاضی کے روزی وصول نہ کرنے سے دوسرے کی حق تلفی ہوگی۔ لہٰذا وصول کر لینا ہی افضل ہے۔

قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تاآنکہ امام (حکمران جو قاضی کا تقرر کرتا ہے) نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ اس کا اختیار کسی کا تفویض کردہ ہے اس لیے جس قدر اختیار اسے سونپا گیا ہے وہ اسی کا مالک ہے۔ اس معاملے میں اس کی حیثیت وکیل (قائم مقام) کی سی ہے اگر وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تو اس کے نائب کے فیصلے اس کی منظوری پر موقوف ہوں گے۔ اس معاملے میں وہ بمنزلہ وکیل خاص (ایسا وکیل جس پر مؤکل کی طرف سے پابندی لگائی گئی ہو یعنی اس کا دائرہ کار محدود و متعین ہو۔ اس کے مقابلے میں وکیل مطلق یا وکیل عام ہوتا ہے) کے ہے کہ جب وہ کسی دوسرے کو وکیل (یعنی اپنا نائب) بنائے تو وہ نائب وکیل جیسے تصرف کرتا ہے (ویسے ہی نائب قاضی کرے گا) اور اگر امام نے اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت دے رکھی ہو تو پھر اسے اس کا اختیار ہے جیسے کہ وکیل عام کو ہوتا ہے۔ قاضی کے آداب اور قاضی کو جن امور کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اس بارے میں اور بہت سی باتیں ہیں۔ اس موضوع پر ان شاء اللہ ایک مستقل کتاب لکھی جائے گی۔

فیصلوں پر نظر ثانی

جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ دوسرے قاضی کی عدالت میں برائے نظر ثانی پیش ہونے والے پہلے قاضی کے کونسے فیصلے لازم الاجرا اور کون سے قابل تنسیخ ہوتے ہیں تو اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے ، وباللہ التوفیق ، کہ پہلے قاضی کا فیصلہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ' یا تو وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہوگا کہ جس کے بارے میں الکتاب العزیز (قرآن حکیم) کی نص مفسر یا حدیث متواتر موجود ہے یا اجماع پایا جاتا ہے ۔ اور یا پھر وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہے جس میں ظواہر النصوص اور قیاس سے اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے ۔ اگر تو فیصلہ ایسے مقدمے کے بارے میں ہے کہ جس کے متعلق قرآن حکیم کی نص مفسر یا حدیث متواتر یا اجماع موجود ہے اور پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے موافق ہے تو فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اس کی تنسیخ جائز نہیں کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر صحیح ہے ' اگر پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اسے رد کر دے گا ، کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر باطل ہے اگر فیصلہ کسی اجتہادی مسئلے سے متعلق ہے تو دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ' یا تو اس کے مجتہد فیہ (جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے) ہونے پر اجماع ہوگا یا اختلاف ' اگر تو اس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد فیہ محکوم بہ (وہ چیز جو حاکم نے محکوم علیہ پر لازم قرار دی ہو ' قضاء الالزام میں مدعی کے حق کا ادا کرنا اور قضاء الترک میں مدعی کا جھگڑے سے باز آجانا اور اسے ترک کرنا) ہے یا خود فیصلہ ۔ اگر تو مجتہد فیہ محکوم بہ ہے اور اسے نظر ثانی کے لیے دوسرے قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے منسوخ نہیں کر سکتا بلکہ اسے نافذ کرے گا کیونکہ اس فیصلے کی صحت پر اجماع ہے ' بوجہ اس معروف اصول کے کہ مجتہد فیہ مسئلے میں قاضی کو بالاجماع اختیار ہے کہ جس فقیہ کی رائے کی طرف بھی اس کا اجتہاد مائل ہو اسی کے مطابق فیصلہ صادر کر دے لہٰذا اس کے فیصلے کی صحت پر سب کا اجماع ٹھہرا چنانچہ اگر دوسرا قاضی اس فیصلے کو توڑتا ہے تو گویا اپنی رائے پر عمل کرتے ہوئے توڑے گا اور اس رائے کے صحیح ہونے پر لوگوں کو اختلاف ہے (کیونکہ وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور اس بارے میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں ایک کے نزدیک وہ رائے صحیح ہے تو دوسرے کے نزدیک غلط ہے) اور یہ جائز نہیں کہ ایسے فیصلے کو جو بالاجماع صحیح ہے ایسی رائے سے توڑا جائے جس کی صحت کے بارے اختلاف پایا جاتا ہے ۔ دوسرے اس لیے کہ دوسرے قاضی کی دلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے اور پہلے قاضی کے فیصلے کی صحت قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ ہے کسی بھی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے جواز پر اجماع (اور اجماع کا شمار قطعی دلائل میں ہے) لہٰذا یہ جائز نہیں کہ دلیل قطعی کی بناء پر کیے جانے والے فیصلے کو مشتبہ دلیل سے توڑا جائے ۔ نیز اس لیے کہ مبنی بر اجتہاد فیصلے کو لازم الاجراء قرار دینے اور اس کی تنسیخ کے عدم جواز کا قول از روئے ضرورت لازم العمل ہے ۔ وہ یوں کہ اگر اس کی تنسیخ کی اجازت دیدی جائے تو اسے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں نظر ثانی کے لیے پیش کر دیا جائے گا جس کی رائے پہلے قاضی کی رائے سے مختلف ہو سو وہ اسے توڑ دے گا

اور پھر مدعی اسے کسی ایسے قاضی کی عدالت میں لے جائے گا جس کی رائے اس دوسرے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو وہ اس کی تنسیخ کو منسوخ کر دے گا اور پہلے قاضی کا فیصلہ بحال کر دے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جھگڑا اور مقدمے بازی کبھی ختم نہ ہو پائیں گے اور مقدمہ بازی فساد (دشمنی اور خون خرابے) کا باعث ہوتی ہے اور جو چیز فساد کا باعث بنے وہ (خود بھی) فساد ہے۔ اندریں صورت اگر دوسرا قاضی فیصلے کو رد کر دے اور پھر تیسرے قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلے کو باطل قرار دیدے کیونکہ پہلے قاضی کا فیصلہ صحیح ہے اور دوسرے قاضی کا فیصلے کو منسوخ کر دینے کا فیصلہ باطل ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب قاضی اول اہل عدل (اسلامی مملکت) کا قاضی ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) کا قاضی ہو اور اس کے فیصلے نظر ثانی کی غرض سے اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیے جائیں مثلاً اس طرح کہ اہل عدل اس علاقے پر قابض ہو جائیں جو پہلے خوارج کے تسلط میں تھا، پھر خوارج کے قاضی کے فیصلے اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیے جائیں تو ان میں سے کوئی ایک فیصلہ بھی نافذ نہ کیا جائے گا بلکہ وہ ان سب کو نفرت اور غیظ و غضب کے اظہار کے ساتھ منسوخ کر دے گا خواہ وہ سب (اہل بغاوت) قضا اور شہادت کی اہلیت رکھتے ہوں، یہ اس لیے ہے تاکہ وہ بغاوت و سرکشی سے باز آجائیں۔

اور اگر خود فیصلہ مجتہد فیہ ہو، مثلاً آزاد (حر) کے خلاف حجر (جائیداد میں اپنی مرضی سے تصرف کرنے کی ممانعت) کا فیصلہ یا غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ، تو آیا اس صورت میں تنسیخ فیصلہ جائز ہے یا نہیں، اس صورت میں دوسرے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کا اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ منسوخ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی اول کے فیصلے کی صحت پر اجماع نہیں ہے بلکہ بعض اسے صحیح مانتے ہیں اور بعض باطل چنانچہ اس کی صحت متفق علیہ نہیں لہٰذا اسے (صحت کے اعتبار سے) اسی حیثیت کے کسی فیصلے سے منسوخ کیا جا سکتا ہے۔ محکوم بہ والے مسئلے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ محکوم بہ کے مجتہد فیہ ہونے کی صورت میں فیصلے کی صحت سب کے قول سے ثابت ہے سو وہ متفق علیہ ہے اس لیے بعض کی رائے سے اسے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی توجیہ یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جب کوئی مسئلہ اختلافی ہوتا ہے تو قاضی اپنے فیصلے سے دو اختلافوں میں سے ایک کو ختم کر کے اسے متفق علیہ صحت والے فیصلے کے ذریعے متفق علیہ حکم بنا دیتا ہے اور جب خود فیصلہ ہی مختلف فیہ ہو تو اس صورت میں اختلاف کے ساتھ اختلاف کو رفع کرنا صحیح ہے۔

یہ تو تھی ایسے قضیے کے فیصلے کی بحث جس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع تھا۔ اور جب فیصلے کا تعلق ایسے قضیے سے ہو جس کے مجتہد فیہ ہونے پر بھی اختلاف ہو مثلاً ام الولد (ایسی لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو) کی فروخت، تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے نزدیک تو ایسا فیصلہ نافذ ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس لیے مجتہد فیہ مسئلہ ہے کہ ام الولد کی فروخت کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی رائے میں یہ اس لیے لازم النفاذ نہیں کہ بعد ازاں صحابہ کا اس امر پر اتفاق رائے ہو گیا تھا کہ اس کی فروخت جائز نہیں، سو اس طرح یہ مجتہد فیہ کی قسم سے خارج ہو گیا۔ (ان تینوں ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ) آیا بعد میں ہونے والا اجماع سابقہ اختلاف کو رفع کر دیتا ہے یا نہیں، شیخینؒ کی رائے میں رفع نہیں کرتا جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں رفع کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس قضیے کے مجتہد فیہ ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر تو دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ ہے

تو وہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے گا اور اسے منسوخ نہ کرے گا جیسا کہ ہم تمام متفق علیہ مجتہد فیہ قضیوں کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں، اور اگر دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ کی فہرست سے خارج ہو کر متفق علیہ بن چکا ہے تو وہ اسے نافذ نہ کرے گا بلکہ منسوخ کر دے گا، کیونکہ اس کے مسلک کی رُو سے قاضی اوّل کا فیصلہ اجماع کیخلاف صادر ہوا ہے، لہٰذا باطل ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مجتہد فیہ مسائل کی ایک اور لحاظ سے قسم بندی بھی کی ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو قاضی اول کا اجتہاد ناپسندیدہ اور قبیح ہے تو قاضی ثانی کے لیے جائز ہے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو توڑ دے، لیکن یہ رائے محل نظر ہے کیونکہ اگر اس کا مجتہد فیہ ہونا صحیح ہے تو پھر دو مجتہدوں کے درمیان تفریق کی کوئی حیثیت نہیں۔ ہم پہلے جو دلائل دے چکے ہیں ان کی رُو سے یہ تفریق لازم نہیں آتی۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ قاضی ثانی کو قاضی اوّل کا فیصلہ منسوخ کرنے کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ قاضی اول کا فیصلہ محلِ اجتہاد کو ہٹا دینے والا ہے (یعنی اختلافی مسئلے میں قاضی کے فیصلے سے مسئلے کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور وہ مسئلہ اس مقدمے کی نسبت سے اجتہادی نہیں رہ جاتا جس کا فیصلہ قاضی نے کیا ہے)۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلّت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا

عدالتی فیصلے سے کونسی چیز حلال ہو جاتی ہے اور کونسی نہیں ہوتی تو اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ دو گواہوں کی جھوٹی شہادت پر ہونے والا عدالتی فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام معاملات میں مفید حلت ہوتا ہے جن کے انشاء (To originate. کوئی سبب یا عقد قائم کرنا یا توڑنا؛ انعقاد؛ مثلاً بیع یا نکاح کا عقد قائم کرنا) کی قاضی کو ولایت (اختیار) حاصل ہے۔ اور جن معاملات کے انشاء کی قاضی کو قطعاً ولایت حاصل نہیں ان میں عدالتی فیصلہ مفید حلت نہیں ہوتا، اس پر اجماع ہے۔ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی بھی معاملے میں عدالتی فیصلہ (جو جھوٹی شہادت پر ہوا ہو) مفید حلت نہیں ہوتا۔

ہماری رائے میں اس مسئلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی دو گواہوں پر فیصلہ جاری کر دے اور بعد ازاں پتا چلے کہ گواہ جھوٹے تھے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو قاضی کا فیصلہ عقد (مثلاً بیع، نکاح) یا فسخ عقد (خلع، طلاق وغیرہ) سے متعلق ہو گا اور یا پھر ملکِ مرسل (بغیر کسی سبب کے ملکیت؛ ملک مطلق) کے بارے میں ہو گا۔ اگر تو اس کا فیصلہ عقد یا فسخ عقد کی بابت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفید حلت ہو گا جبکہ مذکورہ تین ائمہ کے نزدیک نہیں ہو گا۔ اس مسئلے کی دوسری شکل یہ ہے کہ عقد یا فسخ عقد کا فیصلہ جو جھوٹی گواہیوں پر ہوا ہو ظاہرہ طور پر نافذ ہو گا یا باطنی طور پر (یعنی عنداللہ)؟ اس مسئلے میں ائمہ میں اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم (سطور بالا) میں کر چکے ہیں۔ اگر جھوٹی شہادتوں پر جاری ہونے والا فیصلہ ملک مرسل سے متعلق ہو تو وہ باطنی طور پر نافذ نہ ہو گا، اس پر اجماع ہے۔

توضیحی مثالیں، اگر کوئی شخص کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے (یعنی وہ اس کی منکوحہ بیوی ہے) اور وہ عورت اس سے انکار کرے، وہ شخص اپنے حق میں دو جھوٹے

گواہ پیش کر دے اور قاضی اس شخص اور اس عورت کے درمیان نکاح کے ہونے کا فیصلہ جاری کر دے درانحالیکہ وہ دونوں گواہ جانتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی نکاح منعقد نہ ہوا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اور اس عورت کے لیے خود سپردگی جائز ہے جبکہ ان تین ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر دو گواہ کسی آدمی کے خلاف یہ گواہی دیدیں کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاق دی ہیں اور وہ آدمی اس کا انکار کرے مگر قاضی دونوں کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کر دے پھر اس عورت کے ساتھ ان دو گواہوں میں سے کوئی ایک شادی کر لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے باوجود اس کے کہ اسے یہ بات معلوم ہے کہ انہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی لیکن ان تین ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بیع اور غلام آزاد کرنے کے دعووں کی بابت بھی مذکورہ ائمہ (رحمہم اللہ) کے اختلاف کی یہی صورت ہے۔ ہبہ کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں منسوب ہیں۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ اپنے نکاح کا دعویٰ کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے اور کہے کہ میں اس کی رضاعی بہن ہوں یا یہ کہ میں کسی اور شوہر سے عدت میں ہوں اور دو گواہ نکاح کی شہادت دیدیں اور قاضی انکی شہادت پر حکم جاری کر دے جبکہ عورت کو معلوم ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جو اس نے عدالت کو بتائی تھی تو اس پر اجماع ہے کہ اس کے لیے خود سپردگی جائز نہیں ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ دائر کرے کہ یہ لونڈی اس کی ملک ہے، وہ لونڈی اس سے انکار کرے اور وہ شخص اس پر دو گواہ قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے کہ وہ اس کی لونڈی ہے تو اس شخص کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اسے معلوم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے اور ان دو گواہوں میں سے بھی کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس لونڈی کو خرید لے۔ ان ائمہ فقہاء نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: ”تم جھگڑے فیصل کرانے کے لیے میرے پاس آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی دلیل بیان کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہو اور میں تو بشر ہی ہوں سو اگر میں نے کسی شخص کو اس کے بھائی کے مال سے ناحق دلانے کا فیصلہ کر دیا تو بیشک میں نے اسے جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیا۔“ شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے یہ خبر دے دی کہ مدعی کو ناحق کوئی شے دلانے کا فیصلہ اسے جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ ہے۔ اور اگر ایسے فیصلے کو باطنی طور پر (عنداللہ) بھی نافذ قرار دیا جائے تو پھر یہ فیصلہ جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ تو نہ ہوا۔ نیز یہ کہ عدالتی حکم تو حجت کی بنا پر نافذ ہوتا ہے اور حجت تو ہے سچی گواہی جبکہ زیر بحث مسئلے میں گواہی یقینی طور پر جھوٹی ہے لہٰذا یہ فیصلہ حقیقی طور پر (یعنی عنداللہ) نافذ نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے تو ملک مرسل کے معاملے میں ایسے فیصلے کو نافذ قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی عورت عدت، ارتداد، رضاعت، قرابت یا مصاہرت (ازدواجی رشتے) کی بنا پر محرم ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے منعقد ہونے کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملے میں قاضی کا فیصلہ جس میں انشاء کا احتمال ہو قاضی کی طرف سے انشاء ہے لہٰذا ظاہرہ اور باطنی دونوں لحاظ سے نافذ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا گویا قاضی نے صراحت اور دلالت وصف کے ساتھ انشاء کی ہے (یعنی اگر پہلے فی الواقع نکاح نہیں تھا اور جھوٹی گواہیوں

پر قاضی نے نکاح کا فیصلہ دیدیا تو یوں سمجھ لیا جائے گا جیسے قاضی نے نکاح کا عقد کر دیا ہے، اسی طرح نکاح کے فسخ، بیع کے انعقاد اور فسخ وغیرہ میں تصور کیا جائے گا (اور جب قاضی نے نئے سرے سے عقد کر دیا ہے تو ظاہرہ اور باطنی دونوں اعتبار سے نافذ ہو گا) اس لئے کہ قاضی حق کے ساتھ فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور جس معاملے میں انشاء کا احتمال ہو اس میں قاضی کا فیصلہ حق کے ساتھ بدوں اس کے ممکن نہیں کہ انشاء پر محمول کیا جائے کیونکہ گواہی تو کبھی سچی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی لہٰذا (یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ) قاضی انشاء کرتا ہے۔ عقود (Contracts.) اور فسوخ (Rescissions.) ان معاملات میں سے ہیں جن میں قاضی کی طرف سے انشاء کا احتمال ہوتا ہے لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قاضی کو ان (عقود و فسوخ) کے انشاء کی ولایت حاصل ہے۔ ملک مرسل کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ملک مرسل ان چیزوں میں سے ہے جن میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے قاضی یا کوئی اور شخص ملکِ مرسل میں صریحاً انشاء کرے تو جائز نہ ہو گا (یعنی بغیر سبب ملکیت از قسم بیع وغیرہ، کے کسی شخص کو کسی دوسرے کی ملک مطلق کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا، اور اگر قاضی یا کوئی اور شخص ایسا کرے گا تو یہ جائز نہ ہو گا)۔ اسی طرح اس عورت کا معاملہ بھی جدا ہے جو کسی سبب سے محرم ہو کیونکہ اس صورت میں بھی قاضی کو انشاء کی ولایت حاصل نہیں ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس معاملے میں صریحاً انشاء کرے تو جائز نہ ہو گا (یعنی اگر مذکورہ بالا قسم کی محرم عورت کا پس مح نکاح پڑھا دے تو بھی یہ نکاح نافذ نہ ہو گا، جب پس مح پڑھایا ہوا نکاح بھی نافذ نہیں تو عدالتی فیصلے کی رُو سے عقد نکاح کیونکر نافذ ہو گا) اور جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ان دو بھائیوں کے بارے میں فرمایا تھا میراث کا جھگڑا فیصل کرانے کے لیے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ آپ نے فیصلہ کرنے کے بعد یہ ارشاد فرمایا تھا کیونکہ ان دونوں بھائیوں کے پاس محض دعویٰ تھا، کوئی ثبوت نہ تھا۔ اسی طرح کی ایک حدیث ابو داؤد نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا، سے روایت کی ہے۔ دعوے کے سلسلے میں میراث اور ملکِ مطلق یکساں ہیں۔ اور ہم تو اسے (حدیث کو) تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں سبب مذکور نہیں اور فیصلے کے بارے میں گفتگو سبب کے حوالے سے ہے۔ پھر بھی ہمارا موقف تو حدیث کے موافق ہے لیکن آپ نے یہ کیوں کہا کہ کسی سبب کی بنیاد پر مدعی کے حق میں ہونے والے عدالتی فیصلے سے مدعی کو دوسرے شخص کا مال ناحق مل جاتا ہے۔ (ایسا ہرگز نہیں ہے) بلکہ اسے اس کا اپنا ہی مال دلانے کا فیصلہ ہوتا ہے اور یہ اس کا حق ہے (ناحق نہیں)، کیونکہ ہمارے نزدیک ملکیت کے سبب کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، لہٰذا ہمارا موقف حدیث کے موافق ہے، والحمد للہ وحدہٗ۔

فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم

جہاں تک فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہو جائے، مثلاً یہ بات ظاہر ہو جائے کہ گواہ غلام یا حد قذف کا سزا یاب تھا تو قاضی پر ضمان (تاوان Compensation.) عائد نہ ہو گا کیونکہ قاضی کا فیصلہ کرنے کا عمل اس کی

اپنی ذات کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے کے لیے ہوتا ہے۔ قاضی کی حیثیت تو رسول (قاصد، پیغامبر) کی سی ہوتی ہے لہٰذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا محکوم بہ (فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے) کا تعلق حقوق العباد سے ہے یا خالص حقوق اللہ سے، مثلاً سرقہ میں قطع اور زنائے محصن (شادی شدہ) میں سنگساری۔ اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور وہ مال (جیسے مدعی کو دلوانے کا فیصلہ جاری ہوا تھا) ہنوز برقرار ہے تو وہ مال محکوم علیہ کو لوٹا دیا جائے کیونکہ قاضی کا فیصلہ باطل ٹھہرا اور محکوم بہ کا بعینہ لوٹایا جانا ممکن ہے، لہٰذا مال کو لوٹانا قاضی پر لازم ہے۔ کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو وصول کیا وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے، نیز اس لیے کہ مدعیٰ علیہ کا مال ہو بہو موجود ہے اور جو شخص اپنا مال ہو بہو کہیں موجود پائے تو وہی اس مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے۔ اگر مال تلف ہو گیا ہو تو ضمان محکوم لہ سے وصول کیا جائے گا کیونکہ قاضی نے اس کے حق میں عدالتی کارروائی کی ہے اور یہ ایسے ہے کہ گویا اس شخص (محکوم لہ) نے خود ہی یہ کارروائی کی ہے، اس لیے قاضی کی خطا پر ضمان نکالنے کی ذمے داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ اگر یہ حق مال نہیں بلکہ کچھ اور ہے جیسے طلاق یا عتاق (غلام آزاد کرنا) تو قاضی اپنے فیصلے کو توڑ دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا فیصلہ باطل ہے اور ایک شرعی معاملہ ہے جیسے لوٹانا (To undo) ممکن ہے لہٰذا وہ اسے لوٹا دے البتہ حدود اور تلف شدہ مال کا معاملہ مختلف ہے، کیونکہ انہیں بعینہ لوٹانا ممکن نہیں لہٰذا انہیں ضمان کے طریقے سے لوٹایا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے بارے حکم تھا کہ جب محکوم بہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور اگر خالصتاً اللہ عزوجل کا حق ہو تو ضمان بیت المال سے ادا کیا جائے گا کیونکہ قاضی کا عمل عامۃ المسلمین کے لیے ہوتا ہے کیونکہ اس کے عمل کی منفعت انہیں کی جانب لوٹتی ہے اور وہ منفعت ہے زجر (روک، ممانعت، تنبیہ) لہٰذا قاضی کی خطا کی ذمے داری بھی عامۃ المسلمین پر عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ ان کے بیت المال سے ضمان ادا کیا جائے گا، اور قاضی پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بوجہ مذکورہ۔ اسی طرح جلاد پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ قاضی کے حکم کی تعمیل کرتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قاضی کی معزولی کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن کی بناء پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جاتا ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ وہ تمام اسباب جن کی بناء پر وکیل اپنے منصب وکالت سے الگ ہو جاتا ہے قاضی بھی ان اسباب کی وجہ سے منصبِ قضاء سے الگ ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا ذکر، جو کہ متعدد ہیں، ہم کتاب الوکالۃ میں کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں قاضی اور وکیل صرف ایک بات میں باہم مختلف ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اگر مؤکل وفات پا جائے یا برطرف کر دے تو وکیل (خود بخود) معزول ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر خلیفہ وفات پا جائے یا برطرف کر دیا جائے تو قاضی اور والی (صوبائی گورنر) خود بخود معزول نہیں ہو جاتے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت (تفویض کردہ اختیار) سے اور خالص اس کے مفاد کے لیے کام کرتا ہے، جب

مؤکل اسے نااہل وکالت قرار دیدے تو وکیل معزول ہوجاتا ہے۔ اس کے برخلاف قاضی خلیفہ کی ولایت سے اور اس کے مفاد کے لیے کام نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کی ولایت سے اور ان کے حقوق کے لیے کام کرتا ہے۔ خلیفہ کی حیثیت تو عامۃ المسلمین کے رسول کی سی ہے اسی لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا جیسے جملہ عقود میں رسول پر اور عقد نکاح میں وکیل پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ جب اس کی حیثیت رسول کی ہوئی تو اس کا ہر فعل گویا خود عامۃ المسلمین کا فعل ہے اور عامۃ المسلمین کی ولایت خلیفہ کی موت پر بھی باقی رہتی ہے لہٰذا قاضی بھی ولایت پر برقرار رہے گا۔ معزولی کی صورت جدا ہے۔ اگر خلیفہ قاضی یا والی کو معزول کرے تو وہ معزول ہوجائے گا لیکن اس کی موت سے وہ معزول نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کے معزول کرنے کی صورت میں بھی درحقیقت خلیفہ اسے معزول نہیں کرتا بلکہ عامۃ المسلمین معزول کرتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی ولایت سے (مستفاد) ہے اور عامۃ المسلمین نے اپنا حق ولایت اسے اپنی مصلحت کے پیش نظر دیا ہے۔ چنانچہ معزولی کے فعل میں بھی یہی نکتہ کارفرما ہے کہ اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی جانب سے ہے۔ یہ ہے فرق (خلیفہ کی طرف سے قاضی کی) معزولی اور (خلیفہ کی) موت (پر خود بخود معزول نہ ہونے) میں۔

اگر قاضی امام (حکمران) کی اجازت سے اپنا نائب مقرر کرے پھر قاضی وفات پاجائے تو اس کا نائب معزول نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت وہ امام کا نائب ہے نہ کہ قاضی کا اور یہ نائب قاضی امام کی موت پر بھی معزول نہ ہوگا جیسے قاضی اس کی موت پر معزول نہیں ہوجاتا، بدلیل مذکورہ۔ قاضی کو اپنے نائب کو معزول کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے لہٰذا وہ اس کے معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا جیسے وکیل کا معاملہ ہے کہ اسے بھی نائب وکیل کو معزول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نائب وکیل حقیقت میں مؤکل کا وکیل ہے نہ کہ اس کا، بعینہٖ یہی صورت یہاں ہے۔ ہاں اگر خلیفہ اسے یہ اختیار دے کہ وہ تبدیل کرکے جسے چاہے نائب بنائے تو اس صورت میں وہ اسے معزول کرسکتا ہے اور اس صورت میں بھی یہ معزولی درحقیقت امام کی جانب سے ہوگی نہ کہ قاضی کی طرف سے کیونکہ قاضی کی مثال وکیل کی سی ہے کہ اگر مؤکل اسے کہہ دے کہ جو مناسب سمجھو وہی کرو (یعنی اسے کلی اختیار سونپ دے) تو پھر اسے نائب وکیل بنانے اور اسے معزول کرنے کا اختیار ہے۔ اس صورت میں اگر وہ اسے معزول کرتا ہے تو یہ معزولی درحقیقت مؤکل کی جانب سے ہوگی۔ یہ معاملہ تو اس طرح ہے۔ معزول ہونے والے کو اپنی معزولی کا علم ہونا معزولی کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ کتاب الوکالۃ میں بیان ہوچکا ہے۔

کیا کسی فیصلے میں رشوت لینے سے قاضی خود بخود معزول ہوجائے گا؟ ہمارا مسلک یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا تاہم وہ معزولی کا سزاوار ہے۔ لہٰذا امام کو چاہیے کہ وہ اسے معزول کردے اور سزا بھی دے جیسا کہ کتاب الحدود میں مذکور ہے۔ عراق کے ہمارے ہم مذہب مشائخ کا موقف یہ ہے کہ وہ خود بخود معزول ہوجائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم سے منسوب یہ روایت صحیح ہے کہ وہ خود بخود معزول ہوجائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے (امام محمدؒ کی کتاب) السیر الکبیر میں مذکور اس قول سے استدلال کیا ہے کہ ایسا کرنے پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہوجائے گا۔ لیکن ہمارے مشائخ کی روایت تو یہ ہے کہ وہ منصب قضاء سے الگ نہ ہوگا اور یہی روایت اولیٰ ہے، اس لیے کہ السیر الکبیر والی روایت تو یہ ہے اور کتاب الحدود (امام محمدؒ) کی

الجامع الصغیر کا ایک باب) والی روایت محکم ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ امام ہی قاضی کو معزول کرے اور سزا دے۔ اس ضمن میں ہمارا جو موقف ہے (یعنی یہ کہ قاضی خود بخود معزول نہ ہوگا بلکہ معزولی کا سزاوار ہوگا لہٰذا امام کو چاہیے کہ اسے معزول کردے اور سزا دے) اس میں متشابہ (روایت) کو محکم (روایت) پر محمول کیا گیا ہے جس سے دونوں ہی روایتوں پر عمل ہوگیا لہٰذا یہی موقف اولیٰ ہے۔

یہ تو تھا ہمارا (احناف کا) موقف، جبکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی رائے یہ ہے کہ قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی فاسق ہو جائے تو آیا وہ خود بخود معزول ہو جائے گا یا کہ نہیں ہوگا۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک تو وہ معزول نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن ہر دو کے مسلک کی بنیاد مختلف اصول پر قائم ہے۔ معتزلہ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ فسق کا مرتکب دائرۂ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی قاضی ہونے کی اہلیت بھی زائل ہو جائے گی۔ جبکہ امام شافعیؒ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ عدالت (نیکی، فسق کا الٹ) اہلیت قضاء کی شرط ہے جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کی شرط ہے اور چونکہ اہلیت قضاء اہلیت شہادت سے وابستہ ہے اور اہلیت شہادت فسق سے زائل ہو جاتی ہے لہٰذا اہلیت قضاء بھی فسق سے زائل ہو جائیگی۔ اسکے برعکس ہمارا (احناف کا) اصول یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا نیز یہ کہ عدالت اہلیتِ قضاء کی شرط نہیں ہے جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کے لیے شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

كتاب القسمة

قانونِ تقسیم

Law of partition.

اس کتاب میں تقسیم (Partition) کی اقسام، ہر قسم تقسیم کی شرعی حیثیت، تقسیم (قسمت) کے لغوی وشرعی معنے، تقسیم کی شرطوں، تقسیم کی صفات، تقسیم کے عدالتی فیصلے اور ان اسباب کے بارے میں گفتگو کی جائے گی جن کی وجہ سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد ٹوٹ جاتی ہے۔

تقسیم کی اقسام

ملک مشترک (Joint properties.) کی تقسیم (بٹوارے) کی دو قسمیں ہیں:۔

۱۔ تقسیم اعیان (معین اشیاء، Corporeal properties. کی تقسیم)؛

۲۔ تقسیم منافع (Partitiion of Benefit.)

تقسیم کی ہر دو قسمیں مشروع (شرعی طور پر ثابت) ہیں۔ جہاں تک تقسیم اعیان کا تعلق ہے تو اس کا مشروع ہونا سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ سنت سے اس روایت کی بناء پر کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مجاہدین کے درمیان مالِ غنیمت تقسیم فرمایا تھا اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنیٰ درجے کا فعل بھی شریعت ہے۔ رہا اجماع تو لوگوں میں تقسیم کا رواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے اور آج تک موجود ہے اور کبھی کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہٰذا اس کی مشروعیت متوارث (ایک نسل سے دوسری نسل کو ورثے میں منتقل ہوتی چلی آرہی) ہے عقل کا بھی تقاضا ہے کہ تقسیم کا رواج ہو تاکہ ہر شخص اس کی افادیت سے پورے طور پر مستفیض ہو سکے۔

تقسیم کا لغوی وشرعی مفہوم

لغوی اعتبار سے تقسیم (قسمت) حصے کی علٰحدگی (Separation of shares.) سے عبارت ہے جبکہ شریعت میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ بعض حصوں کو بعض سے الگ کر دیا جائے اور بعض حصوں کا بعض سے تبادلہ (exchange) کر دیا جائے، کیونکہ کسی عین مشترک (Joint corporeal property.) کے دو اجزا کی تقسیم سے قبل یہ صورت ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک جز ایک شریک (Co-owner) کی ملک ہوتا ہے اور دوسرا جز دوسرے شریک کی، لیکن دونوں غیر معین (Unidentified) طور پر۔ عین مشترک کا نصف ایک شریک کی ملک ہے اور نصف دوسرے شریک کی، لیکن عمومی حیثیت میں، بغیر کسی تعیین کے۔ جب عین مشترک کے دو برابر حصوں کو ان دو شریکوں میں تقسیم کیا جاتا ہے درانحالیکہ ہر شریک کی ملک کے اجزاء (Particulars) غیر معین طور پر پوری عین مشترک میں پھیلے ہوئے (شائع) ہوتے ہیں، تو تقسیم کے ذریعے ہر شریک کے حصے (shares) میں، جداگانہ طور پر، ان پھیلے ہوئے اجزاء

کو اکٹھا کیا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ ہر شریک کے حصے میں عین مشترک کے اجزاء اکٹھے کیے جائیں جن میں سے، غیر معین طور پر، بعض اس کی ملک ہیں اور بعض اس کے شریک کی۔ اگر مقسوم شے کے اجزاء کے تبادلے کے ذریعے شے کا بٹوارہ نہ ہو تو بٹوارے کے ذریعے حاصل ہونے والا حصہ پورے طور پر مقسوم لہ (جسے وہ حصہ بٹوارے میں ملا ہے) کی ملک نہ ہوگا بلکہ اس کا کچھ حصہ دوسرے شریک کی ملک ہوگا۔ لہٰذا یہ بٹوارہ یا تو ان دو شریکوں کی باہمی رضامندی (Mutual agreement.) سے عمل میں آئے گا یا قاضی کے ذریعے، بشرطیکہ وہ اس کی درخواست کریں بایں طور کہ ان میں سے ہر شریک دوسرے شریک کی ملک نصف حصے کے بدلے میں اپنے نصف حصے پر سے اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر آمادہ ہو اور یہ ہے تبادلے (Exchange) کی تشریح۔ چنانچہ بٹوارہ ایک شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں تو ملک کے باب میں ان کی علٰحدگی، تمیز یا تعیین ہے جبکہ دوسرے شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں معاوضہ ہے اور معاوضہ سے مراد ہے ایک شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء کا تبادلہ دوسرے شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء سے۔ لہٰذا بعض حصوں کی علٰحدگی اور بعض کا معاوضہ ایک ضرورت ہے اور ملک مشترک (Joint property) میں معقول بٹوارے کی حقیقت یہی ہے، چنانچہ ہر شرعی بٹوارے میں معاوضے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے، سوائے اس کے کہ بعض صورتوں میں مثلیات (ایسی اشیاء جن کی مثل بازار سے دستیاب ہو سکتی ہوں۔) کے بٹوارے کو علٰحدگی (Seperation.) کا نام دیدیا جاتا ہے۔ کیونکہ معاوضے سے حاصل ہونے والا حصہ معوض (جو عوض میں دیا گیا) کو چھوڑ دینے کے مثل ہے۔ تو سمجھا یہ جاتا ہے گویا کہ اس نے عین اپنا حق حاصل کیا ہے بالکل ویسے جیسے قرض خواہ حاصل کرتا ہے۔

ER

جب ہر شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر حاصل کرے تو ایسی تقسیم کو حکماً (Oyoh9) علٰحدگی قرار دیا جاتا ہے اور یہ مفہوم غیر مثلیات میں نہیں پایا جاتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تقسیم میں تو جبر بھی روا ہے جبکہ معاوضات ایسے امور میں سے ہیں جن میں جبر جائز نہیں، جیسے بیع وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ میں بھی بسا اوقات جبر کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قرض خواہ قرض کی ادائیگی کے لیے جبر کرتا ہے اور قرض کی ادائیگی تو معاوضے کے طریقے سے ہی متحقق ہوتی ہے، جس کی وضاحت ہم کتاب الوکالۃ میں کر چکے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جبر سے معاوضے کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لیے تقسیم میں بھی جبر جائز ہے باوصف اس کے کہ یہ معاوضہ ہے۔ بایں ہمہ معاوضات مطلقہ، مثلاً بیع وغیرہ میں جبر روا نہیں لیکن تقسیم مطلق معاوضہ نہیں بلکہ یہ ایک اعتبار سے علٰحدگی ہے اور دوسرے اعتبار سے معاوضہ ہے لہٰذا اس میں جبر جائز ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد پر مکیلات (برتن سے ناپی جانے والی اشیاء)، موزونات (باٹوں سے تولی جانے والی اشیاء) اور عددیات متقاربہ (ایسی گنی جانے والی چیزیں جن کی وحدتوں کے درمیان قیمت میں کوئی تفاوت نہ ہو) کا بٹوارہ عمل میں آتا ہے کیونکہ ان اشیاء کی تقسیم میں مجازفہ (Partition in the Lump.) جائز نہیں جیسے ان کی بیع مجازفہ (کسی جمع شدہ شے کی تعیینِ مقدار کے بغیر بیع کرنا) ان میں تبادلہ کے مفہوم کی وجہ سے جائز نہیں ہوتی۔

اس کی مثال (امام محمدؒ کی الجامع الصغیر) میں اس طرح دی گئی ہے کہ ایک من گندم جو دو آدمیوں کی مشترکہ ملک ہے اس میں سے تیس سیر گھٹیا درجے کی اور دس سیر عمدہ ہے، اس کی قیمت برابر ہے (مراد

یہ ہے کہ اس کی قیمت ایک ہے) ان دو آدمیوں نے اسے آپس میں تقسیم کرنے کا ارادہ کیا، سو ایک نے تیس سیر گندم لے لی اور دوسرے نے دس سیر۔ یہ تقسیم صحیح نہیں کیونکہ اس میں معاوضے کے مفہوم کے متحقق ہونے سے ربا کا امکان پیدا ہوگیا۔ اور اگر زائد وصول کرنے والا گندم کے ساتھ کپڑا یا کوئی اور چیز دیدے تو پھر یہ صحیح ہو گی اس لیے کہ زائد کے بدلے میں کپڑا جو دیدیا گیا لہٰذا ربا کا مفہوم باقی نہ رہا۔

دوسری مثال دو آدمیوں کی مشترکہ طور پر مملوکہ اراضی میں مشترک کھیتی کی دی ہے کہ ان دو آدمیوں نے کھیتی کو، بدون اراضی کے، باہم تقسیم کرنے کا قصد کیا، اس وقت جبکہ کھیتی تیاری کے مرحلے میں ہے تو اس کی تقسیم جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم مجازفہ کے طریقے سے ہوگی اور اموال نامیہ میں مجازفہ کے طریقے سے معاوضہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے حق میں بھیڑ کی پیٹھ پر اون کی وصیت کی یا (بکری یا گائے وغیرہ کے) تھن میں دودھ کی وصیت کی تو بھیڑ کی پیٹھ پر سے اون اتار لینے اور تھن میں سے دودھ دوہ لینے سے قبل ان کی تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ (بھیڑ کی پیٹھ پر) اون اور تھن کے اندر دودھ اموالِ نامیہ میں سے ہیں لہٰذا مذکورہ اشیاء تقسیم مجازفہ کے قابل نہیں جیسے کہ یہ بیع مجازفہ کے قابل نہیں۔ اسی طرح خیار عیب (تقسیم کے وقت کسی حصے میں عیب معلوم نہ ہو مگر بعد میں پتا چلے تو اس عیب کی بناء پر تقسیم توڑی جا سکتی ہے (Option for Defect) تقسیم کی دونوں قسموں میں داخل ہے، جیسے کہ وہ بیع میں داخل ہے اور خیار رؤیۃ (تقسیم کی رو سے ملنے والے حصے کو نہ دیکھنے کی وجہ سے حصہ دار کو تقسیم توڑنے کا اختیار (OPTION ON INSPECTIN) اور خیار شرط (بوقت تقسیم لگائی گئی شرط کی وجہ سے تقسیم توڑنے کا اختیار option for condition. ایک قسم میں تو داخل ہیں مگر دوسری میں نہیں۔ داخل نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ دوسری قسم میں تبادلے کا معنی معدوم ہے بلکہ ایک اور وجہ سے جس کا ذکر ہم مناسب مقام پر کریں گے۔

اگر دو آدمی کسی تیسرے شخص سے ایک من گندم سو درہم میں خریدیں اور پھر اسے تقسیم کرلیں ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حصے کی گندم کو ۵۰ درہم پر مرابحت (مرابحت پر فروخت سے مراد ہے کہ قیمت خرید پر نفع متعین کرکے بیچنا، موجودہ صورت میں قیمت خرید ۵۰ درہم ہے سو اس پر نفع مقرر کرکے یعنی مرابحت سے اسے بیچا جا سکتا ہے۔ فروخت کنندہ کہے گا کہ میں نے اسے ۵۰ درہم میں خریدا تھا اور اس پر ۵ درہم نفع لے کر بیچتا ہوں، دیکھئے کتاب البیوع) میں فروخت کردے اور اگر وہ دونوں مل کر ایک گھر سو درہم میں خریدیں اور پھر اس کا بٹوارہ کرلیں تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حصے کو ۵۰ درہم پر مرابحت میں فروخت کرے ان دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے، اس لیے نہیں کہ ایک میں علیٰحدگی کی خاصیت پائی جاتی ہے اور دوسری میں تبادلے کی بلکہ ایک اور معنی کے لحاظ سے ان دونوں قسموں میں فرق ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ مرابحت سے مراد ہے مثلی قیمت پر پہلی ثمن (قیمت خرید) میں کچھ (متعین) اضافہ لے کر فروخت کرنا اور جس صورت میں اضافہ ممکن ہو مثلی قیمت پر پہلی ثمن میں اضافہ کرکے بیچنا جائز ہے (مثلی قیمت سے مراد ہے وہ چیز جس کے معاوضے میں اس نے یہ چیز خریدی تھی، مثلاً اگر ایک من گندم کے عوض کپڑے کا ایک تھان خریدا تو اس تھان کی مثلی قیمت ایک من گندم ہے۔ وہ کسی دوسرے شخص کو یہ تھان ایک من پانچ سیر گندم میں یعنی پہلی قیمت خرید جو ایک من گندم ہے پر ۵ سیر گندم کا اضافہ کرکے بیچ سکتا ہے) اور جس صورت میں اضافہ نہ کیا جا سکتا ہو تو اس میں مرابحت پر فروخت جائز نہیں۔ مثلاً اگر ایک من گندم کے

بدلے ایک من گندم خریدے تو اسے وہ ایک من پر مرابحت میں فروخت نہیں کر سکتا (کیونکہ اس صورت میں اضافہ نہیں لیا جاسکتا کہ وہ ربوا کے حکم میں داخل ہوگا) یہی صورت گھر والے معاملے میں موجود ہے بلکہ بدرجہ اولی موجود ہے۔ کیونکہ ایک من گندم کے بدلے ایک من گندم والی صورت میں تو معاوضہ مقصود ہے جبکہ گھر کے بٹوارے والی صورت میں معاوضہ مقصود نہیں اور جب صورت حال یہ ہو تو اس ثمن کی شرعی حیثیت ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اس صورت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسے یہ تو اختیار ہے کہ وہ اس کا پہلی قیمت پر جو کہ ۵۰ درہم ہے اور جس میں اضافہ ممکن ہے، مرابحت کا سودا کرلے لیکن گھر کے بٹوارے کی صورت اس سے مختلف ہے اس صورت میں مرابحت کے سودے کی شکل تو یہ بنے گی کہ وہ ثمن اول (پہلی قیمت)، جو کہ بٹوارے کی ثمن ہے (بٹوارے کی ثمن سے مراد یہ ہے کہ اس کے یہ قیمت ادا کرنے کی بناء پر گھر کا بٹوارہ ہوا ہے اگر اس نے یہ قیمت نہ ادا کی ہوتی تو اس کے حق میں یہ بٹوارہ نہ ہوتا، مگر یہ قیمت بعد از بٹوارہ حاصل ہونے والے حصہ مکان کی قیمت نہ قرار نہ پائے گی) پر کسی چیز کا اضافہ کر کے فروخت کرے وہ اس طرح کہ اس کا جو نصف حصہ اس کے شریک کے پاس ہے اسے اس نصف حصے کے عوض میں بیچ دے جو اس کے قبضے میں ہے اور پھر اس پر دراہم کا اضافہ کرے (نہ یہ کہ پچاس درہم ثمن اول قرار دے کہ اس پر دراہم کا اضافہ کرے کیونکہ ثمن اول پچاس درہم نہیں بلکہ وہ نصف حصہ مکان ہے جو اس نے اپنے شریک کو دیا ہے)۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ گھر کے بدلے گھر یا کپڑے کے بدلے گندم خریدے تو ان سب صورتوں میں ثمن اوّل پر مرابحت کا سودا کرنا ممکن ہے۔ مگر اس حصہ مکان کا پچاس درہم پر مرابحت کا سودا جائز نہیں کہ یہ دس کے بدلے گیارہ کے منافع پر بیچنے کے مترادف ہے اور وہ جائز نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں وضاحت کی جاچکی ہے۔ البتہ اگر وہ اس حصہ مکان کو مرابحت پر فروخت کرے اس آدمی (یعنی اپنے شریک) کے ہاتھ جس نے اسے وہ حصہ اپنے اس حصہ کے عوض فروخت کیا جو اس کے قبضے میں ہے تو یہ صورت جدا ہے (مراد یہ ہے کہ اگر مکان کے بدلے میں مکان خریدا تو یہ مکان اپنی ثمن اول، اور وہ ہے مکان پر تو متعین نفع لے کر بیچا جاسکتا ہے لیکن نقدی کو نقدی کے بدلے مرابحت پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ مکان کے بٹوارے کی صورت میں ہر شریک کے حصے میں جو مکان آیا ہے وہ درحقیقت تبادلے کے طور پر آیا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مکان دے کر کوئی دوسرا مکان خریدے لہٰذا بٹوارے کے نتیجے میں حاصل ہونے والے حصہ مکان کی ثمن اوّل دوسرے شریک کو ملنے والا نصف حصہ مکان ہے نہ کہ پچاس درہم اور مرابحت ہوتی ہے ثمن اول پر) واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی شرائط

تقسیم کے صحیح ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاسم (تقسیم کنندہ) سے بعض کا مقسوم (وہ چیز جس کا بٹوارہ کیا جائے) سے اور بعض کا مقسوم لہٗ (جس کے حق میں بٹوارہ کیا گیا یعنی شرکائے ملک) سے ہے۔ جو شرائط قاسم سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک تو جواز سے متعلق ہے جبکہ دوسری استحباب سے۔ جواز کی متعدد شرائط ہیں جن میں سے ایک عقل ہے چنانچہ مجنون یا اس بچے کی تقسیم جائز نہیں جو عاقل نہیں کیونکہ عقل شرعی تصرفات کی اہلیت کی شرائط میں سے ہے، البتہ بالغ ہونا تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے چنانچہ اپنے ولی کی اجازت سے اس بچے کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے جو تقسیم کی فہم رکھتا ہو۔ اسی طرح قاسم کا مسلمان، مرد یا آزاد ہونا بھی تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی، عورت

مکاتب (ایسا غلام جسے مالک نے مقررہ مال کے بدلے میں آزاد کرنے کا پروانہ دیدیا ہو) اور ماذون (جسے کسی مال میں تصرف کی اجازت ہو Licencee) کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ سب بیع کی اہلیت رکھتے ہیں (اور جو بیع کی اہلیت رکھتا ہے وہ تقسیم کے بھی اہل ہے) لہذا یہ سب تقسیم کی اہلیت کے بھی حامل ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ ایک شرط ملک یا ولایت ہے۔ لہذا قاسم میں ان دو اوصاف میں سے اگر ایک بھی موجود نہ ہو تو اس کی تقسیم جائز نہیں (یعنی ان دو میں۔ سے کوئی ایک وصف ضرور ہو) ملک کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ قاسم (شے مقسوم کا) مالک ہو سو وہ (اس شے کے) شرکاء میں ان کی باہمی رضامندی سے وہ چیز تقسیم کر دے۔ رہی ولایت (اختیار) تو اس کی دو قسمیں ہیں، ولایت قضاء اور ولایت قرابت۔ ولایت قضاء میں تقسیم کے لئے درخواست کا موجود ہونا شرط ہے۔ چنانچہ قاضی یا اس کا امین جملہ شرکاء یا بعض شرکاء کی درخواست پر، جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے، صغیر سن Minor اور بڑے، مرد اور عورت ذمی اور آزاد، غلام ماذون اور مکاتب سب کے درمیان بٹوارہ کرنے کا مجاز ہے۔ لیکن ولایت قرابت میں درخواست کا ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ باپ یا اس کا وصی اور دادا یا اس کا وصی صغیر سن Minor اور مخبوط الحواس شخص میں ان کی درخواست کے بغیر بٹوارہ کر سکتا ہے۔ اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے، اور جسے ولایت بیع حاصل نہیں اسے ولایت تقسیم بھی حاصل نہیں مذکورہ قرابت داروں کو چونکہ ولایت بیع حاصل ہے لہذا ولایت تقسیم بھی حاصل ہوئی۔ اور یہی صورت قاضی کی ہے کہ اسے چھوٹے بڑے سب کے مال کی بیع کی ولایت حاصل ہوتی ہے لہذا ان سب پر اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے۔ جہاں تک ماں، بھائی یا چچا کے وصی کا تعلق ہے تو اسے مال منقول (جیسے حیوانات اور دوسرا ساز و سامان جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکے، Movable properties) کی تقسیم کا تو اختیار حاصل ہے مگر عقار (مال غیر منقول، جیسے اراضی، مکان وغیرہ Immovable Properties) کی تقسیم کا نہیں کیونکہ اسے مال منقول کی بیع کی ولایت حاصل ہے نہ کہ عقار کی۔ اگر مکاتب مالک کو مال مقررہ کی مکمل ادائیگی کے بغیر فوت ہو جائے تو کیا اس کے وصی کو تقسیم کا اختیار حاصل ہے؟ تو اس ضمن میں دو روایتیں ہیں۔ اور ولایت کے ضمن میں بٹوارے کو جو بیع کے معاملے پر قیاس کر کے حکم لگایا جاتا ہے اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بٹوارے میں تبادلے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے (یعنی یہ جو اصول ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے تو گویا تقسیم کا عمل بیع کے مثل ہے اور بیع میں تو معاوضہ یا تبادلہ ہوتا ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ بٹوارے میں بھی معاوضہ یا تبادلہ ہی ہوتا ہے)۔ میت کے وصی کو موصیٰ لہٗ (جس کے حق میں مرنے والے نے وصیت کی) کی طرف سے بٹوارے کی اجازت نہیں اس لیے کہ اسے اس پر ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح وارثوں کو بھی موصیٰ لہٗ کی طرف سے بٹوارہ کرنے کا حق نہیں کیونکہ انہیں اس پر ولایت حاصل نہیں اس لیے کہ موصیٰ لہٗ کی حیثیت تو ایک وارث کی سی ہے۔ کچھ وارث بھی دوسرے وارثوں کی طرف سے تقسیم کرنے کے مجاز نہیں کیونکہ انہیں ان پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا وہ موصیٰ لہٗ کی طرف سے تقسیم نہیں کریں گے اور اگر انہوں نے اس کی غیر حاضری میں اس کی طرف سے تقسیم کر دی تو ان کی یہ تقسیم فسخ کر دی جائے گی، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی سے عمل میں آئی ہو اور اگر قاضی کے فیصلے کے تحت ہوئی تو پھر نافذ ہوگی اور اسے فسخ نہ کیا جائے گا، اس کی وضاحت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

رہیں شرائط استحباب تو اس کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ قاسم عادل، امانت دار اور معاملات تقسیم سے

واقف ہو کیونکہ اگر وہ غیر عادل یا خیانت کار یا امور تقسیم سے نابلد ہے تو خدشہ ہے کہ وہ تقسیم کرتے وقت ظلم سے کام لے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو، ایک تو اس لیے کہ اس کے ماسوا کسی اور کی تقسیم صغیر سن اور غیر حاضر شریک پر نافذ نہیں ہوتی اور دوسرے اس لیے کہ امانت داری کی شرائط اس میں دوسروں کی بہ نسبت بہتر طور پر پائی جاتی ہیں۔ اور افضل یہ ہے کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دی جائے تاکہ لوگوں کے لیے بٹوارے کا کام ان سے کوئی اُجرت لیے بغیر سر انجام دے سکے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو زیادہ سہولت رہے گی۔ اگر قاضی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دے تو پھر وہ لوگوں سے اجرت لے کر تقسیم کا کام کرے لیکن یہ ضروری ہے کہ قاضی اس کی اجرت کی شرح متعین کر دے تاکہ وہ لوگوں سے منہ مانگی اُجرت وصول نہ کر سکے۔ اگر لوگوں کی مرضی یہ ہو کہ وہ قاضی کے مقرر کردہ قاسم کے بجائے کسی اور قاسم سے اجرت پر تقسیم کرالیں تو قاضی انہیں ایسا کرنے سے منع نہ کرے اور نہ ہی انہیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اسی کے مقرر کردہ قاسم سے تقسیم کروائیں کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو، غالباً زیادہ اُجرت لیے بغیر راضی نہ ہو گا اور اس سے لوگوں کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح وہ قاسموں کو تقسیم میں اشتراک کرنے کی بھی اجازت نہ دے، بدلیل مذکورہ (یعنی قاسموں کے باہمی اشتراک کی صورت میں بھی وہ منہ مانگی اجرتیں وصول کریں گے یعنی اس سے اجارہ داری کی صورت پیدا ہو جائے گی۔)

استحباب کی تیسری شرط یہ ہے کہ قاسم حصے بنانے کے وقت حصّوں میں برابری اور مساوات حاصل کرنے کے لیے غایت درجہ اہتمام کرے اور کوئی کسر نہ اٹھا رکھے تاکہ کسی حصّے میں کوئی کمی بیشی نہ رہ جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ دو شریکوں کے درمیان کسی حق کو غیر مقسوم نہ چھوڑے، مثلاً راستے، گزرگاہِ آب اور پینے کے پانی کا حق، تا آنکہ ایسا کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایک شریک کے حصے کو دوسرے کے حصّے میں شامل نہ کرے، جب تک کہ وہ خود ایسا کرنے پر رضامند نہ ہوں، کیونکہ بصورت دیگر تقسیم ثانی کی ضرورت پیش آئے گی۔ نیز گھر وغیرہ کی تقسیم میں وہ دراہم کو داخل نہ کرے، جب تک کہ بدوں اس کے تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور دراہم میں کوئی شرکت نہیں ہوتی لہٰذا وہ دراہم کو تقسیم میں داخل نہ کرے جب تک کہ ایسا کرنا ناگزیر نہ ہو۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ الموفق۔

ایک شرط یہ ہے کہ حصّے بنانے کے کام سے فارغ ہو جائے تو قرعہ اندازی کرے۔ مگر شرکا سے یہ تسلیم کرا لینے کے بعد کہ جس کے نام کا قرعہ پہلے نکلے گا اسے گھر کے اس جانب سے یہ حصہ ملے گا اور جس کے نام کا اس کے بعد نکلے گا اسے وہ حصہ ملے گا جو پہلے سے متصل ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اس کے بعد ہی قرعہ نکالے اور یہ قرعہ اندازی اس لیے نہیں ہے کہ اس کا (تقسیم کے) فیصلے سے کوئی تعلق ہے بلکہ یہ تو ان کے اطمینان قلب کے لیے ہے، اور اس لیے ہے کہ یہ طریقہ مسنون ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اگر قاسم تقسیم کی خدمت اجرت پر سر انجام دے تو اس کی اجرت شرکار کی تعداد پر ہو گی (یعنی ہر شریک مساوی اُجرت دے گا، Per Head) اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک اجرت کی ذمے داری بقدر حصہ عائد ہو گی (یعنی ہر شریک اپنے حصّے کی مناسبت سے اجرت دے گا) صاحبین کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کی اجرت ملک کے مصارف میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا تعین بقدر حصہ ہو گا، جیسا کہ نفقہ کے معاملے میں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت

کام کی ہے اور کام سب کے حق میں مساوی ہے لہٰذا اجرت بھی سب شرکاء پر مساوی طور پر عائد ہوگی اس لیے کہ قاسم کا کام حصّوں کی تمییز (علیحدگی) ہے اور تمییز کے کام کی نوعیت سب کے حق میں ایک ہی ہے کیونکہ قلیل حصہ کی کثیر حصہ سے تمییز بعینہٖ ویسی ہوتی ہے جیسی کہ کثیر حصّہ کی قلیل حصّہ سے اور ایک ہی شے میں تفاوت محال ہے اور جب کام میں کوئی تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہیں ہوسکتا۔ نفقہ (مصارف) کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے کیونکہ وہ ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے اور ملک میں تفاوت ہوتا ہے (لہٰذا نفقہ میں بھی تفاوت ہوگا۔ یعنی ملک میں جس کا حصّہ زیادہ ہے وہ ملک پر اٹھنے والے مصارف کا بوجھ بھی اسی نسبت سے زیادہ اٹھائے گا)' واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

مقسوم لہٗ سے متعلق شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق مقسوم لہٗ سے ہے ان کی کئی اقسام ہیں! ازانجملہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے تحت اسے کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ تقسیم دو قسم کی ہوتی ہے' ایک تو جبری (BY COMPULSION) تقسیم ہوتی ہے اور اس کا اختیار صرف قاضی کو ہے اور دوسری اختیاری (رضا مندی سے BY CONSET) تقسیم اور یہ وہ ہے جسے شرکاء باہمی رضا مندی سے سرانجام دیتے ہیں۔ ان ہر دو قسم کی پھر آگے دو قسمیں ہیں' تقسیم تفریق اور تقسیم جمع۔

تقسیم تفریق

تقسیم تفریق کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے' وباللہ تعالیٰ التوفیق' کہ جس چیز کی تقسیم عمل میں آتی ہے وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو مطلقاً کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا بلکہ اس میں فائدہ ہوگا (یعنی یہ چیز قابلِ تقسیم ہوگی) اور یا پھر اس کے ٹکڑے کر دینے سے نقصان لاحق ہوگا۔ سو اگر تو وہ چیز ایسی ہے کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان قطعاً نہیں بلکہ فائدہ ہے' مثلاً وہ چیز مکیل (برتن سے ناپی جانے والی)' موزوں (باٹ سے تولی جانے والی) یا عددی متقارب (گنی جانے والی مماثل چیز) ہے تو ایسی چیزیں میں تقسیم تفریق کو جبری تقسیم کے طریق پر عمل میں لانا جائز ہے' بالکل ویسے جیسے اختیاری تقسیم کے تحت ان کی تقسیم جائز ہے کیونکہ جبری تقسیم کے تحت ہونے والی تقسیم سے بھی تقسیم کا شرعی مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے مملوکہ شے کے منافع کی تکمیل۔ اگر مقسوم ان اشیاء میں سے ہے جن کے ٹکڑے کرنے سے نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو یہ نقصان دونوں شریکوں کو پہنچے گا (چیز ناقابلِ تقسیم ہوگی) یا پھر ایک کو نقصان پہنچے گا اور دوسرے کو نفع۔ اگر دونوں کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی شے کی جبری تقسیم جائز نہیں ہے' مثلاً ایک موتی' یاقوت کا دانہ' زمرد کا دانہ' ایک کپڑا' کاٹھی' کمان' مصحف کریم' قباء' جبہ' خیمہ' دیوار' حمام' چھوٹا مکان' چھوٹی دکان' چکی' گھوڑا' اونٹ' گائے' بکری وغیرہ کیونکہ ایسی چیزوں کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح ندی نالے' کاریز' چشمے اور کنویں کی تقسیم بھی جبراً نہیں کی جاسکتی' بدلیل مذکورہ' البتہ اگر ان مؤخر الذکر چیزوں کے ساتھ کوئی اراضی بھی مشترک ہے تو وہ تقسیم کر دی جائے گی اور کنواں اور ندی نالے مشترک رہنے دیئے جائیں گے۔ اگر دو اراضی کے ندی نالے جدا جدا ہوں یا الگ الگ چشمے اور کنویں ہوں تو اس صورت میں (اراضی کے ساتھ ساتھ) ندی نالے' کنویں اور چشمے بھی تقسیم کر دیئے جائیں گے کیونکہ ان کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح دروازہ'

صحن اور لکڑی ہے کہ اگر ان کے ٹکڑے کرنا نقصان دہ Injurious. ہو تو تقسیم نہ کیے جائیں اور اگر لکڑی بڑی ہے اور بغیر نقصان پہنچائے اس کے برابر برابر حصے کیے جا سکتے ہیں تو اس کی تقسیم درست ہوگی ان تمام اشیائے مذکورہ کو تقسیم اختیاری کے تحت تقسیم کرنا جائز ہے یعنی یہ کہ دونوں شریک باہمی رضامندی By Mutual agreement. سے خود تقسیم عمل میں لے آئیں، کیونکہ انہیں اپنے آپ کو نقصان پہنچانے کا اختیار حاصل ہے، اگرچہ ایسی تقسیم بھی نفع سے بالکل عاری نہ ہوگی۔ اگر چیز قابل تقسیم نہ ہو تو کوئی شریک دوسرے شریک کو مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کر دے یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنا تنازعہ قاضی کے پاس فیصلہ کرانے کو لے جائیں تو قاضی اسے فروخت کر دے اور قیمت کو ان دونوں کے مابین تقسیم کر دے۔ مگر صحیح رائے وہی ہے جو جمہور کی ہے، کیونکہ ازالۂ ملک کے لیے جبر کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ایسا ہی معاملہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک راستے کا ہے کہ ایک شریک تو اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم پر آمادہ نہ ہو اس صورت میں اگر تقسیم کے بعد بھی ہر دو شریک کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے تو تقسیم جبراً کر دی جائے گی کیونکہ اس طرح کی تقسیم سے وہ مقصود حاصل ہو جائے گا جو شریعت نے اس سے وابستہ کیا ہے اور وہ ہے ملک کے منافع کی تکمیل، اس لیے جبری تقسیم عمل میں لائی جائے گی۔ اگر دونوں کے لیے راستہ برقرار نہ رہتا ہو تو جبری تقسیم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی کی ولایت حاصل نہیں۔ اگر ہر دو شریک کے حصہ مکان میں مختلف سمتوں میں جدا جدا پھاٹک ہو تو اس صورت میں بھی قاضی جبراً تقسیم کر دے گا کیونکہ اس صورت میں تقسیم ضرر رساں واقع نہ ہوگی اور اگر وہ خود اسے تقسیم کر لیں تو جائز ہے اس وجہ سے کہ وہ دونوں نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گئے ہیں۔ یہی حال مشترک گزرگاہ آب (بدرو وغیرہ) کا ہے کہ اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم سے انکار کرے اور کیفیت اس گزرگاہ آب کی یہ ہو کہ اگر تقسیم کر دی جائے تو بعد از تقسیم ہر شریک کے حصے میں اس قدر گزرگاہ آ جائے جو اس کے پانی کے نکاس کے لیے کافی ہو یا تقسیم کے منکر شریک کے پاس کوئی متبادل جگہ ہو جہاں سے پانی کا نکاس ممکن ہو تو قاضی جبراً تقسیم کر دے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو تقسیم نہیں کرے گا وجہ وہی ہے جو ہم راستے کی تقسیم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک شریک مکان کے پھاٹک کا مطالبہ کرے، راستہ چھوڑے بغیر، اور دوسرا شریک بغیر راستہ چھوڑے تقسیم سے انکار کرے تو اگر ہر دو شریک کو ایک ایک پھاٹک حاصل ہے جو اس کے حصہ مکان میں کھلتا ہے پھر تو قاضی راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر دے گا کیونکہ تقسیم سے مقصود تو ملک کے منافع کی تکمیل ہوتا ہے جو اس صورت میں بدرجہ اتم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ ان کے درمیان راستہ نہ چھوڑے اور باقی کو تقسیم کر دے۔ اگر ہر ایک کا جدا پھاٹک نہ ہو تو پھر بغیر راستہ چھوڑے تقسیم کر دینے سے ملک کے منافع کی تکمیل کے بجائے ضیاع ہوگا، جس سے انہیں نقصان پہنچے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ باہمی رضامندی سے راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر لیں تو جائز ہے بدلیل مذکورہ اور اگر راستہ کی کشادگی اور تنگی پر دونوں میں اختلاف ہو تو اس صورت میں کم از کم کفایت کے اصول پر دروازے کی چوڑائی اور لمبائی (لمبائی سے مراد دروازے سے لے کر اس کے حصہ مکان تک کا فاصلہ ہے) کے مطابق راستہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے ہوتا ہے اور گزرنے کے لیے دروازہ کم از کم کفایت کا معیار ہے، لہٰذا

اسی کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی کی زمین پر اس کی اجازت سے عمارت بنائیں پھر ایک آدمی عمارت کی تقسیم کی درخواست کرے، دوسرا اس پر آمادہ نہ ہو اور مالک زمین موجود نہ ہو تو وہ عمارت تقسیم نہ کی جائے گی، کیونکہ جس زمین پر وہ عمارت تعمیر کی گئی ہے وہ دونوں شریکوں کے مابین بطریق اعارہ (مستعار لے کر) یا بطریق اجارہ (کرایہ پر لے کر) غیر معین ہے (پوری زمین کے ہر ہر انچ کے دونوں مستعیر (عاریتًہ لینے والا) یا مستاجر (کرایہ دار) ہیں، اگر وہ عمارت ان دونوں میں تقسیم کر دی جائے تو ہر شریک کو دوسرے شریک کے حصے میں دخل حاصل رہے گا (زمین کی وجہ سے) اور یہ نقصان دہ صورت ہے، لہٰذا قاضی انہیں تقسیم پر مجبور نہ کرے گا۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے خود ہی تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک زمین عمارت کو منہدم کر دے اور ان دو شریکوں میں کوئی آلہ مشترک ہو تو اسے بھی باہمی رضامندی ہی سے تقسیم کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ ملکیتی زمین میں کھیتی کاشت کی پھر ایک شریک نے کھیتی کی تقسیم کی درخواست کی مگر زمین کی نہیں، تو اگر تو کھیتی پک کر تیار ہو چکی ہے، تقسیم نہ کی جائے گی، اسی وجہ کی بنا پر جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اگر دونوں شریک تقسیم کی درخواست کریں پھر بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ تقسیم کا مانع ربوٰ ہے اور حرمت ربا رضامندی سے بھی نہیں اٹھ سکتی، اور اگر پودے ابھی چھوٹے ہیں اور ایک شریک نے تقسیم کی درخواست کی اس صورت میں بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ زمین دونوں کی مشترکہ ملک ہے۔ اس لیے اگر کھیتی تقسیم کر دی جائے پھر بھی ہر شریک کو دوسرے کے حصے میں کھیتی اکھاڑنے کا دخل حاصل رہے گا (زمین کی مشترکہ ملکیت کی وجہ سے کہ ہر شریک کو پوری مملوکہ زمین میں ایک ایک ذرے پر ملکیت حاصل ہے) لہٰذا اس تقسیم میں نقصان ہے اور نقصان پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر کھیتی اکھاڑنے کی شرط پر دونوں اپنی باہمی رضامندی سے خود ہی کھیتی کو تقسیم کر لیں تو جائز ہے کیونکہ وہ نقصان پر رضامند ہو گئے ہیں۔ اگر کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم کریں تو یہ تقسیم جائز نہ ہو گی کیونکہ رقبہ زمین ان دونوں میں مشترک ہے۔ تقسیم میں کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط کا مطلب ہے کہ انہوں نے اس شرط پر کھیتی تقسیم کی کہ ہر شریک دوسرے شریک کی مملوکہ کھیتی سے نفع حاصل کر سکے گا (کیونکہ زمین جو مشترک ہے) اور اس قسم کی شرط سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہٰذا اس سے تقسیم بھی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ (بیع میں تبادلہ ہوتا ہے اور تقسیم میں بھی تبادلہ ہوتا ہے)۔ اسی طرح اگر زمین ان دونوں کی ملکیت نہ ہو بلکہ اعارہ یا اجارہ کے طور پر ان کے قبضے میں ہے اور کھیتی ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ باہمی رضامندی سے پودے اکھاڑنے کی شرط پر خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے لیکن، بیع کی طرح، اسے برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم نہیں کر سکتے، جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس طرح اگر دو آدمیوں کے درمیان کھجور کا گابھا (یعنی کھجور کے درخت کا پھل) مشترک ہو، ان میں سے ایک آدمی گابھے کی تقسیم کی درخواست کرے مگر کھجور کے درخت اور زمین کی نہیں، تو تقسیم نہ کی جائے گی، اس سبب کی بنا پر جو ہم کھیتی کی مثال میں بتا چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں باہمی رضامندی سے تقسیم کر لیں تو اکھاڑنے کی شرط کے ساتھ اگر تقسیم عمل میں آئے تو جائز ہو گی اور اگر برقرار رکھنے کی شرط کے ساتھ کی جائے تو جائز نہ ہو گی، دلیل وہی ہے جو ہم کھیتی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر بعد از تقسیم ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت سے اسے برقرار رکھا اور کھجوریں پکنے پر اتار لی گئیں تو یہ اضافہ (گابھوں اور پکی کھجوروں میں جو فرق ہے وہ مراد ہے) اس کے لیے حلال ہے کیونکہ اگرچہ یہ اضافہ اسے ملک مشترک سے حاصل ہوا ہے (کھجور کے درخت اور زمین کے مشترک ملک ہونے کی وجہ سے) لیکن شریک کی اجازت سے ہوا ہے اس لیے حرام نہ ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی ہو تو پھر وہ اضافے کو صدقہ کردے گا کیونکہ اس میں حرام شامل ہو گیا ہے، چنانچہ اس سے بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے صدقہ کردے۔

یہ تو تھی بحث اس صورت کی کہ جب مقسوم ایسی شے ہو کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچتا ہو اور اگر مقسوم ایسی چیز ہو کہ اس کی تقسیم سے ایک کو نقصان پہنچتا ہو مگر دوسرے کو نہ پہنچتا ہو، مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہو اور ایک شریک کا اس میں نہایت قلیل حصہ ہو تو اگر زیادہ حصے کا مالک شریک تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی اسے تقسیم کردے گا اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ تقسیم باایں طور مفید ہے کہ اس کے ذریعے ملک کے منافع کی تکمیل کا مقصد حاصل ہو جائے گا جبکہ یہ تقسیم قلیل حصہ والے شریک کو اپنے حصے سے نفع اٹھانے سے روک دے گی اور چونکہ وہ قلت حصہ کی وجہ سے اپنے شریک کے حصے سے استفادہ کیے بغیر اپنے حصے سے انتفاع کرنے پر قادر نہیں اس لیے تقسیم کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ تقسیم نے اسے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کرنے سے روک دیا ہے، لہٰذا یہ تقسیم جائز ہے۔ اور اگر قلیل حصے والا شریک تقسیم کی درخواست کرے تو اس سلسلے میں الحاکم الجلیل نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا ہے کہ قاضی اس کی درخوا پر تقسیم کردے گا اور امام قدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ تقسیم نہیں کرے گا۔ الحاکم نے یہ دلیل دی ہے کہ اس تقسیم سے کثیر حصہ والے شریک کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس کے لیے تو اس میں فائدہ ہے چنانچہ اس کے انکار میں ایذارسانی ہے اس لیے اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ رہا قلیل حصے والا شریک تو وہ تو تقسیم کی درخواست کرکے اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے، اس لیے جبراً تقسیم جاری کر دی جائے گی۔ بالکل اسی طرح کہ جب مقسوم کے ٹکڑے کرنے میں کسی شریک کو مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور پہلی صورت کے بالکل برعکس کہ جس میں تقسیم سے ہر دو شریک کو نقصان پہنچتا ہے، نقصان پر کوئی رضامند نہیں ہے اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے سو یہ ہے فرق۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے جس رائے کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قلیل حصے والا تقسیم کی درخواست کرنے کی صورت میں ایذارساں ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے حق میں تو تقسیم سراسر خسارہ ہے لہٰذا اس کی درخواست کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا اور جبری تقسیم بدون درخواست کے مشروع نہیں ہے البتہ اگر وہ خود تقسیم کرلیں تو جائز ہے، مذکورہ دلیل کی بناء پر، یعنی یہ کہ قلیل حصے والا خود نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گیا ہے اور کثیر حصے والے کو اس سے مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا، لہٰذا تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو شریکوں میں ایک گھر مشترک ہے جو ان کے درمیان تقسیم کر دیا گیا جس سے ایک شریک کے حصے میں ایسی جگہ آئی جس کا راستہ نہیں حالانکہ تقسیم کے لیے راستے کی شرط تھی سو اگر تو اس کے حصے میں کوئی دروازہ راستے کی طرف کھلتا ہے تو تقسیم جائز ہے کیونکہ اس کے لیے اس میں کوئی نقصان نہیں اس لیے کہ وہ دوسرا راستہ استعمال کرکے اپنے حصے سے فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔ اگر اسے ملنے والے حصے میں ایسا کوئی دروازہ مطلقاً نہیں ہے اور تقسیم میں حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہے (یعنی یہ مذکور ہے کہ یہ حصہ مع جملہ حقوق کے اس کا حصہ ہے) تو اسے اپنے شریک کے حصے میں راستے کے استعمال کا حق حاصل ہے، کیونکہ راستہ حقوق میں شامل ہے

لہذا حقوق کے ذکر سے یہ بھی مذکور تھا۔ اگر حقوق کا ذکر نہیں ہے تو یہ تقسیم سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ اس تقسیم سے ایک شریک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اسی طرح اگر گزرگاہِ آب کے بغیر تقسیم کیا گیا جو ایک شریک کی جانب سے شرط تقسیم تھی اور گزرگاہ آب دوسرے کے حصے میں آ گئی تو اس کی صورت بھی وہی ہوگی جو راستے والی تقسیم کی تھی۔ اگر وہ خود آپس میں بایں طور تقسیم کر لیں کہ ایک شریک کو نہ راستہ ملے اور نہ ہی گزرگاہ آب تو یہ تقسیم جائز ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے نقصان پر رضامند ہو گیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کی بنیاد پر تقسیم جمع (Partition by collection.) کی جاتی ہے کہ اس کے تحت دو جنسوں کی جبری تقسیم نہیں کی جاتی کیونکہ مختلف جنسوں پر مشتمل مقسوم کی تقسیم ایک شریک کے حق میں باعثِ ضرر ہوتی ہے Injurious لہذا اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

تقسیم جمع

یہ تو تھی تقسیم تفریق، رہی تقسیم جمع تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہر دو شریک کا حصہ جداگانہ طور پر معین چیز میں جمع کر دیا جائے۔ تقسیم جمع جنس واحد میں جائز ہے دو جنسوں میں جائز نہیں، کیونکہ جنس واحد کی صورت میں تو یہ تقسیم اپنے مقصود کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ مقصود ہے ملک کے منافع کی تکمیل۔ اگر شے مقسوم مختلف اجناس پر مشتمل ہو تو تقسیم جمع تکمیل منافع کا ذریعہ نہیں بلکہ منافع کے ضیاع کا باعث بن جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت ہو چکی تو اب ہمارا قول یہ ہے کہ مثلیات کے باب میں کوئی اختلاف نہیں اور وہ ہیں متحد الجنس of the same kind. کیلات، موزونات اور عددیات متقاربہ۔ ان کا بٹوارہ تقسیم جمع کے اصول پر کیا جاتا ہے کیونکہ بغیر کسی نقصان کے اس کے ذریعے تقسیم کا مقصد پورے طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ متحد الجنس اشیاء میں تفاوت معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح بغیر گلائے سونے، بغیر گلائے تانبے اور بغیر گلائے لوہے کی تقسیم جمع بھی بدلیل مذکورہ جائز ہے۔ اسی طرح کپڑے اگر وہ متحد الجنس ہوں جیسے سر دیہ کپڑے، اور اسی طرح اونٹ، گائے اور بکری میں تقسیم جمع جاری کی جا سکتی ہے اس لیے کہ متحد الجنس اور متحد المقصود ہونے کی صورت میں ان میں تفاوت نمایاں Excessive نہیں ہوتا بلکہ بہت معمولی ہوتا ہے اور معمولی تفاوت معدوم کے مثل ہے۔ یا پھر قیمت کے طریق سے مجبور کیا جائے (قیمت کے طریق سے تقسیم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، یہ جملہ طباعت کی غلطی ہے۔) سو اس میں برابر برابر کی تقسیم ممکن ہے، اسی طرح موتی اور یاقوت کے دانے میں بھی تقسیم جمع ہو سکتی ہے بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکیل، موزون، مذروع (گز سے ناپی جانے والی) اور عددی اشیاء میں بھی دو جنسوں میں تقسیم جمع ممکن نہیں، مثلاً گندم اور جو، روئی اور لوہا، بادام اور اخروٹ اور ہر دیہ اور مرویہ کپڑے، اسی طرح موتی اور یاقوت، اسی طرح گھوڑا، اونٹ گائے اور بکری، اسی طرح جب ہر جنس کا ایک فرد ہو، مثلاً ایک ٹٹو، ایک اونٹ، ایک گائے، ایک بکری، ایک کپڑا، ایک قبا، ایک قمیص، ایک تکیہ اور ایک بساط کو بھی جمع کے طریقے پر تقسیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ان میں تقسیم جمع کر دی جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو انہیں اعیان (معین و معلوم اشیاء) کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے یا پھر قیمت کا لحاظ کر کے، اس طرح کہ بعض (یعنی کم قیمت والی شے) کے ساتھ دراہم یا دنانیر شامل کر دیئے جائیں۔ پہلی حالت کا تو کوئی امکان نہیں کیونکہ اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا،

اختلاف جنس کی صورت میں تفاوت کے بہت زیادہ نمایاں ہونے کے سبب (مثلاً بکری اونٹ یا بکیے اور گائے میں بہت زیادہ تفاوت موجود ہے) نیز قاضی کو اختیار نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے، دوسری حالت بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ غیر مقسوم کی تقسیم ہوگی اس لئے کہ مقسوم تو ملک مشترک ہے اور دراہم میں ملک مشترک موجود نہیں اور اگر وہ خود تقسیم کرلیں یا ان کی باہمی رضامندی سے تقسیم کردی جائے تو تقسیم درست ہوگی حتیٰ کہ اگر وہ مختلف قیمتوں کے کپڑے باہم تقسیم کریں اور ایک شریک کم تر قیمت کے کپڑے کے ساتھ دراہم کا اضافہ کردے تو تقسیم درست ہے۔ اسی طرح باقی جملہ اشیاء کی تقسیم جائز ہوگی۔ یاد رہے کہ یہ باہمی رضامندی کی تقسیم ہے نہ کہ عدالتی تقسیم یہی صورت برتنوں کی تقسیم کی ہے، خواہ وہ ایک ہی دھات سے بنے ہوں یا مختلف دھاتوں سے کیونکہ ساخت کے اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اجناس بن گئے۔ اس لئے چھوٹے برتنوں کی فروخت ایک کے بدلے دو برتن کے حساب سے جائز ہے۔

جہاں تک غلاموں کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں تقسیم جمع جائز نہیں جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام، اوصاف اور قیمت میں مختلف ہونے کے باوجود جنس واحد ہیں لہٰذا دوسرے تمام حیوانات، مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کی طرح انہیں بھی جمع کے طریق پر تقسیم کیا جا سکتا ہے اور تفاوت کو قیمت کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم جمع کے جواز کی شرط موجود نہیں اور اس شرط کی غیر موجودگی میں تصرف کا جواز محال ہے۔ اسکی توضیح وہی ہے جو ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر ہم غلاموں کو ان کے اعیان کے اعتبار سے تقسیم کریں گے تو اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا کیونکہ اس جنس سے جو مقاصد مطلوب ہوتے ہیں ان مقاصد کے لحاظ سے ایک غلام اور دوسرے غلام میں نمایاں فرق ہوتا ہے لہٰذا وہ دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہوں گے جبکہ تقسیم کے جواز کی شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ مقسوم علیہ کے لیے نقصان کا موجب نہ ہو۔ اور اگر ہم انہیں ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کریں تو یہ تقسیم اپنے محل میں واقع نہ ہوگی (جس شے کی تقسیم مطلوب ہے وہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ کوئی اور چیز تقسیم ہو جائے گی) کیونکہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور قیمت میں کوئی اشتراک موجود نہیں اور محلیت تصرف کے جواز کی شرائط میں شمار ہوتی ہے لہٰذا ہم نے جو دلیل دی وہ صحیح ہے۔ اور اگر وہ دونوں خود تقسیم کرلیں تو جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں خود ہی خسارے پر راضی ہو گئے ہیں۔ غلام کے ساتھ اگر کوئی چیز ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگی، (امام محمدؒ نے) کتاب القسمۃ میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اگرچہ مطلوب اس چیز کی تقسیم نہیں مگر اسے اس چیز کا تابع قرار دیا جائے گا جس کی تقسیم مطلوب ہے اور اسے تبعیت (تابع ہونا) کے اصول پر تقسیم کیا جائے گا، جیسے (مکان کی تقسیم کے وقت) پینے کے پانی اور راستے کو تقسیم کیا جاتا ہے حالانکہ ان چیزوں کی الگ سے بیع جائز نہیں ہوتی مگر یہ بیع میں (مال بیع کے) توابع کے طور پر داخل ہوتی ہیں۔ یہی معاملہ ندی نالے اور زمین کا ہے۔ جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اصل (امام محمدؒ کی کتاب) میں جو مذکور ہے اس کا اطلاق رضامندی کی تقسیم (تقسیم رضا) پر ہوگا عدالتی تقسیم (تقسیم قضا) میں یہ جائز نہیں چاہیے یہ زائد چیز غلام کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو کیونکہ جو چیز مقسوم نہیں وہ مقسوم کی تابع کبھی نہیں بلکہ اس کی اپنی ایک جدا اور مستقل حیثیت ہے، برعکس پینے کے پانی اور راستے کے (کہ یہ مقسوم کے توابع یعنی لازمی متعلقات ہیں)۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حویلیوں کا بٹوارہ بھی تقسیم جمع کے طریق پر نہیں کیا جائے گا۔ اگر دو آدمیوں کے مابین دو حویلیاں مشترک ہوں تو ہر حویلی کو جداگانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا خواہ یہ حویلیاں متصل ہوں یا الگ الگ ہوں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو تقسیم جمع زیادہ مبنی بر انصاف ہے تو تقسیم جمع عمل میں لائے گا اور اگر تقسیم تفریق کے طریقے سے عدل کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے ہوں تو اس طریقے سے تقسیم کرے گا۔ اگر ان میں دو اراضی یا دو باغ مشترک ہوں تو ان کی تقسیم کی بابت بھی امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کی آراء میں یہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر ملک مشترک دو کوٹھڑیاں ہوں، خواہ متصل ہوں یا الگ الگ انہیں تقسیم جمع کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا، اس پر اجماع ہے، البتہ ایک ہی حویلی میں اگر یہ جدا جدا واقع ہوں تو ان کی تقسیم جمع کی بابت امام صاحبؒ اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تمام مکانات جنس واحد ہیں اور ان کے مابین جو تفاوت پایا جاتا ہے اسے قیمت کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے لہٰذا یہ بات قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی جائے کہ اگر تو وہ تفریق میں انصاف کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے دیکھے تو تفریق کے طریقے سے تقسیم کر دے اور اگر تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے تو اس طریقے سے تقسیم کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جس کا ذکر ہم غلاموں کی تقسیم کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ اگر مکانوں کو اعیان کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے تو دو مکانوں میں جو نمایاں تفاوت پایا جاتا ہے اس کے سبب کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا۔ تفاوت اس لئے کہ ایک تو مکان اور مکان میں ذاتی اعتبار سے فرق ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے رقبۂ زمین اور تعمیر میں فرق ہوتا ہے۔ لہٰذا ان پر دو مختلف اجناس کا حکم لاگو ہوگا اور قیمت کے لحاظ سے انہیں تقسیم کیا جائے تو اس سے غیر محل میں تصرف واقع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ البتہ وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی باہمی رضامندی سے قاضی تقسیم کر دے تو جائز ہے، ایدلیل مذکورہ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ملک مشترک مکان اور اراضی ہو یا مکان اور دکان ہو تو ان میں تقسیم جمع روا نہ ہوگی، اس پر اجماع ہے۔ بلکہ ہر ایک کو جداگانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دو مختلف اجناس ہیں۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ دو انواع تقسیم میں سے ایک نوع یعنی جبری تقسیم کی صورت میں درخواست موجود ہو اگر کسی ایک بھی شریک کی طرف سے درخواست سرے سے کی ہی نہ گئی ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ قاضی کی جانب سے تقسیم غیر کی ملک میں تصرف ہے اور غیر کی ملک میں تصرف مالک کی اجازت کے بغیر اصولی طور پر ممنوع ہے البتہ ایک شریک کے درخواست کرنے پر یہ ممانعت اُٹھ جاتی ہے کیونکہ ایک شریک کی طرف سے تقسیم کی درخواست وصول ہونے پر قاضی جان لے گا کہ اس اشتراک کے جاری رہنے سے اس شریک کو نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر درخواست ملک مشترک کے منافع کی تکمیل کی غرض سے ہوتی تو اس کا دوسرا شریک بھی ایسی ہی درخواست ضرور کرتا۔ دوسرے شریک پر دینی لحاظ سے لازم ہے کہ ضرر رسانی سے باز آ جائے۔ چنانچہ اگر وہ تقسیم سے انکار کرے تو قاضی جان لے گا کہ وہ باز آنے والا نہیں لہٰذا قاضی تقسیم کر کے نقصان دور کر دے گا۔ اس صورت میں تقسیم دفع ضرر کے باب سے ہے اور یہ قاضی کا فرض منصبی ہے۔ اس کی نظیر شفعہ pre-emption ہے کہ شفیع (جو شفعہ کرتا ہے pre-emptor.) شفعہ کے ذریعے خریدار سے مکان کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے بدون اس کی رضامندی کے، دفع ضرر کے واسطے، کیونکہ جب اس نے شفعہ کی درخواست کی تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ خریدار

کے پڑوس سے اسے نقصان پہنچے گا چنانچہ شفعہ کے ذریعے خریدار کو مجبور کر کے اس کا حق ملکیت قائم کر دینے سے شریعت نے شفیع سے خریدار کے ضرر کو دور کر دیا۔

تقسیم کی ایک نوع میں رضامندی بھی شرط ہے اور رضامندی سے مراد ہے مقسوم کے بارے میں شریکوں کی رضامندی بشرطیکہ وہ اس کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر ان کی رضامندی مراد ہے جو شریکوں کے قائم مقام ہوں اور رضامندی کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر وارثوں میں کوئی ایک وارث بچہ ہو یا کوئی بالغ وارث غیر موجود ہو اور وہ ترکے کو تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم باطل ہوگی، بوجہ دلیل مذکورہ کے کہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے اور رضامندی سے طے پانے والی تقسیم بیع کے مشابہ ہے اور باہمی رضامندی کے بغیر بیع کرنے کا انہیں اختیار نہیں سو اسی طرح تقسیم کا بھی اختیار نہیں، ماسوا اس کے کہ وہ رضامندی دینے کے اہل نہ ہوں جیسے بچے اور مجنون اشخاص۔ ایسی صورت میں ولی یا وصی کی رضامندی سے تقسیم عمل میں آئے گی، بشرطیکہ ان (بچے اور مجنون) کے لئے تقسیم نفع بخش ہو، کیونکہ انہیں (ولی یا وصی کو) ان (بچے اور مجنون) کی جانب سے معاملۂ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا تقسیم کا بھی انہیں اختیار ہے۔ اسی طرح اگر ان (شرکاء) میں کوئی بچہ ہو اور اس کا ولی یا وصی موجود ہو تو ولی یا وصی کی رضامندی سے تقسیم کی جائے گی۔ اگر قاضی نے بچے کی جانب سے وصی مقرر نہ کر رکھا ہو اور وہ اس کی رضامندی سے تقسیم کر لیں اور پھر وہ اس سے انکار کر دے تو وہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کریں، تاکہ وہ ان کے مابین تقسیم کر دے۔

ازاں جملہ ایک نوعِ تقسیم میں جملہ شرکا، یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی ایک بالغ شریک بھی غیر حاضر ہو تو تقسیم قطعی طور پر جائز نہیں اور قاضی بھی تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ اس غیر حاضر شریک کا نائب موجود ہو، لیکن اگر قاضی تقسیم کر دے تو اس کی تقسیم فسخ نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ محل اجتہاد میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا فسخ نہ ہوگی۔ میراثِ اقرار کی عدالتی تقسیم میں اقرار پر گواہ قائم کرنا بھی منجملہ ان شرائط کے ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے، صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور محض ان کے اقرار پر تقسیم کر دی جائے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دو شرطوں کے بیان میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس چند آدمی آئیں اور وہ عاقل، بالغ اور صحیح ہوں (یعنی ہوش و حواس قائم ہوں) ان کے قبضے میں کوئی مال ہو، یہ اقرار کریں کہ یہ مال ان کی ملک ہے اور قاضی سے تقسیم کی درخواست کریں تو اصولی طور پر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: سبب ملکیت کا ذکر کئے بغیر ملک کا اقرار کریں گے یا پھر سبب بتا کر ملک کا اقرار کریں گے، اور اس سبب کی بنا پر کسی غیر شخص سے اپنی جانب ملک کے انتقال کا دعویٰ کریں گے۔ اور ہر حالت کی پھر آگے دو حالتیں ہوں گی: ان کے قبضے میں جو مال ہے وہ یا تو منقول ہوگا یا پھر (غیر منقول) عقار۔ اگر وہ انتقالِ ملک کا سبب بتائے بغیر ملک کا اقرار کریں تو ان کے اقرار پر قاضی تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں گواہیوں کے مقام پر یہ درج کر دے گا کہ میں نے انکے اقرار پر تقسیم کی ہے اور میں نے تقسیم میں کسی کے خلاف فیصلہ نہیں کیا، چنانچہ وہ ملک کی اصلیت پر گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، وہ ملک مال منقول ہو خواہ عقار بشرطیکہ ان میں سے کوئی بالغ شریک غیر حاضر نہ ہو، اس لئے کہ ملک کی دلیل قاضی کو مل گئی ہے اور وہ ہے قبضہ اور اقرار، جسے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں [illegible] دوسرے شخص سے ملکیت کی منتقلی کا کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔ اگر کوئی بالغ شریک غیر حاضر ہو تو قاضی تقسیم نہ کرے گا، بوجہ دلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ جملہ شرکا یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی تقسیم کے لئے شرط ہے اور یہ شرط یہاں

پائی نہیں جاتی، اس لئے کہ مقدمے کے جو فریق عدالت میں حاضر ہیں وہ غیر حاضر شریک کے نائب بننے کے اہل نہیں ہیں۔ اور اگر وہ میراث کے سبب سے ملک کا اقرار کریں مثلاً یہ کہیں کہ یہ چیز ہم نے فلاں متوفی سے میراث میں پائی ہے، اس صورت میں اگر تو مال منقول ہے تو قاضی ان کے اقرار کے موجب ان میں وہ مال تقسیم کر دے گا اور ان سے گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، اس پر اجماع ہے۔ اگر ایک بالغ شریک غیر حاضر ہو جبکہ دو حاضر شریک بالغ ہوں یا ان میں سے ایک بچہ ہو اور اس کا وصی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر تو مال عقار (غیر منقولہ جائداد) ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اسے تقسیم نہ کرے گا تاآنکہ مورث کی موت اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم ہو جائیں لیکن صاحبینؒ کے قول کے مطابق وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں شہادت کی جگہ پر درج کر دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم کی ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کا محل ملک مشترک ہے اور وہ اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ ملکیت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے قبضہ اور میراث کا اقرار جسے جھٹلانے والا کوئی موجود نہیں سو تقسیم اپنے موقع و محل میں واقع ہوئی ہے، لہٰذا قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور یہ لکھ دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم جاری کی ہے، جیسا کہ مال منقول میں کیا گیا تھا۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہ تو منکر کے خلاف قائم کئے جاتے ہیں جب سبھی اقرار کرنے والے ہوں تو پھر گواہ کس پر قائم کئے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی تقسیم ہے جو میت کے حق پر باطل طریقے سے واقع ہوتی ہے، لہٰذا گواہوں کے بغیر صحیح نہ ہو گی، جیسے کہ میت پر استحقاق کے دعوے میں ہوتا ہے۔

اس کی تشریح اس طرح کی جا سکتی ہے کہ مکان تقسیم سے قبل میت کی ملکیت پر قائم رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ترکے کے بٹوارے سے پہلے پیدا ہونے والے نئے حاصلات بھی میت کی ملکیت میں شامل ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر ترکے میں ایک درخت ہو اور وہ پھل لے آئے تو وہ پھل بھی میت کی ملکیت ہو گا اور میت کے قرضے بھی اس میں سے ادا کئے جائیں گے اور اس کی وصیتیں بھی اس میں نافذ کی جائیں گی، اس لئے تقسیم کا مطلب ہے اس کی ملکیت کو زائل کر کے اس میں تصرف کرنا لہٰذا بغیر ثبوت کے یہ جائز نہیں، برخلاف مال منقول کے کہ اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ محفوظ کرنے کے لئے ہے کیونکہ مال منقول کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور تقسیم ایک طرح سے اس کی حفاظت ہی ہے۔ مگر عقار کو حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہٰذا اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اس لئے قاضی گواہوں کے بغیر اس کی تقسیم کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کی اس بات کا جواب کہ اس صورت میں منکر تو کوئی ہے نہیں پھر گواہ کس پر قائم کیے جائیں یہ ہے کہ وارث ایک دوسرے پر گواہ ہوں گے خواہ وہ سب اقرار کرنے والے ہی ہوں اور یہ جائز ہے! اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ یا وصی نابالغ کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار بدوں گواہوں کے قبول نہیں کیا جاتا حالانکہ منکر کوئی نہیں ہوتا۔ سو یہ بھی اسی طرح کی ایک صورت ہے۔

یہ تو تھی بحث اس صورت کی کہ جب وہ ملک کا اقرار میراث کے سبب سے کریں اور اگر کسی غیر حاضر بائع سے خرید کے سبب سے وہ ملک کا اقرار کریں اور مملوکہ شے مال منقول ہو تو قاضی ان میں تقسیم جاری کر دے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر وہ مال عقار ہے تو ظاہر الروایۃ (امام محمدؒ کی تدوین کردہ ایسی کتابیں جو ثقہ راویوں نے روایت کی ہیں)۔

میں مذکور ہے کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور بائع سے خرید پر ان سے گواہ طلب نہ کیے جائیں گے اور (ظاہر الروایۃ میں) خرید اور میراث میں فرق کیا گیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ قاضی اسے بھی میراث کی طرح گواہوں کے بغیر تقسیم نہیں کر سکتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص سے خریدنے کے سبب ان کی ملکیت بنا ہے تو اس طرح انہوں نے بائع کی ملکیت کا تو اقرار کر لیا اور اس کی جانب سے مال کی ان کی طرف منتقلی کا دعویٰ کیا۔ ان کا اقرار تو تسلیم کیا جائے گا مگر دعویٰ نہیں کیونکہ دعوے دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور دلیل ہے شہادت۔ ظاہر الروایۃ، یعنی خرید اور میراث میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میراث میں محض اقرار پر تقسیم سے ممانعت اس لیے ہے کہ اس میں میت کے حق کا زائل کرنا شامل ہے اور یہ بات بیع کے معاملے میں معدوم ہے کیونکہ فروخت اور مالِ فروخت کو خریدار کے سپرد کر دینے کے بعد اس میں فروخت کنند کا کچھ حق باقی نہیں رہ جاتا لہٰذا خریدے ہوئے مال کی تقسیم اپنے صحیح موقع و محل پر وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے جائز ہے۔ یہ سب صورتیں اس حال کی ہیں کہ جب وارثوں میں کوئی بالغ وارث غیر حاضر نہ ہو یا کوئی حاضر وارث نابالغ نہ ہو اور اگر ایسا ہو اور وہ میراث کا اقرار کریں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تو یہ سرے سے مسئلہ ہی نہیں کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ وہ تو اس صورت میں بھی تقسیم کرنے کا مجاز نہیں جب سب وارث بالغ اور حاضر ہوں تو اس صورت میں کیونکر تقسیم کر سکتا ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو مکان بالغ اور حاضر وارثوں کے قبضے میں ہے تو بدلیل مذکورہ ان میں تقسیم کر دے گا اور غیر حاضر بالغ وارث کے حصے پر اس کی طرف سے ایک عادل شخص قبضہ کر لے گا جو اس کی حفاظت کا ذمے دار ہوگا اس لیے کہ وارث ایک دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہوتے ہیں اور نابالغ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے گا۔ اور اگر مکان بالغ غیر حاضر یا نابالغ حاضر وارث کے قبضے میں ہے یا ان کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے تو اس صورت میں جب تک میراث اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم نہ ہوں قاضی اسے تقسیم نہیں کر سکتا، اس پر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے اور ضرورت اس سے اس حصہ کا قبضہ چھڑوا کر کسی اور کو حق دلانے کی ہے تو ایسا کرنا بغیر گواہ قائم کئے درست نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب عقار کی میراث پر گواہ قائم نہ کئے گئے ہوں اور اگر اس پر گواہ قائم کر دیے گئے ہوں اور انہوں نے تقسیم کی درخواست کی ہو تو قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو حاضر وارث دو یا دو سے زیادہ ہوں اور غیر حاضر وارث ایک یا ایک سے زیادہ ہوں اور حاضر وارثوں میں ایک نابالغ ہو تو اس صورت میں قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور ہر بالغ اور نابالغ کا حصہ الگ الگ کر دے گا۔ نیز ایک وکیل مقرر کر دے گا جو اس حصے کی حفاظت پر مامور ہوگا، برخلاف ملکِ مطلق کے کہ اس صورت میں اگر دو شریک حاضر ہوں اور ایک غیر حاضر ہو تو قاضی مال کو تقسیم نہیں کر سکتا۔ مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقار کی تقسیم میت کے مال میں تصرف اور ترکہ میں اس کا حق ختم کر کے اس کے خلاف فیصلہ دینے کے مترادف ہے اور ہر وارث میت کے حقوق اور واجبات میں اس کا قائم مقام ہے۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک عیب کی بناء پر حصہ واپس کر سکتا ہے اور اسے بھی واپس کیا جا سکتا ہے (یعنی اس میں خیار عیب (Option for Defect) روا ہے جبکہ خریداری کے سبب ملکیت کی صورت میں خریدار عیب کی بناء پر اپنے بائع کے بائع کو مال واپس نہیں کر سکتا، اس لئے کہ بائع ثانی بائع اول کا قائم مقام نہیں ہوتا۔

مگر میراث میں ہر وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے عیب کی بنا پر ایک وارث دوسرے وارث کو حصہ یا اس کا کوئی جزو واپس کر سکتا ہے اور خود اسے بھی دوسرے کی طرف سے واپس کیا جا سکتا ہے۔) لہٰذا حاضر وارث اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو اس صورت میں یہ ممکن ہو گا کہ میت کے خلاف فیصلے میں ایک وارث کو میت کی طرف سے (on behalf of) محکوم علیہ بنا دیا جائے اور دوسرے کو محکوم لہٗ اور ایسا کرنے سے تقسیم جائز ہو جائے گی۔ اگر حاضر وارث ایک ہو اور باقی ورثہ غیر حاضر ہوں تو قاضی تقسیم جاری نہیں کرے گا اس لئے کہ میت کے خلاف گواہی گزارنے کے لئے اسے میت کی طرف سے محکوم علیہ بنانا ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص بیک وقت محکوم لہٗ ہو اور محکوم علیہ بھی۔ اگر حاضر وارث کے ساتھ ایک نابالغ وارث ہو تو قاضی اس کی طرف سے ایک وصی مقرر کر کے تقسیم جاری کر دے گا کیونکہ اس صورت میں اس بنا پر تقسیم ممکن ہے کہ تقسیم سے بہرہ ور ہونے والے (متقاسمین) دو وارث حاضر ہیں۔ اگر قاضی وارثوں کے درمیان مال منقول ان کے اقرار پر یا مال غیر منقول (عقار) گواہیوں پر، امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق تقسیم کرے اور ایک بالغ وارث غیر حاضر ہو تو قاضی اس کا حصہ الگ کر کے ایک عادل شخص کے قبضے میں دیدے گا، پھر جب وہ شخص حاضر ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقرار کرے جیسا کہ باقی وارثوں نے کیا تھا تو تقسیم نافذ رہے گی اور اگر وہ ان کے اقرار سے انکار کرے تو اس صورت میں مال منقول میں تو بالاجماع تقسیم دوبارہ کی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک عقار میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقار میں تقسیم نہیں دہرائی جائے گی، اس لئے کہ یہ تقسیم گواہیوں پر کی گئی ہے اور یہ گواہیاں غیر حاضر کے حق میں بھی مؤثر ہیں۔ (مورث یعنی میت پر جو گواہ قائم کیے جاتے ہیں وہ حاضر اور غیر حاضر سب شریک وارثوں کے حق میں مؤثر ہوتے ہیں اور اگر مورث کے قائم مقام پر گواہ قائم کیے جائیں تو وہ بھی ظاہر ہے کہ حاضر و غیر حاضر سب کے حق میں مؤثر ہوں گے کیونکہ جو حکم اصل کا وہی قائم مقام کا)۔ مزید برآں گواہیوں پر کی جانے والی تقسیم غیر حاضر وارث پر مقدم ہو گئی ہے (یعنی اس کے حاضر ہونے سے پہلے عمل میں آ چکی ہے) اس لیے اس کا انکار غیر معتبر ہو گا۔

اگر مال میراث ایک مکان ہو اور اس میں تیسرے حصے کی وصیت ہو، کوئی ایک وارث غیر حاضر ہو اور میراث پر گواہ قائم ہو جانے کے بعد موصیٰ لہٗ (جس کے حق میں وصیت ہے) تیسرے حصے کے بٹوارے کی درخواست کرے تو تیسرے حصے کا بٹوارہ کر دیا جائے گا اس لیے کہ موصیٰ لہٗ کی حیثیت ایک وارث کی سی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ ایک وارث بھی حاضر ہو تو گویا دو وارث حاضر ہوئے، ایسی صورت میں تقسیم جاری کر دی جائے گی خواہ باقی وارث غیر حاضر ہوں، یہ ہے صورت حال، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مقسوم لہٗ تقسیم کے وقت مقسوم کا مالک ہو یعنی اس میں اس کی ملکیت ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہو گی، اس کی وجہ ہم آئندہ سطور میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مقسوم سے متعلق شرط مقسوم سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ تقسیم کے وقت مقسوم شے مقسوم لہٗ کی ملکیت ہو اور اگر ملکیت نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہو گی کیونکہ تقسیم سے مراد ہوتی ہے حصوں کا الگ الگ اور ممیز کر دینا اور ان کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرنا اور یہ دونوں عمل صرف ملکیت میں روا ہیں۔ اسی طرح اگر (پوری) مقسوم چیز کا کوئی مستحق نکل آئے تو تقسیم ظاہر میں باطل ہو جائے گی اور باطن میں

تو عیاں ہے کہ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر شے مقسوم کے ایک حصے پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو اسی حصے کی تقسیم باطل ہوگی، اس صورت میں تقسیم بعض حالتوں میں تو دوبارہ کی جائے گی اور بعض میں دوبارہ نہیں کی جائے گی، کہ بعض حالتوں میں تو دوبارہ تقسیم کرانے کا اختیار ثابت ہوتا ہے جبکہ بعض میں ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسوم پر استحقاق کے ثابت ہونے کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتی؛ یا تو استحقاق کل مقسوم شے پر ثابت ہوگا یا پھر ایک جزو پر۔ اگر تو کل مقسوم شے پر استحقاق ثابت ہوا تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی اور درحقیقت یہ تقسیم صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس میں صحت تقسیم کی شرط یعنی ملک مشترک ناپید ہے لہٰذا تقسیم دوبارہ ہوگی اور اگر مقسوم کے ایک جزو پر استحقاق ثابت ہوا تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک غیر معین جزو (مثلاً چوتھے یا آٹھویں حصے) پر ثابت ہوگا یا مقسوم کے دو الگ کیے گئے حصوں میں سے کسی ایک حصے کے معین جزو میں۔ اور اگر کسی غیر معین جزو میں استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، استحقاق یا تو دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر یا صرف ایک حصے کے غیر معین جزو پر ہوگا اگر دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً ایک مکان میں دو شریکوں کا برابر برابر حصہ تھا، اس مکان کو انہوں نے تقسیم کر لیا بایں طور کہ ایک نے مکان کی اگلی جانب سے تہائی لے لیا اور دوسرے نے پچھلی جانب سے دو تہائی لے لیا اور قیمت میں یہ ایک تہائی پچھلے دو تہائی کے مساوی ہو مثال کے طور پر ہر دو کی قیمت چھ سو درہم ہو۔ اب اگر کوئی تیسرا شخص کل مکان کے نصف حصے کا مستحق نکل آیا تو تقسیم دوبارہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس استحقاق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مکان کا آدھا غیر معین حصہ اس مستحق کی ملک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس غیر معین نصف حصے کی تقسیم باطل ہے اور چونکہ یہ نصف حصہ غیر معلوم (غیر معین ہونے کی بنا پر) ہے لہٰذا یہ تقسیم قطعی طور پر باطل ہوگی۔ اور اگر اس نے اگلا حصہ پانے والے شخص کے حصے میں غیر معین نصف حصے کا استحقاق ثابت کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم دوبارہ کی جائے گی کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ استحقاق ثابت کرنے والا ان دونوں کے ساتھ اس مکان میں شریک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کے بغیر کی جانے والی تقسیم صحیح نہیں ہے لہٰذا تقسیم دوبارہ ہوگی، بالکل ویسے جیسے کہ کل مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں کی جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے شریک (جسے مکان کا اگلا حصہ ملا ہے) کے حصے میں سے نصف حصہ لے لے، اور یہ اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کے حصے میں استحقاق ثابت کیا، اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صرف اس قدر حصہ مکان میں تقسیم صحیح نہیں جس میں کہ استحقاق ثابت ہوا ہے اور باقی حصے کی تقسیم صحیح ہے، کیونکہ تقسیم باطل ہوتی ہے حق ملکیت کے معدوم ہونے سے اور حق ملکیت صرف اتنے ہی حصے میں معدوم ہے جتنے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے، باقی مکان پر حق ملکیت موجود ہے اور استحقاق والے حصے کی تقسیم کے باطل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی مکان کی تقسیم بھی باطل قرار پائے کیونکہ اس قدر حصے پر استحقاق ثابت کرنے سے باقی مکان میں تقسیم کا مفہوم یعنی حصوں کی علیحدگی اور تبادلہ معدوم نہیں ہو جاتا، لہٰذا باقی مکان کی تقسیم باطل نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے کہ جب مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہو کیونکہ اس صورت میں چونکہ استحقاق مکان کے نصف حصے پر ثابت ہوا ہے اس لیے نصف حصے میں تو تقسیم

اپنے مقصود کے لحاظ سے باطل ٹھہری اور باقی نصف حصے میں تقسیم کو ضرورت کے تحت باطل ٹھہرایا جائے گا اس لیے کہ باقی حصے میں تو تقسیم کا مفہوم قطعی طور پر معدوم ہے، جب کہ موجودہ صورت (مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں نصف کے استحقاق) میں تقسیم کا معنی معدوم نہیں ہوتا لہٰذا وہ باطل نہ ہوگی لیکن اختیار (خیار) ثابت ہے چاہے تو اپنا باقی حصہ اس کے ساجھی کے حصے میں سے واپس لے لے اور یہ مستحق کے نصف حصے کے مانند ہے کیونکہ جس قدر حصے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے۔ وہ دونوں حصوں میں ہے سو اگر وہ چاہے تو ہر دو سے اپنا حصہ لے لے جو کہ ہر دو کے حصے کا ایک چوتھائی بنتا ہے (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصہ ہے)۔ اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے، کیونکہ تقسیم کا مفہوم بدل گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ اشتراک کا عیب داخل ہو گیا ہے۔ وہ یوں کہ اعیانِ مجتمعہ میں اشتراک عیب ہے اور عیب سے خیار (اختیار) ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ اگر اگلا حصہ پانے والا شخص اپنے مقبوضہ حصے کا نصف فروخت کر دے اور باقی نصف پر استحقاق ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے ساجھی (پچھلا حصہ پانے والے) سے ایک چوتھائی واپس لے لے گا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک فروخت کردہ حصے کی قیمت کا آدھا حصہ وہ اپنے ساجھی کو دے گا اور اس کے ساجھی کے پاس جو حصہ مکان ہے اسے وہ آپس میں نصفاً نصفاً بانٹ لیں گے۔ امام ابویوسف کے قول کی وجہ تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ تقسیم قطعی طور پر باطل تھی اور فروخت فاسد تھی اس لیے نصف قیمت وہ اپنے ساجھی کو دے گا اور باقی حصہ مکان کو وہ دونوں شریک نصفا نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ ہم پہلے مسئلے میں بتا چکے ہیں باستثناء اس فرق کے کہ موجودہ مسئلے میں تقسیم کو فسخ کرنے کا خیار ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فروخت اس کو مانع ہے لہٰذا وہ اپنے ساجھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصہ ہے۔) واپس لے لے۔ اگر استحقاق کسی ایک شریک کے حصے کے ایک معین نصف جزو پر ثابت ہو تو بالاجماع فسخ نہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جس کا ذکر ہم سابقہ مسائل میں کر چکے ہیں بلکہ یہاں اس کا اطلاق بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ یہاں استحقاق ایک معین جزو پر ثابت ہوا ہے لہٰذا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مستحق ان دونوں کا شریک تھا، اس لیے تقسیم باطل نہ ہوگی۔ تاہم خیار ثابت ہوتا ہے اور جس کے خلاف استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اگر چاہے تو تقسیم کو فسخ کر سکتا ہے۔ اس لیے استحقاق سے اس چیز کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا لازم ہو گیا ہے جس پر یہ ثابت ہوا ہے اور اعیان مجتمعہ میں ٹکڑے ہونا عیب ہے چنانچہ خیار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر چاہے تو اپنے دوسرے ساجھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی واپس لے لے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ جس قدر جزو پر استحقاق ہوا ہے وہ

دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے، اگر وہ اس کے پورے مقبوضہ حصے پر اپنا حق ثابت کرے تو اس کے حصے میں سے نصف لے گا اور اگر نصف پر حق ثابت کرے تو ایک چوتھائی لے گا، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک سو بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہوں اور وہ ان بکریوں کو باہم تقسیم کرلیں جس کے نتیجے میں ایک شریک چالیس بکریاں لے لے جن کی قیمت پانچ سو درہم بنتی ہو اور دوسرا ساٹھ بکریاں لے لے جن کی قیمت بھی پانچ سو درہم بنتی ہو۔ پھر چالیس بکریوں میں سے ایک بکری پر کسی تیسرے شخص کا حق ثابت ہوجائے جو قیمت میں دس درہم کے برابر ہو تو اس پر اجماع ہے کہ تقسیم باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ تقسیم اس مقدار کو چھوڑ کر کہ جس پر حق ثابت ہوا ہے باقی ملکیت پر واقع ہوئی ہے اور مقدار استحقاق معین ہے (دس درہم) اس صورت میں صاحبِ استحقاق کی شرکت ہرگز ثابت نہیں ہوتی لہٰذا تقسیم باطل نہ ہوگی بلکہ وہ اپنے شریک سے اپنا حق یعنی پانچ درہم واپس لے لے کیونکہ مقدار استحقاق دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے اور وہ ہے دس درہم، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں میں ایک من گندم بحصہ برابر مشترک ہو اور اس میں سے دس سیر گندم تو عمدہ ہو اور تیس سیر گھٹیا۔ اسے وہ باہم اس طرح تقسیم کرلیں کہ ایک دس سیر عمدہ گندم اور ساتھ ایک کپڑا لے لے اور دوسرا تیس سیر گھٹیا گندم لے لے۔ یہ تقسیم جائز ہوگی۔ پھر تیس سیر گندم میں سے دس سیر گندم کسی تیسرے شخص نے حق ثابت کرکے لے لی تو استحسان کے طور پر تیس سیر گندم والا آدمی اپنے شریک سے آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور قیاس کی رو سے، جیساکہ (امام محمدؒ کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے، وہ اس سے تہائی کپڑا اور تہائی عمدہ گندم (دس سیر عمدہ گندم کا تیسرا حصہ) واپس لے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق تیس سیر گندم کے غیر معین دس سیر حصہ پر ثابت ہوا ہے سو استحقاق درحقیقت ہر دس سیر کے تہائی حصے پر ہوا اور اس سے عمدہ گندم کا ایک تہائی کا واپس لینا لازم ٹھہرتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس تقسیم کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دس سیر گندم تو دس سیر گندم کے مقابلے میں ہو اور بیس سیر گندم کپڑے کے مقابلے میں، سو جب اس سے دس سیر گندم لے لی گئی اور وہ آدھے کپڑے کے مقابلے میں ہے تو وہ آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور اس کا یہ کہنا کہ صاحب استحقاق کی دس سیر گندم معین نہیں بلکہ تیس سیر گندم میں غیر معین طور پر موجود ہے اور یہ دس سیر وہ گندم ہے جو کپڑے کے جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تسلیم کہ حقیقت یہی ہے لیکن اگر ہم اس حقیقت کے مطابق عمل کریں تو لازماً تقسیم کو فسخ کرکے اسے دہرانے کی ضرورت پیش آئے گی اور اگر ہم استحقاق کو اس دس سیر گندم کی طرف پھیر دیں جو کپڑے کے ایک جزو کے بدلے میں لی گئی ہے تو تقسیم توڑ کر دوبارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی جبکہ عاقل کے تصرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ فسخ اور ابطال سے حتی الامکان محفوظ ہو، اور ایسا تو طریقہ استحسان پر عمل کرنے سے ہی ممکن ہے۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ کوئی اراضی دو آدمیوں میں بحصہ برابر مشترک تھی جو تقسیم کرلی گئی، پھر ایک حصے پر استحقاق ثابت ہوگیا اور اس حصے پر قابض شخص نے کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگا رکھا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اپنی تعمیر کردہ عمارت ڈھا دی اور درخت اکھاڑ دیا تو صاحب استحقاق اس سے اس عمارت اور درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی تقسیم کی صورت میں کہ جو

قاضی نے جبراً نافذ کی ہو یا شرکا کی رضامندی سے ایسے طریقے سے عمل میں آئی ہو کہ اگر وہ اس کے لیے قاضی سے رجوع کرتے تو وہ بھی اسی طریقے سے جبراً تقسیم نافذ کر دیتا، اگر بعد از تقسیم کسی حصے پر استحقاق ثابت ہو جائے درآنحالیکہ اس حصے کے قابض نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگایا ہوا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اس عمارت کو ڈھا دیا اور درخت کو اکھاڑ ڈالا ہو تو صاحب استحقاق اس شخص سے عمارت یا درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ وہ شخص تو قاضی کی جانب سے تقسیم پر مجبور کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی نسبت قاضی سے ہوگی۔ اگر تو قاضی نے تقسیم پر مجبور کیا اس صورت میں تو (یہ بات بالکل واضح ہے اور) اس میں کوئی شک شبہ نہیں لیکن اگر وہ خود اسے تقسیم کریں پھر بھی یہی صورت ہوگی اس لیے کہ یہ بھی جبری تقسیم ہے' اس اعتبار سے کہ اگر وہ اس تقسیم کے لیے قاضی کی طرف رجوع کرتے تو وہ بھی اس تقسیم پر اسے مجبور کرتا اور اگر وہ مجبور ہو تو اس صورت میں اس پر سلامتی (مال مقسوم کو جوں کا توں رکھنے) کی ذمے داری عائد نہیں ہوتی؛ لہٰذا صاحب استحقاق اس سے ضمان (compensation) وصول نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال مقسوم کو جوں کا توں نہ رکھنے کا ضمان ہے (اور یہ ذمے داری اس پر عائد نہیں ہوتی)۔

اس کی نظیر وہ شفیع (حق شفعہ کرنے والا pre-emptor.) ہے کہ جس نے شفعہ کے ذریعے خریدار سے اراضی حاصل کی جبکہ خریدار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر لی تھی اور درخت لگا لیا ہوا تھا پھر اس پر حق شفعہ قائم ہو گیا جس پر اس نے عمارت ڈھا دی تو وہ شفیع اس سے عمارت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس نے اس زمین کی ملکیت اس خریدار کی رضامندی سے حاصل نہیں کی بلکہ اس سے جبراً حاصل کی ہے۔ قیدی بننے والی اس باندی کی بابت بھی امام محمدؒ کا قول اسی طرح کا ہے کہ جسے اہل حرب میں سے کسی شخص نے خریدا پھر اس سے اس کے قدیم مالک نے لے لیا اور اس کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہوا بعد ازاں اس شخص نے باندی پر استحقاق کر کے اسے واپس لے لیا۔ اس صورت میں وہ شخص اس قدیم مالک سے، جس نے اس باندی کو اس شخص سے لیا تھا، اس بچے کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس شخص نے اس باندی کو اس آدمی سے اس کی رضامندی سے نہیں بلکہ اسے مجبور کر کے اور اس کے نہ چاہتے ہوئے واپس لیا ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کی اور اس سے اس کا بچہ ہو گیا پھر اس باندی کو کسی شخص نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو وہ بچے کی قیمت کا اس (مباشرت کرنے والے باپ) کے بیٹے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے اس باندی پر ملکیت اس بیٹے کی رضامندی سے حاصل نہیں کی اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باندی پر غاصبانہ قبضہ کر لیا اور وہ اس کے ہاں سے بھاگ گئی جس پر اس نے (مالک کو) تاوان ادا کر دیا بعد میں وہ باندی لوٹ آئی اور اس کے بطن سے اس غاصب کا بچہ پیدا ہوا پھر اس باندی پر حق ثابت کر کے مالک نے واپس لے لیا تو اس صورت میں غاصب کو حق حاصل ہے کہ اس مالک سے بچے کی قیمت وصول کرے کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وہ غاصب سے قیمت وصول کرے اور غاصب (مال مغصوب کی) حفاظت کا ذمے دار تھا سو وہ اس سے ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (مالک کو چونکہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو غصب شدہ شے واپس لے اور چاہے تو اس کی قیمت، جسے اصطلاحاً ضمان یا ڈنڈ کہتے ہیں، وصول کرے)۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان دو مکان یا دو اراضی مشترک ہوں جن کو وہ آپس

میں تقسیم کرلیں اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک مکان اور ایک اراضی مل جائے اور اس میں عمارت تعمیر کرلی جائے پھر اس پر کسی اور کا حق ثابت ہو جائے تو وہ عمارت کی نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی مکانوں اور زمینوں کی تقسیم جمع پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خود آپس میں تقسیم کرلیں تو یہ تقسیم ان دونوں کی طرف سے تبادلے کے طریقے سے عمل میں آئے گی اور بیع کے مشابہ ہو جائے گی، لہٰذا ان دونوں میں سے ہر شخص اپنے شریک کے نصف حصے کی حفاظت کا ذمے دار ہے اور اگر حفاظت نہ کرے گا تو اس سے ضمان کا مطالبہ کیا جائے گا جیسے کہ بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے مسلک کے بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ صاحبین کے مسلک میں قاضی اس تقسیم پر مجبور کر سکتا ہے اس لیے یہ ایک مکان کے نصف پر استحقاق کے مشابہ ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے اور امام قدوری علیہ الرحمۃ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی صاحبینؒ کے مسلک کی رو سے، تقسیم جمع پر مجبور تو کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے لیکن جب انہوں نے خود تقسیم کی تو اس وقت یہ تو معلوم نہ تھا کہ قاضی کی اس تقسیم کے بارے میں کیا رائے ہو گی (قاضی کی رائے کا پتا تو تبھی چل سکتا ہے جب وہ بالفعل تقسیم کرے، اس سے پہلے یہ معلوم ہونا ممکن نہیں کہ قاضی کی رائے میں اس مال میں تقسیم جمع زیادہ منصفانہ ہے یا تقسیم تفریق)۔

اگر ان دونوں میں دو باندیاں مشترک ہوں۔ اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک باندی مل گئی، پھر باندی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور بعد ازاں باندی پر کسی اور کا حق ثابت ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اپنے شریک سے نصف کا مطالبہ کرے گا کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی غلاموں کی تقسیم پر مجبور نہیں کر سکتا اور اگر انہوں نے باہمی رضامندی سے خود تقسیم کر لی تو یہ تقسیم معاملۂ فروخت کے مشابہ ہو گئی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ نصف کا مطالبہ نہیں کر سکتا، امام قدوری علیہ الرحمۃ نے اسی طریقے سے ذکر کیا ہے اور غلاموں اور مکانات کے درمیان فرق کیا ہے اور ان جنسوں کے درمیان فرق بھی ہے کیونکہ پہلی صورت میں قاضی تقسیم جمع کو مقصود بالذات بنا کر اس پر مجبور نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ تقسیم تفریق زیادہ عادلانہ رہے گی یا تقسیم جمع، جبکہ دوسری صورت میں وہ تقسیم جمع پر مجبور کرے گا کیونکہ تقسیم تفریق ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے شریک پر مال مشترک کی حفاظت کی ذمہ داری عائد نہیں چنانچہ وہ اس سے نصف کا مطالبہ نہیں کرے گا، واللہ سبحانہٗ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کے تحت اگر چہ چند آدمی ایک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور اس مکان میں ایک چھجہ یا سائبان راستے کی طرف واقع ہو۔ اگر تو چھجہ عام راستے کی طرف واقع ہے تو تقسیم میں چھجے یا سائبان کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار نہ ہو گی کیونکہ (راستے کی) زمین کا رقبہ کسی ایک کی ملکیت نہیں بلکہ یہ حق عام ہے اور اگر یہ بند گلی کی طرف واقع ہے تو اس کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار کی جائے گی کیونکہ بند گلی اس کے لئے راہ ہے، لہٰذا یہ بالائی منزل کے مشابہ ہو گیا، واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی صفات

تقسیم کی صفات کئی ہیں:
ازاں جملہ یہ ہے کہ منصفانہ ہو ظالمانہ نہ ہو، یعنی حصے بالکل صحیح صحیح بنائے جائیں اور

جس کسی کا جتنا حق بنتا ہے اتنا ہی حصہ بنایا جائے، نہ اس میں کوئی کمی واقع ہو اور نہ بیشی، اس لیے کہ تقسیم حصوں کو جدا جدا اور ممیز کرنے اور بعض کا بعض سے تبادلہ کرنے کا نام ہے اور تبادلے باہمی رضامندی پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر تقسیم غیر منصفانہ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو باہمی رضامندی موجود ہے اور نہ ہی حصوں کو پورے طور پر جدا جدا اور ممیز کیا گیا ہے کیونکہ اس صورت میں ایک شریک کی ملکیت (جسے استحقاق سے کم ملا ہے) دوسرے شریک (جسے استحقاق سے زیادہ ملا ہے) کے حصے میں بدستور موجود رہے گی لہٰذا ایسی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور اسے دہرایا جائے گا۔ اسی طرح اگر تقسیم بذریعہ تبادلہ میں گواہوں کی شہادت یا اقرار کی بنا پر غلطی ثابت ہو جائے تو از سرِ نو تقسیم کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسے اس کا پورا حق نہیں ملا۔

اگر دو میں سے ایک شریک تقسیم کے غلط ہونے کا دعوٰے کرے تو یہ صورت ان دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو مدعی نے پہلے پورا حق پا لینے کا اقرار کر لیا تھا یا پھر ایسا اقرار نہیں کیا تھا اگر اس نے اپنا پورا حق وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تھا تو اس کا تقسیم میں غلطی کا دعویٰ سماعت نہ ہوگا کیونکہ اس کے دعوٰے میں تضاد پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ پورا حق وصول کر لینے کا اقرار اسے پورا پورا حق مل جانے کا اقرار ہے اور غلطی کا دعوٰے اس امر کی اطلاع ہے کہ اسے اس کا پورا حق وصول نہیں ہوا، اس لیے دعوے میں تضاد واقع ہوگیا۔ اور اگر اس نے پورا حق پا لینے کا اقرار نہیں کیا تھا تو بھی محض دعوے کی بنا پر تقسیم نہ دُہرائی جائے گی کیونکہ تقسیم ظاہرہ طور پر صحیح واقع ہوئی ہے اس لیے بغیر کسی حجت کے فسخ کرنا جائز نہیں اور اگر وہ گواہ قائم کر دے تو تقسیم دُہرائی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ گواہ قائم نہ کر سکے اور اس کا شریک اس کے دعوے کا انکار کرے اور مدعی اپنے شریک سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے، اپنے دعوائے غلطی کی بابت، اس لیے کہ اس کے دعوے کے مبنی بر حق ہونے کا امکان ہے بھی اور نہیں بھی اور مدعیٰ علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کرے تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ قسم کھائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہے جسے انہوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک نے پورا حق پا لیا، بعد ازاں ان میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا تو تقسیم نہ دہرائی جائے گی البتہ مدعی سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس غلطی پر گواہ قائم کرے۔ پھر یا وہ گواہ قائم کر دے ورنہ اس کا شریک قسم کھائے، بشرطیکہ وہ خود ایسا کرنا چاہے، بدلیل مذکورہ، اور اگر ایک شریک نے قسم کھا لی اور دوسرے نے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور شرکاء کی تعداد تین ہو تو اس صورت میں مدعی اور قسم سے منکر کے حصوں کو اکٹھا کیا جائے گا پھر اسے ان دونوں میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کا قسم کھانے سے انکار اس امر کی دلیل ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں اس منکرِ قسم کی حد تک سچا ہے اور یہ اس کے لیے حجت ہے منکر قسم کی حد تک، مگر دوسرے قسم کھانے والے شریک کی حد تک نہیں، چنانچہ ان دو (مدعی اور منکر قسم) کے حق میں تقسیم صحیح واقع نہیں ہوئی اس لیے ان دونوں کے حصوں میں دہرائی جائے گی۔ اگر مکیلات، موزونات اور مذروعات کی تقسیم میں بعد از تقسیم و قبضہ کوئی شریک غلطی کا دعویٰ کرے تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر دو آدمیوں میں دو مکان مشترک ہوں جنہیں آپس میں تقسیم کر لیا گیا اور ہر ایک کو ایک مکان مل گیا پھر ان دو میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر گواہ قائم کر دیے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تقسیم باطل ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل تو نہیں ہے مگر مدعی کو اس قدر دوسرے مکان میں سے

حصہ دلا دیا جائے گا جس قدر کہ غلطی ثابت ہو۔ صاحبینؒ نے اپنے قول کی بنیاد مکان میں سے کچھ حصہ پیمائش کر کے فروخت کرنے پر رکھی ہے۔ ایسی فروخت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں مگر ان کے نزدیک جائز ہے اور اس بنیاد کی وجہ یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے مکانات کی تقسیم بلا اختلاف جائز ہے اور تبادلے کا مفہوم اگرچہ صرف ایک تقسیم میں پایا جانا لازمی ہے لیکن مذکورہ بالا تقسیم تبادلے کے زیادہ مشابہ ہے اور جب تبادلہ ثابت ہو گیا تو یہ بنیاد بھی صحیح ہو گئی (تبادلے کے ذریعے تقسیم بیع کے مثل ہے کیونکہ بیع بھی تو تبادلہ ہی ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر دو شریکوں نے اپنے ایک مشترک مکان کو آپس میں تقسیم کیا اور ہر دو نے اس میں سے ایک حصہ لے لیا پھر ان میں سے ایک شریک نے اپنے ساجھی کی مقبوضہ ایک کوٹھری کی بابت دعویٰ کیا کہ وہ تقسیم سے اس کے حصے میں آئی تھی اور اس نے اس پر گواہ قائم کر دیے تو اس کے گواہوں کی سماعت کی جائے گی۔ اگر دونوں نے گواہ قائم کر دیے تو مدعی کے گواہوں کی شہادت پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ غیر قابض ہے، خواہ تقسیم اور قبضے سے پہلے دونوں نے ہی قسم کھائی ہو اور ایک دوسرے کو جھٹلایا ہو۔ اسی طرح اگر انہوں نے (حصوں کی) حدود میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کی ایک حد اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے حالانکہ تقسیم میں وہ اس کے حصے میں آئی تھی اور پھر ہر ایک نے اپنے حق میں گواہ بھی قائم کر دیئے تو قاضی ہر ایک کو حد دلائے گا جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے۔ اگر گواہ ایک کے حق میں قائم ہوں تو قاضی اسی کے حق میں فیصلہ کر دے گا، اگر دونوں ہی گواہ قائم نہ کر سکیں تو قسم کھائیں۔ دونوں کے قسم کھانے کی صورت میں کیا صرف قسم کھانے کی بنا پر ہی تقسیم فسخ ہو جائے گی یا اسے فسخ کرنے کے لیے قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہو گی اس بارے میں مشائخ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان ہو چکا ہے۔ اگر دو آدمیوں نے قراح (زمین جس میں کوئی عمارت نہ ہو) تقسیم کیے جس کے نتیجے میں ایک شریک نے دو اور دوسرے نے چار قراح لے لیے۔ پھر جسے دو قراح ملے تھے اس نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے شریک کے چار قراح میں سے ایک قراح از روئے تقسیم اس کے حصے میں آیا تھا اور اگر اپنے دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کرے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

ایسی ہی مثال کپڑوں کی ہے جنہیں دو شریکوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک کو کچھ کپڑا مل گیا۔ پھر ایک شریک نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے ساجھی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا تقسیم میں اس کے حصے میں آیا تھا، اس پر وہ گواہ قائم کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے ساجھی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا اس کے حصے میں آیا تھا اور دونوں ہی اپنے اپنے حق میں گواہ قائم کر دیں تو ہر ایک کو وہ ایک کپڑا دلا دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے ساجھی کے قبضے میں ہے۔

اگر دو شریک آپس میں ایک سو بکریاں اس طرح تقسیم کریں کہ ایک کو ۵۵ بکریاں ملیں اور دوسرے کو ۴۵ پھر ۴۵ بکریوں والے نے دعویٰ کیا کہ تقسیم میں غلطی واقع ہوئی ہے یا قیمت لگانے میں خطا سرزد ہوئی ہے تو یہ دعویٰ قبول نہ ہو گا جب تک کہ وہ گواہ قائم نہ کرے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ہم سے گنتی میں خطا ہو گئی ہے

تقسیم کی رو سے تو ہر ایک کو پچاس بکریاں ملی تھیں اور یہ پانچ بکریاں اس کے حصے میں آئی تھیں اور دوسرا شریک اس دعوے کی صحت سے انکار کرے تو دونوں قسم کھائیں۔ اور اگر دونوں گواہ قائم کر دیں تو تقسیم دوبارہ کی جائے اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساجھی سے یہ کہے کہ تو نے غلطی سے ۵۱ بکریاں لے لی ہیں اور مجھے ۴۹ ملی ہیں اور دوسرا یہ کہے کہ میں نے تو پچاس ہی لی ہیں تو دوسرے سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، کیونکہ وہ اپنے حق سے زائد وصول کرنے سے انکار کر رہا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مکان کے صحن کی پیمائش کے طریقے سے تقسیم کے بارے مسئلے کا استنباط کیا گیا ہے۔ مکان کی تقسیم میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بالائی منزل کے دو گز زیریں منزل کے ایک گز کے برابر شمار کیے جائیں گے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیریں منزل کا ایک گز بالائی منزل کے ایک گز کے برابر شمار ہو گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مکان کی تقسیم پیمائش کے طریقے سے نہیں بلکہ قیمت لگا کر کی جائے گی۔ تینوں ائمہ میں سے ہر ایک کا یہ خیال ہے کہ اس کی رائے کے مطابق تقسیم زیادہ منصفانہ ہو گی۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس مسئلے میں جو اختلاف ہے وہ ایک اور مسئلے میں ان کے باہمی اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل کا مالک زیریں منزل کے مالک کی رضامندی کے بغیر اوپر کوئی تعمیر نہیں کر سکتا خواہ اس کی وہ تعمیر زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ بھی ہو جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تعمیر کر سکتا ہے بشرطیکہ زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ ہو۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل والا اوپر تعمیر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو بالائی منزل کی ایک منفعت ہوئی اور وہ ہے محض سکونت جبکہ زیریں منزل کی دو منفعتیں ہیں سکونت کی منفعت اور اس پر مزید تعمیر کرنے کی منفعت۔ مزید برآں زیریں منزل جیسے سکونت کے لیے مفید ہے ویسے ہی سواری کے جانور (آج کل موٹر سائیکل، کار وغیرہ) رکھنے کے کام بھی آتی ہے جبکہ بالائی منزل محض سکونت کے سوا اور کسی کام کے لیے مفید نہیں، لہٰذا زیریں منزل کی دو منفعتیں ہوئیں اور بالائی کی ایک چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو منزلوں کی تقسیم ایک تہائی (زیریں منزل کی) بمقابلہ دو تہائی (بالائی منزل کی) کے اصول پر ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حسب بالائی منزل والے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اوپر تعمیر کر سکے تو بالائی منزل کی بھی دو منفعتیں ہوئیں سو بالائی منزل اور زیریں منزل منفعت میں مساوی ٹھہریں لہٰذا پیمائش میں بھی ان دونوں میں مساوات لازم ہے۔ اور امام محمدؒ نے تو قیمت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس امر میں مختلف علاقوں اور لوگوں کے حالات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ بعض تو زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو بالائی منزل کو زیریں منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا تقسیم میں انصاف قیمت کا اعتبار کر کے ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے میں عمل امام محمدؒ کے قول پر ہی ہوتا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے زیریں منزل کو بالائی منزل پر فضیلت اہل کوفہ کے رواج کے پیش نظر دی ہو کہ وہ زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہوں اور امام ابو یوسفؒ نے دونوں کو مساوی حیثیت اہل بغداد کے رواج کو ملحوظ رکھ کر دی ہو کہ ان کی نظر میں دونوں منزلوں کی برابر کی حیثیت ہو، سو ہر دو نے اپنے اہل زمانہ کے رواج کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیا جبکہ امام محمدؒ نے اپنے فتویٰ کی بنیاد اس حقیقت پر رکھی کہ مختلف علاقوں کے لوگوں کے رواج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان تین ائمہ کے درمیان اختلاف ظاہری ہے حقیقی نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان ایک مکان کی زیریں منزل اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو اور وہ اس مشترکہ ملکیت کو آپس میں تقسیم کرنا چاہیں تو عمارت تو بلا اختلاف قیمت لگا کر تقسیم کی جائے گی اور صحن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو پیمائش کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی قیمت لگا کر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے درمیان پیمائش کے طریقے سے تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ایک تہائی بمقابلہ دو تہائی کے اصول پر ایک گز بمقابلہ دو گز کے طریقے سے تقسیم ہوگی جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ایک گز کے بدلے ایک گز کے اصول پر تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی اس کی زیریں اور بالائی دونوں منزلیں اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو تقسیم اس طرح ہوگی کہ بالائی اور زیریں ہر منزل سے ہر گز کے بدلے میں بالائی منزل سے تین گز لیے جائیں گے یعنی چار چار گز کے حساب سے تقسیم ہوگی، بدلیل مذکورہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک زیریں اور بالائی منزل سے ایک ایک گز کے بدلے میں بالائی منزل سے دو گز، کیونکہ ان کے نزدیک بالائی اور زیریں منزل دونوں کی حیثیت برابر ہے، چنانچہ ان کے نزدیک تقسیم تین تین گز کے حساب سے ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان، یعنی زیریں اور بالائی دونوں منزلوں سمیت اور دوسرے مکان کی زیریں منزل مشترک ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم اس طرح عمل میں آئے گی کہ زیریں اور بالائی ہر دو منزل سے ایک ایک گز زیریں منزل کے ڈیڑھ گز کے مقابلے میں اور زیریں منزل کے ایک گز کے بدلے میں دوسری زیریں منزل سے ایک گز اور بالائی منزل کے ایک گز کے مقابلے میں دوسری زیریں منزل سے آدھا گز اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی کہ مکمل مکان کے دو گز بمقابلہ زیریں منزل کے دو گز، واللہ تعالےٰ اعلم۔

اسی قاعدے سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو شریک ایک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور انہوں نے عمارت اور موقع کی قیمت میں زیادتی کی بنا پر اس کے ایک حصے کو دوسرے پر دراہم یا دیناروں سے افضلیت دی (یعنی افضل حصہ پانے پر حصوں میں مساوات پیدا کرنے کے لئے زائد میں درہم یا دینار دیے) تو یہ تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ حقیقی طور پر منصفانہ واقع ہوئی ہے اس لیے کہ مکان کے ایک حصے کو دوسرے پر، تعمیر اور موقع کی وجہ سے افضلیت دی جاتی ہے تو یہ افضلیت تو صورت کی بنا پر دی گئی اور حصوں میں برابری معنوی لحاظ سے پیدا کی گئی۔ چاہے ان دونوں نے تقسیم کے وقت اسے عمارت کی افضلیت کی قیمت کا نام نہ بھی دیا ہو پھر بھی یہ تقسیم از روئے استحسان جائز ہے اور عمارت کی افضلیت کی قیمت لازم ہے خواہ انہوں نے تقسیم میں اسے اس نام سے موسوم نہ بھی کیا ہو، لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ تقسیم جائز نہیں کیونکہ اس سے مکان کے ایک حصے کو تو تقسیم کر دیا گیا جبکہ دوسرے کو ویسے ہی چھوڑ دیا گیا ہے اس لیے کہ عمارت کے ساتھ مکان کا صحن بمنزلہ شے واحد کے ہے اور قیمت کے اعتبار سے عمارت کی تقسیم اگر اسے تقسیم کہا جا سکتا ہے، مجہول ہے اور عمارت کے علاوہ صحن کی تقسیم ابھی ہونا باقی ہے۔ اس لیے یہ تقسیم صحیح نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صحن کی تقسیم اس طرح صحیح قرار پائے گی کہ یہ تقسیم اپنے محل یعنی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور عمارت کی تقسیم کے بغیر تقسیم کی صحت کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور عمارت کی تقسیم قیمت کے لحاظ سے کی گئی ہے سو افضل حصہ پانے والے پر افضل عمارت کی قیمت لازم ہے خواہ اسے تقسیم کے صحیح ہونے کے لیے امر لازمی ہونے سے نہ بھی موسوم کیا جائے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مختلف اجناس کی تقسیم جمع کے اس مسئلے کا بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ یہ تقسیم جبراً جائز نہیں

ہوتی، اور اس پر اجماع ہے، کیونکہ ان میں حصّوں کی برابری بدوں قیمت کے محال ہے، اور قیمت تقسیم کا محل نہیں ہے، جس کی تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم جمع غلاموں اور مکانوں میں جائز نہیں کیونکہ یہ اجناس مختلفہ کے حکم میں آتے ہیں اور مختلف اجناس میں تقسیم جمع نہ منصفانہ طور پر واقع ہو سکتی ہے اور نہ ہی غیر منصفانہ طور پر۔ نہ ہی بکریوں کے پیٹ میں بچے تقسیم کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ان میں برابری کا حصول محال ہے۔ اس سے پھر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ تقسیم کی ایک نوع میں عیب کی بنا پر مقسوم کو واپس کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب مقسوم میں عیب ظاہر ہو جائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم عادلانہ نہیں بلکہ غیر عادلانہ واقع ہوئی ہے لہٰذا عیب کی وجہ سے صاحبِ مقسوم کو حق حاصل ہے کہ اسے واپس کر دے، جیسے کہ فروخت کے معاملے میں ہوتا ہے اور اگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے واپس نہ کیا جا سکے تو وہ نقصان پورا کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے، جیسے کہ فروخت کے معاملے میں کیا جاتا ہے، البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ فروخت کے معاملے میں وہ سارے نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرتا ہے مگر تقسیم میں نصف نقصان کا، اس لیے کہ تقسیم کے معاملے میں نقصان کا تعلق دونوں حصّوں سے ہوتا ہے لہٰذا وہ اپنے شریک کے حصّے سے آدھے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

جہاں تک خیار رؤیت (option on inspection) اور خیار شرط (option for condition.) کے سبب واپس کرنے کا تعلق ہے تو یہ باہمی رضامندی کی تقسیم میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس تقسیم میں تبادلے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور تقسیم کی یہ قسم تبادلوں کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں طرفین کی رضامندی پائی جاتی ہے، لہٰذا اس میں خیار رؤیت ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ معاملہ فروخت میں ہوتا ہے البتہ عدالتی تقسیم میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تبادلے کے مفہوم سے خالی ہے بلکہ اس تقسیم کی صورت میں واپس کرنے کا فائدہ بھی نہیں اس لیے کہ اگر وہ خیار رؤیت یا خیار شرط کے تحت اسے واپس کر بھی دے تو قاضی لازمی طور پر دوبارہ اسے اس تقسیم پر مجبور کر دے گا لہٰذا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم میں حق شفعہ لازم نہیں آتا اس لیے کہ حق شفعہ میں خالص تبادلے کا اصول کارفرما ہوتا ہے کیونکہ حق شفعہ خلاف قیاس دلیل سے ثابت ہے جبکہ تقسیم تو صرف ایک اعتبار سے تبادلہ ہے (اور چونکہ خالص تبادلہ نہیں) اس لیے اس میں شفعہ ممکن نہیں، نیز اس لیے کہ اگر اس میں شفعہ لازم ہوتا تو یا تو شریک کے حق میں لازم ہوتا یا پھر پڑوسی کے۔ اول الذکر کے حق میں اس کے لازم ہونے کی تو کوئی صورت نہیں نکلتی کیونکہ شفعہ کا حق فروخت کنندہ اور خریدار کے ماسوا کسی اور شخص کو حاصل ہوتا ہے اور مؤخر الذکر کا کوئی امکان اس لیے نہیں کہ شریک کا حق پڑوسی کی نسبت فائق ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

از انجملہ یہ ہے کہ جب تقسیم کے لیے درخواست کی جائے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے اور اگر تقسیم کسی ایسی چیز کی مطلوب ہو جس کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر ایسی چیز کی تقسیم کی درخواست کی جائے جس سے ایک شریک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو اور درخواست دہندہ وہ شریک ہو جسے تقسیم سے فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، البتہ اگر وہ شخص درخواست کرے جسے تقسیم سے نقصان پہنچتا ہو تو اس بارے میں امام الحاکم اور امام قدوری کی روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

از انجملہ یہ ہے کہ تقسیم کی دونوں قسموں (تقسیم جبر اور تقسیم اختیاری) میں جب تقسیم پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے تو پھر اس پر عمل لازم ہو جاتا ہے اور اس سے کوئی شریک انکار نہیں کر سکتا۔ اس کے تکمیل پانے سے قبل، عدالتی تقسیم

(جبری تقسیم) میں اس وقت بھی کوئی شریک اس سے رجوع نہیں کرسکتا البتہ دوسری قسم یعنی جب شرکاء خود تقسیم کریں تو اس صورت میں تقسیم سے رجوع ہو سکتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک مکان چند آدمیوں کے مابین مشترک تھا جسے قاضی نے تقسیم کر دیا یا شرکاء نے خود باہمی رضامندی سے آپس میں تقسیم کرلیا، قرعہ اندازی کے ذریعے، جب سب کے قرعے (Lots) نکل آئیں تو اس صورت میں وہ تقسیم سے رجوع نہیں کرسکتے۔ اور اگر سب کے قرعے نکل آئیں مگر ایک قرعہ باقی ہو تو اس صورت میں بھی تقسیم سے رجوع نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ صرف ایک شخص کے قرعے باقی رہ جانے کے باوجود قرعہ اندازی مکمل ہوگئی ہے کیونکہ وہ قرعہ متعین ہے یعنی لازماً اسی شریک کا ہے جس کے نام کا قرعہ ابھی تک نہیں نکلا۔ اگر کچھ قرعے نکلے ہوں اور دوسرے ابھی نکلنا باقی ہوں اور تقسیم قاضی کی طرف سے عمل میں لائی جارہی ہو تو پھر بھی تقسیم سے رجوع کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص رجوع کرے بھی تو قاضی اسے دوبارہ تقسیم پر مجبور کر دے گا لہٰذا اس کے رجوع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ باہمی رضامندی سے ہونے والی تقسیم میں رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تقسیم اس وقت تک پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتی جب تک کہ سارے قرعے نہ نکل آئیں اور تقسیم کے مکمل ہونے سے پہلے پہلے ہر شریک کو تقسیم سے رجوع کا حق حاصل ہے جیسے کہ معاملہ فروخت وغیرہ میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

تقسیم کے احکام | جہاں تک تقسیم کے احکام کا تعلق ہے تو ہمارا کہنا یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ تقسیم کا فیصلہ مقسوم شے میں تصرف کے اختصاص کا اثبات ہے اور مقسوم لہ کو مقسوم شے میں ان تمام تصرفات (Dispositions.) کا اختیار حاصل ہوتا ہے جو ملک کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں (یعنی تقسیم کے بعد ہر حصے دار کو اپنے حصے پر مالکانہ اقتدار حاصل ہو جاتا ہے) حتیٰ کہ اگر دو میں سے کسی ایک شریک کے حصے میں صحن آیا جس میں کوئی عمارت نہیں اور تعمیر شدہ حصہ دوسرے شریک کے حصے میں آیا تو جس کے حصے میں صحن آیا ہے اسے حق حاصل ہے کہ اپنے صحن میں تعمیر کرے اور عمارت کو جتنا اونچا چاہے بنائے۔ جس کے حصے میں تعمیر شدہ حصہ آیا تھا اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اس کو منع کرے، چاہے اس کے حصہ مکان میں ہوا اور دھوپ کے آنے میں رکاوٹ ہی پڑ جائے، کیونکہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے لہٰذا کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے ایسا کرنے سے منع کرے اسی طرح اسے حق حاصل ہے کہ اپنے صحن میں پاخانہ، تنور، حمام یا چکی بنائے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ اپنے تعمیر شدہ حصے میں لوہار یا دھوبی بٹھائے اور ایسا کرنے سے خواہ اس کے پڑوسی کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچے، بدلیل مذکورہ۔ اسے دروازہ یا کھڑکی کھولنے کا حق حاصل ہے، بدلیل مذکورہ۔ (کیا آپ دیکھتے نہیں کہ) اسے حق ہے کہ اپنی دیوار کو جتنا اونچا چاہے بنالے تو دروازہ اور کھڑکی کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ اپنے حصے میں کوئی کنواں کھودے، بدرو بنائے یا شراب کی چھلنی بنائے چاہے ایسا کرنے سے اس کے پڑوسی کی دیوار بوسیدہ ہو جائے اور اگر اس کا پڑوسی اسے وہاں سے ہٹا لینے کا مطالبہ کرے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے اس کی دیوار گر پڑے تو اس سے ہرجانہ طلب نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ اس نے کسی غیر کی ملک میں تو نہیں بنائی تھی۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی انسان کو اس کی اپنی ملک میں کسی قسم کے تصرف سے نہیں روکا جاسکتا البتہ ایسے تصرف سے اجتناب کرنا بہتر ہے جس سے اس کے پڑوسی کو تکلیف پہنچے اللہ تبارک وتعالےٰ کا ارشاد ہے! "اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو۔۔۔ اور متصل ہمسایہ۔" اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے پڑوسی کے ساتھ بھلائی کرنے کا خاص طور پر حکم دیا ہے۔ سو اگر وہ اس کے ساتھ بھلائی نہیں کرتا تو کم از کم اسے اذیت پہنچانے سے تو باز رہے۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہو اور اسی گھر میں سے ہو کر کسی دوسرے گھر کا راستہ ہو، اور اگر اس مشترک گھر کے شرکاء تقسیم کرنا چاہیں تو دوسرے گھر والے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس تقسیم میں حائل ہو۔ کیونکہ تقسیم کر کے وہ اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہے ہیں لہٰذا انہیں اس سے روکا نہیں جا سکتا سو وہ راستہ کے سوا اپنی مشترکہ ملک تو آپس میں تقسیم کر لیں گے البتہ یہ دونوں شریک تقسیم کے وقت اس دوسرے گھر کے راستے کو گھر کے دروازے کی چوڑائی کے موافق علیٰ حالہٖ چھوڑ دیں گے۔ اس دلیل کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر تینوں کے اتفاق سے اس مشترک گھر کو مع راستے کے فروخت کر دیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو راستے کا رقبہ ان تینوں کے مابین مشترک ہے تو راستے کی قیمت بھی تینوں میں بحصہ مساوی تقسیم ہو گی اور اگر رقبۂ زمین گھر کے دو شریکوں کی ملکیت ہو اور دوسرے گھر والے کو صرف راستے پر گزرنے کا حق ہو تو اس بارے میں امام قدوریؒ نے کرخیؒ سے حکایت کی ہے کہ دوسرے گھر والے کو قیمت میں سے کچھ نہ ملے گا اور ساری کی ساری قیمت پر دونوں شریکوں کا حق ہو گا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ہر دو شریک کو تو ان کی ملکیت کی بنا پر حق ملے گا جب کہ دوسرے گھر والے کو راستے پر گذرنے کے حق کے بدلے میں ملے گا۔ اسے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہو گا کہ صحن کی قیمت بدوں راستے کے متعین کی جائے گی اور اس کی قیمت پھر مع راستے کے متعین کی جائے گی اور ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو گا وہ دوسرے گھر والے اس شخص کو ملے گا جسے راستے پر گزرنے کا حق تھا اور ہر دو شریک کو بغیر راستہ کے زمین کی جو قیمت متعین ہوئی تھی اس کا نصف ملے گا۔ کرخیؒ سے جو حکایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ راستہ کو الگ سے تو فروخت نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ دوسرے رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صرف راستے کو فروخت کیا جائے تو ایسی فروخت جائز نہیں ہوتی سو جب اس کی اجازت سے راستہ فروخت ہوا تو اس کا حق اس پر سے قطعی طور پر ساقط ہو گیا اس لیے اس کو راستے کی قیمت نہ ملے گی۔ امام محمدؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ خود گزرنے کا حق تو قابل فروخت شے نہیں ہے لیکن رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت کیا جا سکتا ہے اور مذکورہ صورت میں حق الگ سے تو فروخت نہیں کیا گیا بلکہ رقبۂ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوا ہے لہٰذا اس کی قیمت اسے ملے گی، لیکن یاد رہے کہ یہ حق کی قیمت ہو گی نہ کہ ملکیت کی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہے اور اس میں (کسی اور شخص کی) گزرگاہ آب ہو، وہ دونوں اس گھر کو آپس میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو گزرگاہ آب والے کو حق حاصل نہیں کہ ان کی تقسیم میں حائل ہو، بدلیل مذکورہ۔ گھر تقسیم کر لیا جائے گا اور گزرگاہ آب کو علیٰ حالہٖ چھوڑ دیا جائے گا، جیسے راستے کے معاملے میں کیا گیا تھا۔

اسی طرح اگر کسی گھر میں کسی دوسرے شخص کی کوٹھری ہو اور کوٹھری والا اس گھر (کے صحن) سے گذر کر جاتا ہو تو جب اس گھر کے دو مالک اس کو تقسیم کرنا چاہیں گے انہیں ایسا کرنے سے نہیں روکا جائے گا (یعنی کوٹھری والے کو حق نہیں کہ انہیں گھر تقسیم کرنے سے روکے) لیکن ان دو شریکوں کو گھر کے، نہ کہ کوٹھری کے، دروازے کی چوڑائی کے برابر ایک راستہ اس کے لیے چھوڑنا پڑے گا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اگر کوٹھری کا مالک اس راستے میں ایک دوسرا دروازہ کھولنا چاہے تو اسے اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی اپنی ملکیت میں تصرف ہو گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کھڑی کر سکتا ہے، تو دروازہ کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا اور اگر کوٹھری کا مالک کوٹھری کے علاوہ ایک گھر خرید لے اور کوٹھری کی جانب ایک دروازہ کھولے تو

دیکھا جائے گا کہ اگر گھر اور کوٹھری میں ایک ہی شخص کی سکونت ہے تو اسے حق ہے کہ وہ گھر سے کوٹھری کی طرف راستہ سے گزر کر جائے اور کوٹھری سے اس راستہ کو جائے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اسے اس راستے سے گزرنے کا حق ہے اور اگر گھر اور کوٹھری میں دو جدا جدا آدمی سکونت پذیر ہوں تو گھر کے مکین کو حق نہیں کہ اس راستہ سے گذرے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اس کا اس راستے پر کوئی حق نہیں ہے لہٰذا اسے اس راستہ سے گزرنے سے روکا جا سکتا ہے۔

دو آدمی ایک ایسے گھر کے مالک ہیں جو ایک بند گلی میں واقع ہے۔ انہوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا جس کے نتیجے میں ہر شریک کو گھر کا ایک حصہ مل گیا۔ دونوں نے گلی میں دروازہ یا کھڑکی کھولنی چاہی تو انہیں اس کا حق ہے اور گلی والے انہیں منع کرنے کے مجاز نہیں۔ اس لیے کہ ہر ایک اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہا ہے جس کا اسے حق حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے یہ حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کھڑی کر لے تو دروازے اور کھڑکی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ہوا۔

اسی طرح ایک مکان دو شریکوں میں تقسیم کیا گیا، دونوں کے مابین ایک دیوار مشترک رہی اور اس دیوار پر ایک حصہ والے کے شہتیروں کے سرے ہیں اور دوسرے سرے اس کی اپنی دیوار پر ہیں۔ اگر تو تقسیم میں شہتیروں کے اٹھا لینے کی شرط ہوگی تو اسے شہتیر اٹھانے پڑیں گے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کی بناء پر کہ مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں اور اگر تقسیم میں ایسی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو شہتیروں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ اپنی حالت پر چھوڑنے سے خواہ نقصان واقع ہوتا ہو مگر چونکہ تقسیم میں شہتیر اٹھا لینے کی شرط نہیں رکھی گئی (تو اس کا مطلب ہے کہ نقصان کو قبول کر لیا گیا ہے) سو نقصان لازم ٹھہرا۔ اسی طرح اگر اس دیوار پر سیڑھی ہو یا ستون ہو اور اس پر شہتیروں کے سرے ہوں تو اس کا معاملہ بھی ویسے ہی ہوگا، بدلیل مذکورہ (یعنی اگر تو تقسیم میں اٹھا لینے کی شرط ہوگی تو اٹھا لیے جائیں گے وگرنہ نہیں)۔

اسی طرح دو شریک ایک دو منزلہ مکان کو تقسیم کر لیں، ایک کو بالائی منزل مل جائے اور دوسرے کے حصے میں زیریں منزل آئے، اگر بالائی منزل والے کے حصے میں دریچہ آیا ہو جو دوسرے شریک کے حصے میں کھلتا ہو، اگر تقسیم کے وقت اسے اکھاڑنے کی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو زیریں منزل والے کو اسے اکھاڑنے کا حق نہیں، بدلیل مذکورہ۔

اگر ایک حصے دار کے شہتیروں کے سرے دوسرے حصے دار کی دیوار پر ہوں اور ان سروں پر چھت ڈالی جا سکتی ہو تو دوسرا حصے دار اسے شہتیر اٹھانے پر مجبور نہیں کرے گا اور اگر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو پھر ان شہتیروں کے اٹھا لینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چھت ڈالنے کے امکان کی وجہ سے ان سے استفادہ کرنا ممکن ہوا تو گویا یہ بات اس کے حقوق میں شامل ہو گئی اور دریچے کے معاملے کے مشابہ ہو گئی۔ اور جب چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس امر کا حقوق میں داخل ہونا محال ٹھہرے گا اور وہ اپنے مالک کے مصرف میں ناحق رہیں گے لہٰذا اسے ان کے اٹھا لینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔

اگر دو مالک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور ایک کے حصے میں درخت آئے جس کی ڈالیاں دوسرے کے حصے میں سایہ فگن ہوں تو کیا ان ڈالیوں کو (اگر وہ چاہے تو) کاٹ سکتا ہے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ

نے ذکر کیا ہے کہ انہیں نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ ان کے کاٹنے سے مالک کو نقصان پہنچے گا جبکہ ابن رستم نے ذکر کیا ہے کہ انہیں کاٹا جا سکتا ہے جیسے ان شہتیروں کے سرے اٹھائے جا سکتے ہیں جو چھت ڈالنے کے کام نہ آسکتے ہوں۔

اگر راستے والوں (راستے کو استعمال کرنے والوں) میں اختلاف واقع ہو جائے اور ان میں سے ہر ایک یہ دعوےٰ کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو یہ ان کے مابین بحصہ مساوی تقسیم ہوگا نہ کہ گھروں اور کوٹھڑیوں کے رقبے کے اعتبار سے کیونکہ وہ اس کے قبضے میں مساوی طور پر شریک ہیں بایں طور کہ ہر ایک کو راستے سے گزرنے کا مساوی حق حاصل ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے حق ملکیت کو ثابت کرنے کے لیے گواہ قائم کر دے تو اس سے قبضے کا لحاظ ساقط ہو جائے گا۔

ایک گھر ایک آدمی کی ملکیت ہے اور اس گھر میں ایک راستہ اس کے اور ایک اور آدمی کے مابین مشترک تھا، گھر کا مالک وفات پا گیا اور اس کے وارثوں نے اس گھر کو آپس میں تقسیم کر لیا اور راستے کو چھوڑ دیا۔ یہ راستہ گھر کے مالک (متوفی) اور اس دوسرے آدمی کے درمیان نصفا نصف تھا۔ اگر اس کے وارث گھر کو فروخت کریں تو اس راستہ کی قیمت اس آدمی اور ان ورثہ کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگی نہ کہ حصے داروں کی تعداد کے لحاظ سے (قیمت کا نصف حصہ اس آدمی کو ملے گا اور باقی نصف تمام ورثا کو) اسلیے کہ وارث مورث (متوفی مالک) کے قائم مقام ہیں اور وہ رستہ اس آدمی اور مورث کے مابین بحصہ مساوی مشترک تھا تو اسی طرح اس کے اور وارثوں کے درمیان بھی نصفا نصف کے حساب سے مشترک ہوگا، اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ گھر ان میں میراث کے سبب سے مشترک ہے اور ورثہ اس حقیقت سے انکار کریں تو اس صورت میں شرکاء کی تعداد کے حساب سے راستہ تقسیم ہوگا اور ہر شریک کو مساوی حصہ ملے گا کیونکہ وہ سب قبضے میں برابر ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تقسیم کے فسخ (Rescission) کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد لازماً فسخ ہو جاتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ ان اسباب کی کئی قسمیں ہیں:۔

از انجملہ میت پر قرض کا ظاہر ہونا ہے کہ قرض خواہ اپنے اپنے قرض کا مطالبہ کریں اور مال مقسوم کے سوا میت کا کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارثوں نے خود اپنے مال سے قرض چکایا ہو۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ وارث ترکے کو آپس میں تقسیم کر لیں پھر میت پر قرض ظاہر ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو اس ترکے کے علاوہ بھی میت کا کوئی مال ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارث خود اپنے مال میں سے قرض چکائیں تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی خواہ وہ قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثت پانے پر قرضے کی ادائیگی مقدم ہے خواہ وہ قرض تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اللہ تبارک وتعالےٰ کا ارشاد ہے: من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین، یعنی وصیت کے بعد جسے وہ وصیت کرے یا قرض۔ اللہ سبحانہ وتعالےٰ نے قرض کو وصیت پر مقدم رکھا ہے اور اس سلسلے میں تھوڑے اور زیادہ قرض میں کوئی امتیاز نہیں فرمایا۔ تقسیم اس لیے فسخ کی جائے گی کہ جب قرض ترکے کو محیط ہے تو ظاہر ہے کہ اس ترکے میں وارثوں کی ملکیت صرف ظاہری صورت میں ہے جبکہ حقیقت میں وہ میت کی ملک ہے جو قرض خواہوں کے حق میں برقرار ہے اور غیر کی ملکیت میں تقسیم کا اجراء اس کے صحیح ہونے میں حائل ہے۔ چنانچہ ملکیت اور حق کو قائم کرنا فائق ہے۔ اور اگر قرض ترکے کو محیط نہ ہو پھر بھی وہ میت کی ملکیت اور قرض خواہوں کا حق ہے اور ان کا حق یہ ہے کہ قرض ادا کیا جائے۔ یہ حق پورے ترکے میں بقدر قرضہ غیر معین

طور پر موجود ہے لہٰذا یہ تقسیم میں حائل ہے۔ اگر اس ترکے کے علاوہ میت کا کوئی مال نہ ہو تو پہلے اس میں سے قرض چکایا جائے پھر باقی ماندہ ترکے کو تقسیم کیا جائے تاکہ تقسیم کو فسخ ہونے سے بچانے کی حتی الامکان کوشش ہو جائے اور پہلے قرض ادا کر کے تقسیم کرنے سے تقسیم کو فسخ ہونے سے بچایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر وارثین خود اپنے مال میں سے قرض چکا دیں تو بھی تقسیم فسخ نہ ہو گی کیونکہ وارثوں کا حق تو ترکے کی ظاہری صورت سے متعلق ہے اور قرض خواہوں کا حق اس کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہے۔ خود اپنے مال سے قرض چکانے کے بعد ترکہ خالصتہً ان کی ملکیت بن جائے گا، ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ درحقیقت انہوں نے ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے خود اپنا ہی مال تقسیم کیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ تقسیم صحیح واقع ہوئی ہے، لہٰذا فسخ نہ ہو گی۔

اسی طرح اگر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں تو اس صورت میں بھی تقسیم فسخ نہ ہو گی۔ اگرچہ فسخ تو لاحق ہو گئی تھی مگر قرض خواہوں نے میت کو بری کر کے اسے ساقط کر دیا۔

اسی طرح اگر تقسیم میراث سے بہرہ ور ہونے والے ایک وارث کا میت پر قرضہ ظاہر ہو جائے یا یں طور کہ وہ دعوےٰ کرے کہ اس کا میت کے ذمے قرض تھا اور اپنے اس دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کر دے تو اسے بوجہ مذکورہ یہ حق ہے کہ تقسیم کو توڑ دے۔ اس کے تقسیم میں شامل ہونے سے قرض سے بریت لازم نہیں آتی اس لیے کہ قرض خواہ کا حق ترکے کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہوتا ہے اس کی ظاہری صورت سے نہیں۔ اسی بنا پر تو وارثوں کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ قرض چکا کر ترکے پر خالصتہً (ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے) اپنا حق ملکیت قائم کر لیں (اگر قرض خواہ کے حق کا تعلق ترکے کی ظاہری صورت سے بھی ہوتا تو پھر اسے بھی بقدر قرضہ ترکے کی تقسیم سے اپنا حصہ وصول کرنے کا حق ہوتا اور وارثین قرض چکا کر ترکے پر خالصتہً اپنا حق ملکیت قائم نہ کر سکتے)۔ اندریں صورت اس قرض خواہ وارث کا تقسیم میراث میں شامل ہونا اس بات کا اقرار نہیں کہ اس کا میت کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے دعوے میں کوئی تضاد موجود نہیں لہٰذا اس کی سماعت ہو گی۔

تقسیم کے فسخ ہو جانے کا ایک سبب وصیت کا ظاہر ہونا ہے۔ اگر ورثہ ترکے کو باہم تقسیم کر لیں پھر وہ شخص نمودار ہو جائے جس کے حق میں مورث نے تہائی ترکے کی وصیت کی تھی تو ان کی یہ تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جس کے حق میں وصیت ہے اس کی حیثیت ایک وارث کی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر تقسیم سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو وہ وارثوں اور وصیت والے شخص سب کے حق میں تلف ہوتی ہے اور باقی ترکہ ان میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا ہے۔ اگر وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور ایک وارث اس وقت غیر حاضر ہو تو تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ یہی صورت وصیت والے معاملے کی ہے (کہ جس شخص کے حق میں وصیت ہے اس کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی تو گویا ایک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی، لہٰذا تقسیم فسخ کر دی جائے گی)۔ یہ تب کی بات ہے کہ تقسیم باہمی رضامندی سے عمل میں آئے اور اگر عدالتی حکم کے تحت عمل میں آئی ہو تو پھر فسخ نہ ہو گی اس لیے کہ گو اپنے حق میں وصیت رکھنے والے شخص کی حیثیت ایک وارث کی ہے مگر قاضی جب ایک شریک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم جاری کرتا ہے تو اس صورت میں بھی اس کی تقسیم فسخ نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم محل اجتہاد ہے اور قاضی کا فیصلہ اگر کسی محل اجتہاد سے متعلق ہو تو نافذ ہوتا ہے اور اسے توڑا نہیں جا سکتا۔

فسخ کا ایک اور سبب یہ ہے کہ کوئی وارث ظاہر ہو جائے یعنی وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور پھر پتا چلے کہ ایک

وارث اور بھی ہے تو تقسیم توڑ دی جائے گی۔ اور اگر یہ تقسیم قاضی کے فیصلے سے واقع ہوئی ہو تو پھر نہ ٹوٹے گی، جس کی وجہ پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ اور اگر بعد از تقسیم کوئی ایک وارث یہ دعویٰ کرے کہ اس کے ایک چھوٹے بیٹے کے حق میں مورث کی وصیت ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ گواہ قائم کرے تو ان کی بھی سماعت نہ ہوگی کیونکہ اس کے دعوے میں تضاد پایا جاتا ہے وہ یوں کہ اگر یہ وصیت موجود تھی تو ان کے ترکے کی تقسیم ہی صحیح نہ تھی اس لیے اس کی تقسیم میں شمولیت اس کی طرف سے اس امر کا اقرار ہے کہ وصیت موجود نہیں اور بعد میں وصیت کے موجود ہونے کا دعوے اس اقرار کے منافی ہے لہٰذا اس دعوے کی سماعت نہ ہوگی۔ لیکن باپ کی تقسیم سے بچے کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ اسے حق نہیں کہ اس کے حق کو باطل کرے۔

اگر (بعد از تقسیم) کوئی وارث یہ دعوے کرے کہ اس کے باپ اور ماں کی طرف سے اس کا ایک بھائی بھی ان سب وارثین کے علاوہ اپنے باپ کے وارثوں میں سے تھا اور وہ اپنے باپ کے وفات پانے کے بعد فوت ہوا ہے اور اس (وفات پانے والے بھائی) کا وارث مدعی ہے، باقی سب وارثین اس کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کریں اور مدعی گواہ قائم کر دے تو انہیں نہیں سنا جائے گا اس لیے کہ اس کا تقسیم میں شامل ہونا کسی اور وارث کے موجود نہ ہونے کا اقرار ہے اور اسی بنا پر اس کے دعوے کا یہ فیصلہ ہوا۔ بعد از تقسیم ترکے پر خرید، ہبہ یا صدقہ کے ہر دعوے پر اسی حکم کا اطلاق ہوگا (یعنی مدعی کی تقسیم میں شرکت خرید، ہبہ یا صدقہ کے عدم وجود کے اقرار پر دلالت کرتی ہے اور بعد ازاں اس کے وجود کا دعوے کرنا تضاد پر مبنی ہے، لہٰذا خارج کر دیا جائے گا۔) واللہ تعالیٰ اعلم۔

دو آدمیوں کے مابین ایک گھر مشترک ہے، (تقسیم کے وقت) ایک شریک نے اس بات کا اقرار کیا کہ گھر کی ایک کوٹھری کسی تیسرے شخص کی ہے اور دوسرا شریک اس سے انکار کرے تو اس صورت میں اس کا اقرار معتبر ہوگا کیونکہ کسی آدمی کا اقرار اس کے اپنے خلاف حجت ہے۔ کیونکہ اس اقرار سے دوسرے شریک کی مملوکہ کسی معین چیز پر اس تیسرے آدمی کا حق واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ موقوف ہے اور جب یہ معین چیز سے متعلق نہیں ہے تو تقسیم میں بھی حائل نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ گھر تقسیم ہوگا اور تقسیم پر مجبور کیا جائے گا اور تقسیم کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوٹھری جس کا اقرار کیا گیا تھا اقرار کرنے والے شریک کے حصے میں آئی ہے تو اسے وہ اس تیسرے آدمی کے حوالے کر دے گا کیونکہ اقرار صحیح ہے اور جس چیز کا اقرار کیا گیا تھا اسے بعینہٖ حقدار کے حوالے کرنا ممکن ہوگیا ہے چنانچہ اس کے حوالے کرنے کا اسے حکم دیا جائے گا اور اگر وہ کوٹھری اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو پھر وہ اپنے حصے میں سے اس کوٹھری کے مساوی کوئی کوٹھری اسے دے گا یعنی اسے جو حصہ ملا ہے اسے اس کے اور اس تیسرے آدمی کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا جس کے حق میں اس نے اقرار کیا تھا اس طرح وہ تیسرا آدمی اپنی کوٹھری کے مساوی حصے کا مالک بن جائے گا اور اقرار کرنے والا شخص اس کوٹھری کے برابر حصہ نکال کر نصف مکان کا۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اقرار کرنے والا نصف مکان کا مالک بنے گا جبکہ اس تیسرے شخص کو اس کوٹھری کے نصف کے برابر حصہ ملے گا نہ کہ پوری کوٹھری کے برابر۔ مثلاً اگر گھر کا کل رقبہ سو مربع گز ہے اور کوٹھری کا رقبہ دس مربع گز تو گھر کو دونوں شریکوں کے مابین نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور ان دو ائمہ کے نزدیک اس تیسرے آدمی کو دس مربع گز رقبہ ملے گا جبکہ ہر دو شریک کو ۴۵ مربع گز رقبہ ملے گا کہ کوٹھری کا رقبہ نکال کر نصف حصہ مکان یہی بنتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس تیسرے آدمی کو پانچ مربع گز رقبہ ملے

گا کہ اقرار کی گئی کوٹھری کا نصف یہی بنتا ہے (اور اقرار کرنے والے کو ۴۵ مربع گز جبکہ دوسرے شریک کو پچاس مربع گز ملے)۔
امام محمد رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک معین چیز سے متعلق ہے اور وہ چیز ان دونوں شریکوں میں مشترک ہے اسلئے کہ گھر کا ہر نصف حصہ غیر معین طور پر اس کی ملکیت ہے اور اس کے شریک کی بھی۔ اس کا اقرار اس کے شریک کے حصے کے ضمن میں تو باطل ہے لیکن وہ خود اپنے حصے کے بارے میں صحیح ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ تیسرے آدمی کو اس کی کوٹھری کا نصف (پانچ مربع گز) ملے (اقرار کرنے والے کو ۴۵ مربع گز اور دوسرے شریک کو ۵۰ مربع گز)۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے اقرار کا تعلق معین چیز سے نہیں بلکہ وہ موقوف ہے اور تقسیم کے بعد وہ معین شے سے متعلق ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اقرار تقسیم میں حائل نہیں ہوا اور اگر معین چیز سے متعلق ہوتا تو ضرور تقسیم میں رکاوٹ بنتا۔ اور اب جبکہ گھر تقسیم ہو گیا ہے تو اقرار معین چیز سے متعلق ہو گیا اور اگر تو اقرار کی گئی چیز صاحب اقرار کے حصے میں آئی ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اسے حقدار کے حوالے کر دے کیونکہ اس معین چیز کو حقدار کے سپرد کرنے پر وہ قادر ہے اور اگر وہ اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو اس صورت میں وہ اس معین چیز کو حقدار کے حوالے کرنے پر قادر نہیں لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے بدلے میں مساوی چیز اپنے حصے میں سے دے اور وہ ہے اقرار کی گئی چیز کا کل رقبہ۔ یہ حکم تو تب ہے کہ اقرار کی گئی چیز قابل تقسیم ہو اور اگر وہ ناقابل تقسیم ہو، مثلاً ایک حمام ان دونوں کے مابین مشترک ہو جس کی ایک کوٹھڑی کی بابت وہ اقرار کرے کہ وہ ایک تیسرے آدمی کی ہے اور دوسرا شریک انکار کرے تو اس کا اقرار تو صحیح تسلیم کیا جائے گا لیکن اس کوٹھڑی کی تقسیم پر مجبور نہ کیا جائے گا کیوں کہ نقصان دہ تقسیم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، البتہ اس کوٹھڑی کی نصف قیمت کی ادائیگی اقرار کرنے والے پر لازم ہے کیونکہ بعینہٖ اسی چیز کو حوالے کرنے سے وہ قاصر ہے۔ ایسی معین چیز کا اقرار جسے حوالے کرنا ممکن نہ ہو اس کے بدل کا اقرار بن جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ اقرار کرنے والا بھی اپنی ملکیت میں تصرف کر سکے اور دوسرے کا حق بھی حتی الامکان محفوظ ہو جائے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے گھر میں کسی شہتیر کا اقرار کرنے کی ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ (استفادہ و انتفاع کی تقسیم) partition of the benefit.

اب تک ہم نے اشیاء کی تقسیم بیان کی تھی، جہاں تک منافع کی تقسیم جسے مہایاۃ کا نام دیا جاتا ہے، کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو مختلف موضوعات پر ہوگی جیسے مہایاۃ کی اقسام، کونسی مہایاۃ جائز ہے اور کونسی جائز نہیں ہے، مہایاۃ کس چیز میں ہوتی ہے، مہایاۃ کی صفت اور یہ کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک کو کس تصرف کا حق ہوتا ہے اور کس کا نہیں۔

مہایاۃ کی اقسام: مہایاۃ دو قسم کی ہوتی ہے، ایک کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ (مہایاۃ مکانی Partition of the benefit by place.) اور دوسری کا تعلق زمان سے ہوتا ہے۔ (مہایاۃ زمانی Partition of the benefit by time.)

مہایاۃ مکانی: مہایاۃ مکانی سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک گھر کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک گھر کا ایک حصہ لے کر اس میں سکونت اختیار کر لیں تو یہ صحیح ہوگا کیونکہ مہایاۃ بھی تقسیم ہے اور عین شے کی تقسیم پر اسے قیاس کیا جائے گا اور اس طریقے سے عین شے کی تقسیم صحیح ہوتی ہے لہٰذا منافع کی تقسیم بھی صحیح ہوگی۔ اور اگر وہ گھر کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ایک شریک زیریں منزل میں رہائش کرے اور دوسرا بالائی منزل

میں تو بدلیل مذکورہ اس طرح بھی جائز ہے۔ مہایاۃ مکانی میں میعاد کی شرط نہیں کی جاتی کیونکہ منافع کی تقسیم منفعت کا منفعت سے تبادلہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک منفعت کا منفعت سے تبادلہ جائز نہیں، جیسے رہائش کے بدلے رہائش یا خدمت کے بدلے خدمت۔

اسی طرح اگر دو مالک دو مشترک گھروں کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ہر شریک ایک گھر لے لے جس میں وہ سکونت اختیار کرے یا اُسے کرائے پر چڑھا دے تو یہ مہایاۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تو خیر کوئی شک و شبہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک تو مکانوں کی تقسیم جائز ہے، ان کے منافع کی تقسیم تو جائز ہونی ہی تھی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہونے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ عین شے اور اس کی منفعت کے درمیان فرق کرنا ہوگا، اور ان کے نزدیک اس فرق کا سبب یہ ہے کہ مکانات مختلف اجناس کے حکم میں آتے ہیں کیونکہ ایک مکان اور دوسرے مکان میں، مکان ہونے میں، تعمیر اور موقع کے اعتبار سے نمایاں فرق ہوتا ہے اور دو مختلف جنسوں میں تقسیم جمع جائز نہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن مکانوں کے منافع میں فرق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے، لہٰذا دو مکانوں کے منافع مختلف اجناس قرار نہ پائیں گے، اس لئے ان کی تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح اگر دو مالک اپنے دو مشترکہ غلاموں میں خدمت کی بنیاد پر مہایاۃ کریں تو یہ مہایاۃ بالاجماع جائز ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک تو جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تو غلاموں کی عین میں بھی تقسیم جمع جائز ہے تو ان کے منافع میں بھی جائز ٹھہری اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلاموں کی عین اور ان کے منافع میں فرق کا سبب وہی ہے جو ہم دو مکانوں کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔ اگر دو مالک دو مشترکہ غلاموں میں مہایاۃ کریں اور ہر شریک ایک غلام لے لے جو اس کی خدمت کرے اور یہ شرط کی گئی ہو کہ غلام کا کھانا اس مالک کے ذمے ہوگا جس کی وہ خدمت کرے تو یہ مہایاۃ استحسان کے نقطۂ نظر سے تو جائز ہے لیکن از روئے قیاس جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر غلام کا کھانا تو دونوں شریکوں کے ذمے بحصۂ مساوی تھا اور یہ شرط کہ ایک شریک ایک غلام کے پورے کھانے کا ذمہ دار ہوگا یہ کھانے کا کھانے کے ساتھ تبادلے کے اصول پر مبنی ہے اور اس لئے جائز نہیں کہ کھانا غیر معلوم چیز ہے (فرض کریں زید اور بکر دو شریک الف اور ب دو غلاموں کے مالک تھے۔ مہایاۃ کے نتیجے میں الف زید کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا زید کے ذمے اور ب بکر کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہے۔ حالانکہ الف کا کھانا زید اور بکر دونوں کے ذمے تھا، اس طرح ب کا، گویا مہایاۃ سے یہ طے پایا کہ زید کے ذمے ب کے کھانے کا جو آدھا حصہ تھا اس کا تبادلہ کھانے کے اس نصف حصے سے ہو گیا جو بکر کے ذمے الف کے ضمن میں تھا کھانے کا خرچہ اور کھانے کی مقدار وغیرہ غیر معلوم ہے اس لئے یہ تبادلہ صحیح نہیں)۔ استحسان کی رو سے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیز کا غیر معلوم ہونا تنازعے کا باعث نہیں کیونکہ کھانے کا اصول عادت اور رواج کے پیش نظر نیکی اور نرمی پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ تنگی (تنگ ظرفی) پر۔ اس کے برعکس اگر مہایاۃ میں شرط یہ کی گئی کہ ہر شریک اپنے زیر خدمت غلام کے لباس کا ذمے دار ہوگا تو یہ جائز نہیں کیونکہ عادت اور رواج کے پیش نظر لباس کے معاملے میں تنگی (تنگ ظرفی) سے کام لیا جاتا ہے، مگر کھانے کے معاملے میں تنگی سے کام نہیں لیا جاتا۔

لہٰذا لباس کا غیر معلوم ہونا تنازعے کا باعث بن سکتا ہے۔ مزید برآں، لباس اور لباس میں نمایاں فرق ہوتا ہے بر خلاف کھانے کے، لہٰذا دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک سواری کے جانوروں میں مہایاۃ کا تعلق ہے بایں طور کہ ایک شریک سواری کے لئے ایک جانور لے لے اور دوسرا شریک اسی جنس کا دوسرا جانور لے لے جسے وہ کرائے پر چلانا چاہتا ہو اور کرائے پر چلانے کی شرط لگی گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگی صاحبینؒ کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک تو ایک جنس کے جانوروں کی عین میں تقسیم جمع جائز ہوتی ہے لہٰذا ان کے منافع کی تقسیم بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت اور منفعت میں فرق ہوتا ہے۔ انہوں نے ان کی عین میں تو تقسیم جمع جائز قرار دی لیکن ان کے منافع میں جائز نہیں قرار دی۔ اس امتیاز کی وجہ یہ ہے کہ یہ (زیر تقسیم دو) جانور اپنی عین میں تو ایک جنس ہیں مگر سواری کی منفعت کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے تو اسے یہ حق نہیں کہ اس جانور کو آگے کسی کے ہاتھ سواری کے لئے کرائے پر چلائے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر ہرجانہ عائد ہوگا۔ اور منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنسیں عین کے اعتبار سے دو مختلف جنسوں کے مشابہ ہیں (مثلاً دو گھوڑوں کا سواری کی منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنس ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک گھوڑا اور ایک گدھا، جو عین کے اعتبار سے بھی دو مختلف جنس ہیں) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی جنس کا مختلف ہونا تقسیم جمع میں حائل ہوتا ہے، سو منفعت میں جنس کا مختلف ہونا بھی تقسیم جمع کو مانع ہوا۔ دو مکانوں اور دو غلاموں میں مہایاۃ کا معاملہ جدا ہے کہ یہ جائز ہے اس لئے کہ یہاں منافع میں نمایاں فرق نہیں پایا جاتا بلکہ قریب قریب یکساں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا کرائے دار آگے بھی کسی کو کرائے پر دینے کا حق رکھتا ہے، چونکہ منفعت کی جنس مختلف نہ تھی اس لئے مہایاۃ جائز قرار پائی۔

مہایاۃ زمانی مہایاۃ زمانی کی مثال یہ ہے کہ ایک چھوٹے سے مکان کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ اس میں ایک روز ایک شریک سکونت کرے اور دوسرے روز دوسرا۔ یا مثلاً ایک غلام میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ وہ ایک دن ایک شریک کی خدمت کرے اور دوسرے دن دوسرے شریک کی اور یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: قال هٰذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم (یعنی اس نے کہا یہ اونٹنی ہے اسے پانی پینے کا حق ہے اور تمہیں بھی اپنی اپنی مدت مقررہ میں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا صالح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے پانی پینے میں مہایاۃ کرنے کی خبر دی ہے۔ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ والحکیم نے مہایاۃ سے دوسروں (ماسوا صالح علیہ السلام) کے انکار کا جو قصہ بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مہایاۃ بری چیز نہیں۔ چنانچہ مہایاۃ زمانی کا جائز ہونا تو ظاہر نص سے ثابت ہے اور مہایاۃ مکانی دلالۃً ثابت ہے وہ یوں کہ یہ مہایاۃ پہلی نوع کی تقسیم (عین اشیاء کی تقسیم) کے مشابہ ہے۔ نیز اس طرح کہ مہایاۃ زمانی لوگوں کی ضرورتوں کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے اور لوگوں کو مہایاۃ مکانی کی ضرورت تو شدید تر ہے۔ کیونکہ مہایاۃ زمانی تو سب اشیاء کے ضمن میں ممکن ہے جبکہ مہایاۃ مکانی بعض اشیاء کے ضمن

میں ممکن نہیں ہوتی مثلاً غلام اور چھوٹے مکان وغیرہ میں، سو جب مہایاۃ زمانی جائز ہے تو مہایاۃ مکانی بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کا محل

جہاں تک مہایاۃ کے محل کا تعلق ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ جل شانہ، کہ اس کا محل منافع ہیں نہ کہ عین اشیاء، کیونکہ یہ منفعت کی تقسیم ہے عین شے کی نہیں۔ چنانچہ اس کا محل منفعت ہے نہ کہ عین شے۔ اگر دو شریک کھجور یا کسی اور چیز کے درختوں میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ کچھ درختوں کے پھل ایک شریک حاصل کرے اور کچھ کا دوسرا شریک تو یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر دو شریک مشترکہ بکریوں میں بایں طور مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک ایک ایک ریوڑ لے لیں اور بکریوں کے دودھ سے مستفید ہوں تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، مہایاۃ منافع کی تقسیم کا معاملہ ہوتی ہے جبکہ پھل اور دودھ منافع نہیں بلکہ عین مال ہیں۔ لہٰذا یہ معاملہ مہایاۃ کی ذیل میں نہیں آتا۔ اور اگر دو شریک مشترکہ اراضی میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر شریک نصف اراضی لے کر اس میں کاشت کرے تو یہ مہایاۃ جائز ہوگی کیونکہ یہ منافع کی تقسیم ہے اور مہایاۃ کا معنیٰ بھی یہی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کی صفت

جہاں تک مہایاۃ کی صفت کا تعلق ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ (عقد) ہوتا ہے جو لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ مہایاۃ کے بعد کوئی ایک شریک عین شے کی تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی تقسیم کر دے گا، کیونکہ تقسیم کی غرض وغایت کے اعتبار سے مہایاۃ کی حیثیت عین شے کی تقسیم کے بدل کی ہے اور عین شے کی تقسیم اصل ہے۔ تقسیم کی غرض وغایت ملکیت کے منافع کی تکمیل ہے اور تقسیم کا یہ مفہوم عین شے کی تقسیم میں درجۂ اکمل پایا جاتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شریک مہایاۃ سے قبل تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کرے گا۔ مہایاۃ ایک جائز معاملہ (عقد .Contract) ہے اور دوسرے جملہ معاملات (عقود) کی طرح اس میں بھی فسخ Rescission ممکن ہوتا ہے۔ اجارہ (کرائے پر دینا) کے برعکس مہایاۃ کسی ایک شریک کی موت پر فسخ نہیں ہو جاتی کیونکہ اگر کوئی وارث فسخ کرے تو قاضی فوراً دوبارہ مہایاۃ کر دے گا، لہٰذا اس کا فسخ کرنا مفید نہیں۔

مہایاۃ کے بعد تصرف کے اختیارات

جہاں تک تصرف کے ان اختیارات کا تعلق ہے جو مہایاۃ کے نتیجے میں ہر شریک کو حاصل ہوتے ہیں، مہایاۃ مکانی میں تو ہر شخص کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے جو شے ملی ہے اسے کرائے پر اٹھا دے خواہ مہایاۃ میں کرائے پر اٹھانے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اور چاہے یہ مہایاۃ ایک مکان میں ہوئی ہو یا دو مکانوں میں کیونکہ مہایاۃ کے بعد منافع ہر شریک کی ملکیت میں حاصل ہوتے ہیں لہٰذا اسے اختیار ہے کہ اپنی اس مملوکہ شے میں بایں طور تصرف کرے کہ کسی اور کو اس سے استفادے کا اختیار دے دے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مہایاۃ مکانی اعارۃ (عاریۃً دینا) نہیں ہے کیونکہ عاریۃً لی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اور جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو ہر شریک کو حق ہے کہ اس میں سکونت اختیار کرے یا اس سے خدمت لے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن مہایاۃ زمانی میں مدت کا تعین ضروری ہے۔ مثلاً ایک دن یا ایک مہینے کے لئے، برخلاف مہایاۃ مکانی کے کہ اس میں سکونت یا کرائے پر اٹھانے کا حق مطلق ہوتا ہے، (یعنی اس میں مدت کی قید نہیں ہوتی)۔ مہایاۃ زمانی میں مدت کے تعین کی ضرورت

اس لئے ہوتی ہے تاکہ منافع معلوم ہو جائیں۔ مہایاۃ مکانی میں ایک جگہ میں جمع شدہ معلوم منافع کی تقسیم ہوتی ہے۔ اور منفعت کی جگہ معلوم ہوتی ہے چنانچہ منافع بھی معلوم ٹھہرے کیونکہ منافع کی جگہ معلوم ہے، لہٰذا مہایاۃ (مدت کے تعین کے بغیر) جائز ہوئی۔ جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو یہ تقسیم زمان سے متعلق ہے اور جب تک مدت معینہ کا ذکر نہ کیا جائے یہ مہایاۃ غیر معلوم رہے گی، سو دونوں کا فرق ظاہر ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

رہا یہ مسئلہ کہ آیا ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باری میں اس چیز کو کرائے پر اٹھائے تو اس میں توکوئی اختلاف نہیں کہ اگر مہایاۃ میں یہ شرط نہ کی گئی ہو تو کرائے پر اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ شرط کی گئی ہو توامام قدوری علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ پھر بھی کرائے پر اٹھانا جائز نہیں کیونکہ مہایاۃ زمانی اعارۃ کے معنی میں ہوتی ہے اور مستعار لی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اور الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک گھر ہو تو اس میں مہایاۃ سکونت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور کرائے پر اٹھانے کے لئے بھی۔ بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ الاصل میں جو مذکور ہے وہ دو وجہ سے حقیقی مہایاۃ نہیں: ایک وجہ یہ کہ مہایاۃ کی اضافت غلّہ (کرائے) سے کی گئی ہے نہ کہ استغلال (کرائے پر اٹھانے) سے اور غلّے میں مہایاۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو عین شے ہے (نہ کہ منفعت) اور مہایاۃ میں منافع تقسیم کئے جاتے ہیں نہ کہ عین اشیاء۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے اس میں ذکر کیا ہے کہ مکان کا کرایہ جب ایک شریک وصول کرے تو دوسرا شریک بھی اس میں سے اپنا حصّہ وصول کرے گا اور یہ مہایاۃ کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہے (جب منفعت میں اشتراک بدستور باقی ہے تو مہایاۃ تو نہ ہوئی)۔ دوسری طرف اگر دو مکانوں میں مہایاۃ ہو بایں طور کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک اپنے زیر تصرف مکان کو کرائے پر اٹھائے گا اور پھر ہر شریک نے اسے کرائے پر اُٹھا دیا اور ایک شریک کو دوسرے سے زیادہ کرایہ وصول ہوا تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہُوا اس پر اسی کا حق ہوگا۔ الاصل میں مذکور بات کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ دو شریکوں میں یہ طے پایا ہو کہ ایک ماہ کرایہ ایک شریک وصول کرے گا اور دوسرے ماہ دوسرا شریک اور مجازی طور پر اس معاملے کو مہایاۃ کے نام سے موسوم کر دیا گیا جبکہ اس صورت میں حقیقت میں یہ مہایاۃ نہ تھا۔ (پھر ایک ماہ زیادہ کرایہ وصول ہوا) تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا وہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس طرح دونوں روایتوں میں جو اختلاف ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ الاصل میں جو بات مذکور ہے وہ کرائے پر اٹھانے کے جواز کی شرط کی دلیل ہو کیونکہ جملے میں لفظ غلہ (کرایہ) کو استغلال (کرائے پر اٹھانا) کے معنی میں استعمال کرنا جائز ہوتا ہے اور کرائے پر اٹھانے کے ارادے کی دلیل یہاں قائم ہوگئی اور یہی مہایاۃ کا مقصود ہے، اس لیے کہ مہایاۃ عبارت ہے منافع کی تقسیم سے نہ کہ غلہ کی تقسیم سے کیونکہ وہ تو عین مال ہے۔ اسی طرح مہایاۃ اس شرط پر ہوتی ہے جو مہایاۃ کے معاملے میں طے کی گئی ہو اور وہ ہے کرائے پر اٹھانے کا فعل نہ کہ خود کرایہ۔ اسی لیے مہایاۃ کا مقصد سُکنی (رہائش اختیار کرنا) ہوتا ہے اور سکنی کہتے ہیں ساکن (سکونت پذیر) کے فعل کو۔ اور ان کا یہ قول کہ زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا کہ شروع میں تو کرائے پر اٹھانے کی شرط پر مہایاۃ کریں پھر اس میں یہ ترمیم کر لیں کہ ہر شریک ایک ایک ماہ کرایہ وصول کرے گا اور اس صورت میں زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں میں مشترک ہوگا جیسے کہ دو گھروں کی صورت میں ہوتا ہے، اس سے الحاکم اور احمد بن حسین القدوری علیہم الرحمۃ کی روایتوں کا اختلاف ثابت ہوگیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الحدود

شرعی حدود اور تعزیرات

Law of crime and punishment, specified and unspecified

امام محمد رحمہ اللہ نے شرعی حدود اور تعزیرات کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے اور پہلے حدود کے مسائل بیان کئے ہیں۔
ہم حدود کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر بحث کریں گے، و باللہ سبحانہٗ وتعالیٰ التوفیق:

حد کے لغوی اور شرعی معنے

وجوبِ حد کے اسباب

وجوبِ حد کی شرطیں

عدالت میں وجوبِ حد کا اثبات

حدود کی صفات

حدِ واجب کی مقدار

اِجرائے حدود کے جواز کی شرطیں

حدود کے نفاذ کی کیفیت اور جگہ

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

مختلف حدود کے جمع ہونے کی صورت کے بارے میں احکام

جس شخص پر حد جاری کی جائے اس کے متعلق احکام

حد کے لغوی اور شرعی معنے

حد کا لغوی معنی روکنا ہے، اسی لئے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ (اجنبیوں کو) گھر میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔ از روئے شریعت حد کا معنی ہے مقرر شدہ سزا specified punishment جو اللہ تعالےٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے تعزیر حد سے مختلف ہے کیونکہ وہ غیر مقرر شدہ unspecified punishment ہوتی ہے۔ دُرّے مارنا یا جیل میں بند کرنا Imprisonment. تعزیر ہے، اس کے علاوہ اور کسی قسم کی سزا Punishment. ہو تو اسے بھی تعزیر کہیں گے۔ قصاص بھی حد سے مختلف ہے کیونکہ قصاص، باوصف اس کے کہ مقرر شدہ سزا ہے (حد نہیں کیونکہ یہ) بندے کا حق ہے (نہ کہ اللہ کا)، اسی لئے قصاص میں عفو و درگذر اور صلح روا ہیں۔ حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس شخص پر حد نافذ ہوتی ہے اسے اعادۂ جرم سے باز رکھتی ہے، اس صورت میں جبکہ اس سے سزایاب کی جان کا اتلاف نہ ہو اور دوسرے لوگ ایسی سزا کو نافذ ہوتے دیکھ کر ہی اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔ اگر حد مہلک ہو (جیسے سنگساری) تو پھر ان لوگوں کے لئے باعث عبرت بنتی ہے جو اس کو نافذ ہوتے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ دیکھنے والا ہر شخص اپنی چشم تصور سے، مرتکبِ جرم ہونے کی صورت میں، اس سزا کو خود اپنے اوپر نافذ ہوتا دیکھتا ہے اور یوں اس کا عینی مشاہدہ اسے اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے۔

وجوبِ حد کے اسباب

جن اسباب سے حدود واجب Obligatory. ہو جاتی ہیں انہیں بیان کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود کی اقسام معلوم کر لی جائیں کیونکہ ہر قسم کی حد کے واجب ہونے کے اسباب جدا ہیں۔ ہماری رائے میں حدود کی پانچ قسمیں ہیں: حدِ سرقہ[۱]، حدِ زنا[۲]، حدِ شراب[۳]، حدِ نشہ اور حدِ قذف۔ سرقہ کی حد تو سرقہ (چوری) کے سبب سے واجب ہوتی ہے۔ سرقہ کے رکن اور اس رکن کی شرطیں ہم انشاء اللہ کتاب السرقہ میں بیان کریں گے۔

حد زنا

حد زنا کا سبب

حد زنا کی دو قسمیں ہیں، دُرّہ زنی whipping اور سنگساری stoning دونوں کے واجب obligatory ہونے کا سبب ایک ہے اور وہ ہے زنا adultery دونوں میں فرق شرط کا ہے اور وہ شرط ہے احصان (شادی شدہ ہونا) سنگساری کی سزا کے واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ زنا کا مرتکب محصن (شادی شدہ) ہو، لیکن دُرّہ زنی کے واجب ہونے کے لئے محصن ہونا شرط نہیں ہے۔ اندریں صورت، یہ معلوم کر لینا ضروری ٹھہرا کہ شریعت کی اصطلاح میں زنا اور احصان سے کیا مراد ہے۔

زنا کی تعریف

زنا سے مراد ہے کسی زندہ عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی vulva کی راہ سے مباشرت Sexual intercourse بہ رضا و ارادہ، اسلامی مملکت کے اندر، مرتکب

اسلامی احکام کا مکلف (پابند) ہو' اس عورت پر نہ تو اس کا مالکانہ حق ہو اور نہ ہی ایسے حق کا شبہ ہو' نہ اس کی منکوحہ ہو اور نہ ہی اس کے منکوحہ ہونے کا شبہ ہو' ملکیت اور نکاح کے ضمن میں شائبہ شک کے مواقع میں سے کوئی موقع بھی نہ ہو۔ حدود کے سلسلے میں شبے کے معتبر ہونے کی اساس وہ مشہور حدیث ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اِدرَؤُا الحدودَ بِالشُّبہاتِ' یعنی شبہات کی بنا پر حدود کو موقوف کر دیا کرو۔ شبہے کے معتبر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ حد ایک مکمل سزا ہے لہٰذا اس کا مستوجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جرم بھی مکمل ہو۔ بدوں ملکیت اور نکاح کے کسی عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت اس وقت تک مکمل جرم نہیں کہلا سکتی جب تک کہ کسی بھی قسم کے شبہے کی گنجائش باقی ہو۔

زنا کی از روئے شریعت تعریف کرنے کے بعد ہم اس سے بعض مسائل استخراج کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں اگر کوئی نابالغ adolescent یا پاگل Insane مرد کسی اجنبی عورت سے مباشرت (sexual Intercourse) کرے تو اس مرد پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کے فعل پر حرام (Illicit) کی اصطلاح صادق نہیں آتی اور نہ ہی اسکی یہ مباشرت زنا ہے۔ چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ (امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ عورت بھی مستوجب حد نہیں خواہ وہ اس فعل پر رضامند ہو گئی ہو' البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ Adult. مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا مرتکب ہو تو اس پر حد واجب ہوگی مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدفعلی کے ارتکاب کو جو چیز مانع ہے (یعنی بلوغت Puberty یا عقل کا برجا ہونا Sanity) وہ طرفین میں سے صرف ایک کے ساتھ مختص ہے لہٰذا حد کا عدم وجوب بھی صرف اسی ایک طرف Party کے لیے مخصوص ہوگا، جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بدفعلی کا ارتکاب کرے تو وہ مستوجب حد ہوگا (کیونکہ اسے اس فعل بد کے ارتکاب سے روکنے والی چیز' یعنی عقل اور بلوغت میسر ہے) مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد نافذ نہ ہوگی (اس لیے کہ اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت اس میں مفقود ہے) ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ عورت پر زنا کی حد اس لیے تو واجب نہیں ہوتی کہ وہ زانیہ (زنا کرنے والی) ہے۔ زنا کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوتا بلکہ اس پر واقع ہوتا ہے' وہ مفعول ہے فاعل نہیں' اور قرآن حکیم میں اس کے بارے میں زانیہ کا لفظ جو استعمال ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہوا ہے نہ کہ حقیقی معنی میں۔ اس پر حد تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس پر زنا کا فعل واقع ہوتا ہے۔ نابالغ اور پاگل کا فعل (اصطلاحی معنی میں) زنا نہیں ہوتا لہٰذا اس عورت پر بھی زنا کا فعل واقع نہ ہوا' اس لیے اس پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ دوسری جانب' عاقل اور بالغ شخص سے زنا کا فعل (اصطلاحی معنی میں) سرزد ہوتا ہے لہٰذا نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا۔ البتہ نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کی حد واجب نہیں ہوتی جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس فعل کے ارتکاب کی اہلیت مفقود ہے۔ جبکہ اس فعل بد کے مرتکب مرد میں اس کی اہلیت موجود ہوتی ہے' اس لیے اس پر اس کی حد واجب ہوتی ہے اسی طرح عورت یا مرد کی مقعد (Rump) کی راہ سے بدفعلی کرنے پر بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدِ زنا واجب نہیں ہوتی' اگرچہ یہ فعل حرام ہے' کیونکہ یہ عورت کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت نہیں ہے لہٰذا یہ (اصطلاحی معنی

ہیں) زنا نہیں ہے۔ جبکہ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی رائے میں اس فعل حرام کا مرتکب مستوجب حد ہوگا، یعنی اگر شادی شدہ ہے تو سنگساری کا سزاوار ہوگا اور غیر شادی شدہ ہے تو درہ زنی کا، اس بنا پر نہیں کہ اس نے فعل زنا کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے فعل پر بدیں وجہ زنا کا اطلاق ہوتا ہے کہ اس میں زنا کا وہ مفہوم پایا جاتا ہے جو مستوجب حد ہوتا ہے اور وہ ہے مجرد فعل حرام، لہٰذا یہ زنا کے مصداق ہوا، اس لیے جس نص قرآنی کی رو سے فعل زنا پر حد واجب ہوتی ہے اس کا اطلاق دلالۃً اس فعل حرام پر بھی ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کا ذکر تو ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ لواطت (پیچھے کی جانب سے بدفعلی) بدلیل مذکورہ، زنا نہیں ہے، زنا تو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے حرام مباشرت کو کہتے ہیں۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ فلاں شخص لواطت Sodomy کا مرتکب ہوا مگر زنا کا نہیں یا یہ کہ اس شخص نے زنا کا ارتکاب کیا لیکن لواطت کا نہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص لوطی (لواطت کا مرتکب Sodomite) ہے اور فلاں شخص زانی ہے۔ چنانچہ ان دو فعلوں کے نام جدا جدا ہیں اور ناموں کا اختلاف معانی کے بنیادی طور پر مختلف ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اسی لیے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس فعل بد (لواطت) کی حد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر یہ فعل حرام (لواطت) زنا ہوتا تو پھر ان کا باہمی اختلاف چہ معنی دارد؟ اس لیے کہ زنا سے جو حد واجب ہوتی ہے وہ انہیں نص سے بخوبی معلوم تھی، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ لواطت زنا نہیں، اور نہ ہی زنا کے مصداق ہے، کیونکہ زنا سے تو (اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا) نسب Descent مشتبہ ہو جاتا ہے، بچے کا اتلاف ہوتا ہے (ننگ و عار سے بچنے کے لیے اسقاط حمل کی صورت میں) جبکہ لواطت کی صورت میں ایسی کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، البتہ اس میں مادہ تولید کا ضیاع ضرور ہوتا ہے اور اس کا ضیاع تو عزل کی شکل میں مباح ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے مفہوم میں وہ غرض و غایت بھی نہیں پائی جاتی جس کے لیے حد زنا مشروع ہوئی ہے اور وہ غرض و غایت ہے زجر (باز رکھنا To Deter) کیونکہ زاجر (مانع Deterrant) اس فعل کے بارے میں مشروع ہوتا ہے جس کے ارتکاب کے عام ہونے کا اندیشہ ہو (یعنی یہ اندیشہ ہو کہ اگر قدغن نہ لگائی گئی تو یہ معاشرے میں پھیل جائے گا) جبکہ اس فعل (لواطت) کا ارتکاب عام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس فعل کا ارتکاب عام ہو سکتا ہے جس میں دو شخصوں کی رضامندی پائی جاتی ہو اور رضامندی اس شخص میں پائی جاتی ہے جس میں اس فعل کے لیے رغبت موجود ہو جبکہ لواطت کے فعل کے لیے مفعول میں مطلقاً کوئی رغبت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس زنا کے فعل کی رغبت دونوں جانب (فاعل اور مفعول یعنی مرد اور عورت دونوں میں) پائی جاتی ہے اور وہ ہے شہوت رانی کی نفسانی خواہش جو دونوں پر سوار ہوتی ہے۔ سو ثابت ہوا کہ لواطت پر زنا کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا لہٰذا زنا کے متعلق نص میں جو حکم ہے وہ لواطت پر لاگو نہ ہوگا۔ مزید برآں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس ضمن میں اختلاف رائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کے ارتکاب پر تعزیر واجب ہوتی ہے (نہ کہ حد) اس کی دو وجوہات ہیں ایک تو یہ کہ مقدار اور کیفیت کے بارے میں اختلاف کی گنجائش تعزیر میں ہوتی ہے نہ کہ حد میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حد کے بارے میں اجتہاد کی مطلقاً کوئی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کی تو تعریف ہی یہ ہوتی ہے کہ یہ مقررہ شدہ سزا ہے، جبکہ تعزیر (غیر مقرر شدہ سزا) کے سلسلے میں اجتہاد روا ہوتا ہے۔ اسی طرح مردہ عورت کے ساتھ بدفعلی سے بھی حد واجب نہیں ہوتی بلکہ تعزیر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ زندہ عورت سے بدفعلی نہیں ہے (جبکہ زنا کے اصطلاحی مفہوم میں یہ بات شامل ہے کہ بدفعلی کا ارتکاب

زندہ عورت کے ساتھ ہو)۔ جانور کے ساتھ فعل حرام بھی موجب حد نہیں ہوتا کیونکہ موجب حد تو زنا یعنی وہ فعل حرام ہوتا ہے جو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے کیا جائے، اور جانور کے ساتھ فعل حرام زنا نہیں ہے۔ وہ جانور جس کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب ہوا ہے اگر تو مرتکب فعل کی ملکیت ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے مگر اس کا گوشت نہ کھایا جائے لیکن ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ سے اس مسئلے کے بارے میں کوئی قول روایت نہیں ہوا ہے البتہ امام محمدؒ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جانور کے ساتھ فعل حرام کے مرتکب پر حد نافذ نہ کی تھی البتہ جانور کے بارے میں حکم دیا تھا کہ (اسے ذبح کر کے) جلا دیا جائے۔ اسی طرح مجبور ہو کر بدفعلی کا ارتکاب کرنے سے بھی حد واجب نہیں ہوتی۔ برسر جنگ دشمن ملک (دار الحرب) اور باغیوں کے ملک (دار البغی) میں بدفعلی کرنے والا بھی مستوجب حد نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص برسر جنگ دشمن ملک یا اہل بغاوت کے ملک میں بدفعلی کا مرتکب ہوا اور پھر اسلامی مملکت میں آجائے (اور آکر اپنے اوپر حد لاگو کرنے کو کہے) تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سے جو فعل بد سرزد ہوا وہ موجب حد نہیں، اس لیے کہ ارتکاب فعل کے وقت امام کو اس پر ولایت حاصل نہ تھی، لہٰذا اب اسلامی مملکت میں آجانے کے بعد تلافیٔ مافات نہ کی جائے گی۔ یہی طرح اگر کوئی برسر جنگ دشمن (مستامن حربی) اسلامی مملکت میں پناہ لے لے اور پھر کسی مسلمان یا ذمی عورت سے حرام مباشرت کا مرتکب ہو یا کوئی ذمی (وہ غیر مسلم جس کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہو) اسلامی مملکت میں پناہ گزیں کسی دشمن عورت (حربیہ مستامنہ) سے بدفعلی کا ارتکاب کرے تو طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس پناہ گزیں برسر جنگ دشمن مرد یا عورت پر حد واجب نہ ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں داخل ہونے کے بعد وہ مستامن حربی جب تک وہاں قیام کرے گا اسلامی احکام کا مکلف ہوگا، جیسے ذمی مکلف ہوتا ہے۔ اسی لیے اس پر تہمت کی حد بھی نافذ ہوگی جیسے کہ ذمی پر نافذ ہوتی ہے۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اسلامی مملکت میں مقیم ہونے یا وہاں کی شہریت اختیار کرنے کے لیے نہیں داخل ہوا بلکہ عارضی طور پر آیا ہے تاکہ وہ ہم مسلمانوں سے لین دین کرے اور ہم اس سے لین دین کریں اور پھر وہ (اپنے ملک کو) لوٹ جائے اس لیے اس کا اسلامی مملکت میں داخل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ اس پر ان حقوق کی ادائی واجب ہو گئی ہے جو خالصتہً اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ہیں البتہ حد قذف کی بات اور ہے کیونکہ مسلمانوں سے پناہ طلب کرنے کے بعد وہ اس بات کا پابند ہے کہ انہیں اپنی اذیت رسانی سے محفوظ رکھے۔

یہ تھی مستامن حربی یا حربیہ کی بابت اسلامی احکام کی وضاحت، رہا اس مسلمان یا ذمی عورت کا معاملہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی مگر امام محمدؒ کی رائے میں حد نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ اس ذمی پر حد کے اجراء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو مرد کا فعل ہے، عورت کا فعل تو اس کی متابعت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، جب اصل پہ حد واجب نہیں ہوتی تو تابع پر کیونکر واجب ہوگی! اس کی مثال ایسی ہے جیسے نابالغ یا فاتر العقل (Insane) آدمی کی طرف سے بدفعلی کے ارتکاب میں اپنے نفس پر قابو دینے والی عورت کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستامن حربی کا فعلِ مباشرت محض حرام ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس فعل پر مستامن حربی کا مواخذہ تو ایسے ہی ہوتا ہے کہ جیسے وہ فعل زنا کا مرتکب

ہوا ہو لیکن اس پر حد اس لیے عائد نہیں ہوتی کہ وہ ہمارے (اسلامی) احکام کا مکلف نہیں (نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فعل زنا کا مرتکب نہیں ہوا) چنانچہ ثابت ہوا کہ اس عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا ہے (لہٰذا اس پر حد واجب ہوگی)۔ حد سے مستثنیٰ ہونے کا معاملہ صرف مستامن حربی کے ساتھ مختص ہے، ذمی اس لیے مستوجب حد ہوگا کہ ذمہ (مسلمانو پر اس کی حفاظت کی ذمے داری) اور (اسلامی حکومت کے قوانین کی پابندی کے) عہد کی وجہ سے وہ اسلامی احکام کا علی العموم (Ingeneral) مکلف ہے، ماسوا with the exception of ان احکام (مثلاً صوم وصلوٰۃ، حج وزکوٰۃ، وغیرہ) کے جن کی پابندی سے اسے مستثنیٰ Exempted قرار دیا گیا ہے اور زنا کی حد منجملہ ان احکام کے نہیں ہے جن سے اسے استثناء حاصل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص (اپنی منکوحہ کے ساتھ) بحالتِ حیض Menstruation، نفاس Parturition یا روزہ، مباشرت کرلے یا کسی محرم[1] عورت کے ساتھ (بعد از نکاح) مباشرت کرلے یا اپنی زوجہ سے ظہار[2] یا ایلاء[3] کے بعد مباشرت کرلے تو اگرچہ مذکورہ ہر صورت میں مباشرت فعل حرام ہے مگر ملکیت یا نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے اسے زنا قرار نہیں دیا جا سکتا، لہٰذا ایسی مباشرت کی بناء پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح مشترکہ باندی کے ساتھ مباشرت (یعنی اگر دو شخص مل کر ایک باندی خرید لیں اور ان دو میں سے کوئی ایک شخص اس باندی کے ساتھ مباشرت کرلے) تو اگرچہ یہ فعل حرام ہے اور مرتکب کو چاہے اس کی حرمت کا علم بھی ہو۔ مگر اس پر حد واجب نہ ہوگی (کیونکہ یہ محلِ اشتباہ ہے)۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص کسی مجوسی عورت (بعد از نکاح) یا مرتد عورت (بعد از نکاح) یا مکاتبہ (وہ باندی جسے مالک نے مال کے عوض آزاد کرنے کی تحریر دیدی ہو مگر وہ مال، سارا یا کچھ عرصہ، ابھی اس باندی کے ذمے واجب الادا ہو) یا بذریعہ رضاعت (دودھ شریک ہونے کے سبب) یا بوجہ مصاہرت (ازدواجی رشتے کے سبب) محرم عورت سے (بعد از نکاح) یا ایسی مشترکہ باندیوں میں سے کسی کے ساتھ جن پر مالکانہ حقوق کا قائم ہونا ابھی باقی ہے (مثلاً غنیمت میں حاصل ہونے والی ایسی باندیوں میں سے کسی ایک باندی کے ساتھ جن کا تقسیم کیا جانا ابھی باقی ہے۔) کوئی شخص مباشرت کرلے تو اگرچہ مذکورہ بالا ہر مباشرت فعل حرام ہے اور اس فعل کی حرمت سے مرتکب وقتِ ارتکاب خواہ آگاہ بھی ہو مگر ایسی کسی مباشرت سے زنا کی حد واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کرلے تو چاہیے وہ اس فعل کے حرام ہونے سے واقف ہو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ بیٹے کے مال پر اس کی ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے یا ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے بلکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشادِ گرامی کے تحت کہ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ

---

[1] محرم عورت اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ عقد نکاح حرام ہوتا ہے۔ محرمات یا از روئے نسب ہوتی ہیں، جیسے ماں، بہن، بیٹی وغیرہ یا از روئے مصاہرت (ازدواجی رشتہ) جیسے ساس وغیرہ یا از روئے رضاعت کچھ محرمات کے ساتھ حرمت نکاح دائمی ہوتی ہے، مثلاً ماں، بہن، بیٹی ساس وغیرہ) اور کچھ کے ساتھ یہ حرمت عارضی ہوتی ہے مثلاً سالی کہ جب تک بیوی زندہ ہے سالی کیساتھ نکاح نہیں کرسکتا البتہ بیوی کی وفات کے بعد کرسکتا ہے۔

[2] ظہار سے مراد ہے بیوی کو کسی دائمی محرم سے تشبیہ دینا، مثلاً کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے۔

[3] بیوی سے ترکِ مباشرت کے بارے میں اللہ کی قسم کھانا۔

کی ملک ہے" عین ملکیت ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حرف لام کے ذریعے بیٹے کے مال کی باپ سے اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کا حق ملکیت قائم ہو (عربی زبان میں حرف لام جو کہ حروف جر میں سے ہے ملکیت ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے' مثلاً ھٰذا الکتاب لِزید یعنی یہ کتاب زید کی ملکیت ہے)' اگر اس صورت میں وہ حق ملکیت کا فائدہ اٹھانے سے قاصر ہے تو حق ملکیت کے شک سے فائدہ اٹھانے سے کیوں محروم رہے ؟

اسی طرح مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے (پر بھی حد واجب نہیں ہوتی) کیونکہ ہمارے نزدیک مکاتب بدستور غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے مالک کا ایک درہم بھی واجب الادا ہے' چنانچہ وہ اپنے مالک کا مملوک ہے اور مملوک کا مال مالک کا مال ہوتا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں غلام کا مال حقیقی معنی میں مالک کا مال نہیں لیکن (ملکیت کے) شبہے سے کمتر بھی نہیں۔

اسی طرح ماذون[1] غلام کی باندی سے مباشرت کرنے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی' ماذون کے ذمے قرض ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کے ذمے قرض نہیں ہے پھر تو بات بالکل واضح ہے کہ اس کی باندی مالک کی ملکیت ہے اور اگر اس کے ذمے قرض ہے تو پھر اس لیے کہ ماذون کی گردن چونکہ مالک کی ملکیت ہے اور گردن کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ مملوک کا مال بھی مالک کی ملک ہو جیسا کہ مکاتب کی باندی مالک کی ملک متصوّر ہوتی ہے۔ ماذون کی باندی تو بدرجہ اولیٰ مالک کی ملک ہے کیونکہ ماذون کے مال پر مالک کا حق مکاتب کے مال کی بہ نسبت بدرجہ اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہیں ہوتی تو ماذون کی باندی سے مباشرت کرنے پر بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ یہ ملک (کا ماذون کی باندی) محل اجتہاد ہے کیونکہ علماء کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور ان کا اختلافِ رائے شبہے کو جنم دیتا ہے' لہٰذا یہ مباشرت اس مباشرت کے مشابہ ہے جو ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جائے جو محل اجتہاد ہو اور ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جانے والی مباشرت موجب حد نہیں ہوتی' اس لیے ماذون کی باندی کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی حد واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح دادا' یعنی باپ کا باپ اگر (پوتے کی باندی سے) مباشرت کرے تو حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا مباشرت کرنا بمنزلہ باپ کی مباشرت کے ہے کیونکہ وہ (بیٹا اور پوتا) اس کی اولاد ہیں' لہٰذا دادے کی حیثیت باپ کی سی ہے۔

اسی طرح اگر جنگ میں مال غنیمت کے طور پر حاصل ہونے والی باندیاں اسلامی مملکت میں پہنچا دی جائیں یا ہنوز مفتوحہ علاقے میں ہوں لیکن مجاہدین کے مابین ان کی تقسیم ہونا ابھی باقی ہو تو اس صورت میں اگر کوئی مجاہد ان باندیوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مباشرت کرے تو اس پر حد عائد نہیں ہوگی' چاہے مباشرت کرنے کے وقت اسے یہ بات معلوم ہو کہ اس باندی کے ساتھ اس کا مباشرت کرنا فعل حرام ہے۔ حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس باندی پر اس کے تسلط اور قبضے کی بنا' پر اس کا حق بدیں وجہ ثابت ہے کہ ملکیت کا سبب (قبضہ) موجود

---

[1] ماذون سے مراد ایسا غلام ہے جسے مالک نے تجارت کرنے کی اجازت (اذن) دے رکھی ہو۔ اس کے برعکس محجور ہوتا ہے یعنی جسے تجارت کرنے یا مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ہے۔ اگرچہ یہ بات اس کی ملکیت کا صحیح معنی میں ثبوت تو نہیں ہے مگر اس سے کم از کم اس کا حق تو ظاہر ہو جاتا ہے لہٰذا اس سے (ملکیت کا) شبہ پیدا ہو گیا۔ اگر اس مباشرت کے نتیجے میں اس باندی کے بطن سے بچہ پیدا ہو جائے اور وہ مجاہد دعوے کرے کہ وہ اس کا بچہ ہے تو اس بچے کا نسب اس سے نہیں جوڑا جائے گا کیونکہ نسب تب ثابت ہوتا ہے جب عورت پر ملکیت قائم ہو، ہر لحاظ سے یا کسی ایک اعتبار سے اور مسئلہ زیر بحث میں یہ کیفیت تقسیم سے قبل نہیں پائی جاتی۔ صرف ایک عام حق (ملکیت) موجود ہے جو اگرچہ حد ساقط کرنے کے لیے تو کافی ہے مگر نسب ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

اسی طرح جن علماء کی رائے میں گواہوں یا ولی (guardian) کے بغیر کسی مرد کا کسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے ان کے نزدیک اس مرد پر (بغیر گواہوں اور ولی کے منکوحہ عورت کے ساتھ مباشرت کی بناء پر) حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس مسئلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے کے مطابق، گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح جائز ہوتا ہے، چنانچہ ان کے اختلاف رائے سے شبہ پیدا ہو گیا (اور شبے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔)

اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے شوہر سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا مدبرہ[1] سے شادی کرے یا آزاد (حرہ) بیوی کے ہوتے باندی سے نکاح کرے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی باندی سے نکاح کرے یا کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے شادی کرے تو ان تمام صورتوں میں مباشرت کرنے کی بناء پر حد واجب نہیں ہوتی خواہ مرتکب اس مباشرت کے حرام ہونے سے آگاہ ہی ہو، البتہ تعزیر لازم آئے گی، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعی علیہم الرحمۃ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح کی اہلیت کا حامل شخص کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو نکاح کے مقاصد کی تکمیل کرنے کے قابل ہو تو ایسا نکاح حد کے واجب ہونے کو مانع ہوتا ہے، خواہ یہ نکاح بہت ہی بری بات ہو یا حرام ہو اور چاہے نکاح اختلافی مسئلہ ہو یا اجماعی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس نکاح کو حلال گمان کیا تھا، جس کی بناء پر اسے شبے کا دعوے ہو، یا اسے اس کے حرام ہونے کا یقین تھا۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی رائے یہ ہے کہ اگر تو نکاح کی حرمت دائمی ہو یا اس کی تحریم ایک اختلافی مسئلہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے محل میں واقع نہیں ہوا لہٰذا لغو (بے معنی) ہے اور ایسی عورت کے نکاح کا محل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کا محل وہ عورت ہوتی ہے جسے حلال قرار دیا گیا ہو۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالےٰ کا یہ ارشاد ہے: وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ "یعنی اور ان کے سوا سب عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں"۔ محرمات تو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام کر دی گئی ہیں جس کی دلیل اللہ تعالےٰ کا یہ فرمان ہے: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ وَبَنٰتُکُمْ...... (الآیہ) یعنی "تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کر دی گئی ہیں"۔۔۔ ہاں اگر وہ یہ دعوے کرے کہ اسے اشتباہ (مغالطہ) ہو گیا تھا اور یہ بھی کہے کہ میرا تو گمان تھا کہ یہ عورت مجھ پر حلال ہے تو اس صورت میں حد ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ لفظ

---

[1] مدبرہ ایسی باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے وعدہ کیا ہو کہ وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہوگی۔

نکاح کا صیغہ[1] نکاح کے اہل شخص کی طرف سے ہے اور اپنے محل میں ہے تو یہ بات اس نکاح کے جائز ہونے کی دلیل ہے لہٰذا اس کے گمان کو اس چیز (حد) کو ساقط کرنے کے لیے جو شبہات کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے اس کے حق میں تسلیم کر لیا جائے گا، اگرچہ فی الحقیقت وہ تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے۔ اگر وہ ایسا کوئی دعوے نہ کرے تو اس کا فعل مباشرت شبے سے خالی ہوگا لہٰذا اس پر حد عائد ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رح کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کا لفظ نکاح کے اہل شخص کی جانب سے صادر ہوا ہے اور اس کی اضافت اس کے محل (یعنی عورت) سے کی گئی ہے لہٰذا یہ عقدِ نکاح حد کے واجب ہونے میں مانع ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح گواہوں کے بغیر نکاح اور نکاح متعہ[2] وغیرہ کی صورت میں مباشرت کر لینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ نکاح کے الفاظ اور اہلیت کے موجود ہونے پر تو کوئی شک ہی نہیں ہے، رہا اس عورت کے محلِ نکاح ہونے کا معاملہ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا محل دختران آدم علیہ السلام میں سے کوئی بھی عورت یا لڑکی ہو سکتی ہے، اور یہ دلیل نص سے ثابت ہے اور عقلی طور پر بھی ثابت ہے۔ نص سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ، یعنی" اور جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کر لو" اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان کہ: خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا، یعنی "تمہارے لیے تمہیں میں سے ازواج پیدا کیں تاکہ تم ان سے تسکین پاؤ"؛ نیز اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ یعنی: "اور بے شک اس نے نر اور مادہ کے جوڑے پیدا کیے"۔ (اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات سے یہ بات ظاہر ہے کہ) اس نے عورتوں کو علی العموم اور علی الاطلاق (یعنی بلا کسی تخصیص کے) نکاح اور ازدواج کا محل قرار دیا ہے۔ عقلی طور پر اس طرح ثابت ہے کہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی ہر دختر مقاصدِ نکاح، یعنی تسکین، افزائش نسل اور تحصین (محصن ہونا، محصن کی تشریح آئندہ سطور میں مل جائے گی) وغیرہ کی تکمیل کے لیے صحیح محل ہے۔ جب نکاح کے مقاصد کی تکمیل کے لیے وہ صحیح محل ہے تو خود نکاح کے لیے بھی صحیح محل قرار پائی کیونکہ تصرف تو اپنے مقصود کے حصول کا وسیلہ ہوتا ہے اور اگر مقصود کا محل وسیلے کا محل نہ قرار پائے تو وسیلہ بننے کا معنی ہی ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت نے اسے (مذکورہ بالا صورتوں میں جس عورت کا ذکر ہوا ہے، یعنی محرم، مجوسی وغیرہ کو) شرعی نکاح کا محل ہونے سے خارج کر دیا ہے (یعنی ان سے عقدِ نکاح کو حرام قرار دیدیا ہے) اور اس کے ساتھ ساتھ حقیقی محلیّت بھی قائم کر دی ہے (یعنی اس کی وضاحت بھی کر دی کہ کن عورتوں سے عقدِ نکاح حلال ہے)۔ اس لیے عقدِ نکاح اور محلیت کا ظاہری (نہ کہ حقیقی) طور پر قائم ہونا شبے کو جنم دیتا ہے کیونکہ شبہہ نام ہے اس چیز کا جو ثابت تو نہیں مگر ثابت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر، مذکورہ بالا صورتوں میں نکاح کا رکن (ایجاب وقبول) اور ان کا

---

[1] صیغۂ نکاح سے مراد ہے الفاظِ نکاح کی وہ شکل جس سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، یعنی ایجاب وقبول۔ مثلاً عورت کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیا تو یہ ایجاب ہوا اور مرد کہے کہ میں نے تجھے نکاح میں لیا تو یہ قبول ہوا۔

[2] عقدِ نکاح میں اس امر کی قید لگا دی جائے کہ یہ عقد ایک خاص میعاد کے لیے ہوگا، مثلاً مرد یہ کہے کہ تو دو ماہ کے لیے اپنے آپ کو میرے نکاح میں دیدے یا یوں کہے کہ میں تیرے ساتھ چھ ماہ کے لیے نکاح کرتا ہوں تو یہ نکاحِ متعہ ہے، خواہ گواہوں اور ولی کی موجودگی میں ہو یا ان کے بغیر۔

باہمی ارتباط) اہلیت اور محلیت تو موجود ہیں صرف صحیح (عقد نکاح) ہونے کی شرط مفقود ہے لہٰذا یہ نکاح فاسد ہے اور اس پر اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد کے نتیجے میں مباشرت کرنا زنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ گواہوں کے بغیر منعقد ہونے والے نکاح اور دوسرے ہر قسم کے نکاحِ فاسد پر اسے قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ مباشرت ہے مگر زنا نہیں اس لیے یہ فعل موجبِ حد زنا نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے باپ یا ماں کی باندی سے مباشرت کا مرتکب ہو اور اشتباہ (مغالطہ) ہونے کا دعوٰی کرے یعنی یہ کہے کہ میرا تو خیال تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے' اس پر حد عائد نہ ہوگی اور اگر اشتباہ کا دعوٰی نہ کرے تو حد عائد ہوگی۔ یہ شائبہ شک (شبہۃ الاشتباہ) کی تشریح ہے۔

شائبہ شک سات مواقع پر قابلِ اعتبار رہتا ہے: باپ[۱] کی باندی' ماں[۲] کی باندی' زوجہ[۳] کی باندی' تین[۴] طلاق یافتہ زوجہ' جو ہنوز ایامِ عدت گزار رہی ہو' کی باندی' ام الولد[۵] (ایسی باندی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو)' جو ابھی تک اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو کے ساتھ مباشرت کے موقع پر' اور غلام[۶] جب اپنے مالک کی باندی سے مباشرت کا ارتکاب کرے اور گروی رکھی گئی باندی سے اگر گروی دار (جس کے پاس رہن رکھی گئی تھی PLEDGEE مباشرت کا مرتکب ہو۔ گروی دار پر حد واجب نہ ہونا (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط کی) کتاب الرہن کی روایت کی رو سے ہے جبکہ (المبسوط کی) کتاب الحدود کی روایت یہ ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا گمان قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

عدمِ وجوب کے دلائل اپنے باپ' اپنی ماں یا اپنی زوجہ کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر آدمی اپنے والدین اور اپنی زوجہ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بغیر اجازت لیے اور بلا جھجک اس سے استفادہ کرتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اپنے والدین اور اپنی زوجہ کی باندی سے وہ اجازت طلب کیے بغیر خدمت لیتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے گمان ہو سکتا ہے کہ اس باندی سے اس قسم (یعنی مباشرت) کے استفادے کی بھی اسے شرعاً اجازت ہے۔ اگرچہ اس کے گمان کو حقیقی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز (یعنی حد) کو ساقط کرنے میں قبول کر لیا جائے گا جو شبہات کی بناء پر موقوف ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اشتباہ کا دعوٰی نہ کرے تو یہ مباشرت شبہے سے خالی یعنی حرامِ محض ہوگی لہٰذا حد واجب ہو جائے گی۔ لیکن چاہے وہ اشتباہ کا دعوٰی کرے یا نہ کرے اس مباشرت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا رشتہ نسب اس سے بہرحال نہ جوڑا جائے گا' کیونکہ بچے کا نسب وابستہ کرنے کا انحصار اس بات پر ہے کہ فعل اپنے محل میں واقع ہوا ہو اور محل ہے ملکیت' ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے اور مسئلہ زیرِ بحث میں ملکیت موجود نہیں ہے۔ اور اگر طرفین (مرد اور عورت) میں سے ایک تو (حلال ہونے کے) گمان کا دعوٰی کرے لیکن دوسرا نہ کرے تو دونوں پر حد واجب نہ ہوگی تا آنکہ دونوں اس امر کا اقرار کر لیں کہ انہیں اس فعل کے ارتکاب کے وقت اس کے حرام ہونے کا علم تھا۔ دونوں پر حد کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کے فعل میں دونوں شریک ہیں سو جب ایک کے بارے میں شبہہ مؤثر ہوگیا تو لازمی بات ہے کہ دوسرے کے لیے بھی مؤثر ہوگا۔ والدین کو چھوڑ کر' اگر دوسرے کسی بھی محرم رشتے دار' جیسے بھائی یا بہن وغیرہ' کی باندی سے اگر وہ مباشرت کرے گا تو اس پر حد واجب ہو جائے گی خواہ وہ کہتا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ

مجھ پر حلال ہے کیونکہ اشتباہ کا یہ دعویٰ اشتباہ کے موقع و محل میں نہیں ہے (یعنی اس صورت میں مغالطے کی کوئی گنجائش نہیں) کیونکہ انسان اپنے بھائی یا بہن کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف نہیں کیا کرتا چنانچہ اس کا یہ گمان کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا لہٰذا قابل قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ رشتۂ ازدواج کی بناء پر ہونے والی کسی محرم (مثلاً ساس یا سالی) کی باندی سے مباشرت کرے تو اس صورت میں بھی، بوجہِ مذکورہ، حد واجب ہوگی۔

اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد اس سے مباشرت کرنا درآنحالیکہ وہ ہنوز عدت کے دن گزار رہی ہو تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک اس معنی میں نکاح زائل ہوگیا ہے کہ اب وہ عورت اس پر قطعی طور پر حلال نہیں ہے کیونکہ اس کی حلّت کو ختم کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے تین طلاقیں اس کے گھر میں اس کے ساتھ قیام اور اس پر اس کے نفقہ کی ذمے داری اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا اس سے منسوب ہونا وغیرہ ایسے امور ہیں کہ صرف ان کے بارے میں نکاح ہنوز باقی ہے۔ ایسی حالت میں اس کے ساتھ مباشرت حرام محض ہے اور زنا ہے، چنانچہ اس سے حدِ زنا واجب ہو جائے گی۔ البتہ اگر وہ دعوے کرے کہ اسے مغالطہ (اشتباہ) ہوا تھا اور اسے گمان تھا کہ وہ اس پر حلال ہے تو پھر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ ہے مذکورہ بالا امور میں نکاح کا بدستور باقی رہنا۔ چنانچہ اسے یہ گمان ہوگیا کہ نکاح حلّت کے معنی میں بھی باقی ہے۔ اگرچہ یہ دلیل حقیقی دلیل کہلانے کے قابل تو نہیں لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز کو موقوف کرنے کے لیے قبول کر لی جائے گی جو شبہات کی بناء پر موقوف کر دی جاتی ہے (یعنی حد)۔ اور اگر اس نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق بائنہ (ایسی طلاق جس سے علیحدگی لازم ہو جاتی ہے۔) دی ہو تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی خواہ وہ یہ کہہ دے کہ اسے معلوم تھا کہ وہ اس پر حرام ہوگئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طلاق بائنہ اور جملہ کنائی طلاقوں (کنائی طلاق یا طلاق کنایہ اس طلاق کو کہتے ہیں جو طلاق کے صریح الفاظ کے ساتھ نہ دی گئی ہو بلکہ ایسے الفاظ استعمال کر کے دی گئی ہو جن کا ظاہری معنی دیگر از طلاق ہو، مثلاً بیوی علیحدگی کا مطالبہ کرنے اور شوہر کہہ دے عدت کے دن تو گزار لو یا یوں کہہ دے کہ تو آزاد ہے) سے ملک (نکاح) کے زائل ہونے کا مسئلہ اختلافی ہے کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قول ہے کہ کنائی طلاقیں رجعی ہوتی ہیں اور رجعی طلاق سے ملک (نکاح) زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا صحابہ کرامؓ کے اختلاف رائے کی وجہ سے شبہہ پیدا ہوگیا (اور شبے کی بناء پر حد موقوف ہو جاتی ہے)۔ اور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع یا مال کے بدلے میں طلاق دیدے اور پھر بدورانِ عدت اس سے مباشرت کر لے تو اس مسئلے کے بارے میں (علامہ) کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس کے متعلق حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو تین طلاقوں کے بارے میں ہے اور صحیح بھی یہی ہے کیونکہ خلع یا مال کے بدلے میں طلاق سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے پر اجماع ہے چنانچہ یہاں شبہہ متحقق نہیں ہوتا لہٰذا حد واجب ہوگی۔ ہاں اگر وہ دعوےٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا تو پھر حد واجب نہ ہوگی، اسی دلیل کی بناء پر جس کا ذکر تین طلاق یافتہ عورت کے ضمن میں کیا جا چکا ہے۔

اسی طرح اگر وہ اپنی امِ ولد سے مباشرت کر لے درآنحالیکہ وہ اس کے آزاد کر دینے (اعتاق) کے بعد اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ آزاد کر دینے سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے

پر اجماع ہے' لہٰذا شبہہ ثابت نہ ہوا۔

غلام اگر اپنے آقا کی باندی سے مباشرت کرلے تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک غلام اپنے آقا کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف کرتا ہے لہٰذا اس کی باندی کے ساتھ مباشرت کو ایک دلیل کا سہارا حاصل ہے اور اس دلیل کو اس کے حق میں قبول کرکے حد کو ساقط کر دیا جائے گا۔ اگر وہ اپنے حق میں اس دلیل کا دعوےٰ نہ کرے تو اس پر حد نافذ ہوگی کیونکہ اس کا فعل مباشرت شبہے سے خالی ہے۔

اگر مرتہن (گروی دار) مرہونہ (گروی شدہ) لونڈی سے مباشرت کا مرتکب ہو جائے تو اس مسئلے کے بارے میں کتاب الرہن کی روایت (کہ حد واجب نہ ہوگی) کی وجہ یہ ہے کہ مال گروی شدہ پر گروی دار کا قبضہ قرض کی وصولیابی کے لیے ہے سو لونڈی پر قبضہ سے وہ اپنا قرض وصول کر رہا ہے' چنانچہ اس نے ایسی لونڈی کے ساتھ مباشرت کی جو بلحاظ قبضہ اس کی مملوکہ ہے لہٰذا اس پر حد واجب نہ ہوگی' جیسے کہ اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پیشتر اس کے ساتھ مباشرت کرلے' بشرطیکہ وہ اس امر کا دعویٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا اور یہ کہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے۔ حد کے واجب نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے گمان کو ایک طرح کی دلیل کا سہارا حاصل ہے اور وہ دلیل ہے ملکیت از روئے قبضہ۔ سو اس دلیل کو اس کے حق میں حد کو موقوف کرنے کی غرض سے قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر وہ مغالطے کا دعوےٰ نہ کرے تو پھر اس کا یہ فعل شبہے سے معرّا ہے لہٰذا اس پر حد واجب ہوگی۔ اور (المبسوط کی) کتاب الحدود میں جو روایت مذکور ہے (کہ حد بہرحال واجب ہوگی۔) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ رہن کے ضمن میں حق کی پوری وصولیابی مال مرہونہ کی مالیت (pecuniary value) سے متحقق ہوتی ہے نہ کہ عین مال مرہونہ سے کیونکہ قرض کی پوری وصولیابی قرض دی گئی چیز کی ہم جنس چیز سے ہی متحقق ہوتی ہے (مثلاً اگر پانچ سو روپے قرض میں دیئے گئے تو واپسی میں بعینہٖ وہی نوٹ تو نہ دیئے جائیں گے بلکہ ان کے ہم جنس دوسرے نوٹ دیئے جائیں گے لیکن پانچ سو روپے کی پوری وصولیابی کسی اور چیز سے تو نہ ہوگی) اور زیر بحث صورت میں مالِ قرض اور مال مرہون یعنی لونڈی کے مابین کوئی ہم جنسیت نہیں پائی جاتی' لہٰذا وصولیابی لونڈی کی ذات سے نہیں (بلکہ اس کی قیمت سے) ہو گی' چنانچہ اس کا گمان قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر کوئی مالک اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے مباشرت کرے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ یا خاوند اپنی اس لونڈی سے جس کا نکاح کسی دوسرے آدمی سے کر دیا ہو مگر اسے اس کے حوالے کرنے سے قبل مباشرت کرے تو اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اگرچہ فروخت اور نکاح سے وہ اس لونڈی کا مالک تو نہیں رہا مگر اس کی ملکیت بصورت قبضہ ہنوز قائم ہے جو شبہے کو جنم دیتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے اس کی لونڈی کام کاج کے لیے کرائے پر لے اور اس سے مباشرت کرلے یا کسی سے اس کی لونڈی عاریتاً لے اور اس سے مباشرت کرے یا کوئی شخص اس لونڈی سے مباشرت کرلے جو اس کے پاس بطور امانت چھوڑی گئی تھی تو اس پر حد نافذ ہوگی چاہے وہ یہ کہتا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے' اس لیے کہ اس کا گمان دلیل سے معرّا ہے' لہٰذا بے موقع و محل ہے' اس لیے قابلِ اعتبار نہ ہوگا۔

اگر کسی آدمی کی شادی ہو اور شب بسری (شب زفاف) کے لیے اس کے پاس کسی اجنبی عورت کو بھیج

دیا جائے جس کے بارے میں عورتیں اسے بتائیں کہ وہی اس کی بیوی ہے اور وہ آدمی اس سے مباشرت کر لے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس پر حد واجب نہ ہونے کا سبب شائبہ شک ہے مگر یہ درست نہیں، اس لیے کہ اگر اس عورت سے اس آدمی کا کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا رشتہ نسب اسی آدمی کے ساتھ جوڑا جائے گا اور اگر حد کے واجب ہونے میں مانع شائبہ شک ہوتا تو پھر ضروری تھا کہ اس بچے کا رشتہ نسب اس آدمی سے نہ جوڑا جائے کیونکہ شائبہ شک کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ شائبہ شک کی ان جملہ صورتوں میں نہیں ہوتا جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ لیکن زیر بحث صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حد کا عدم وجوب شائبہ شک کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ کچھ اور ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کا اس عورت سے مباشرت کرنا ایک ایسی ظاہری دلیل کی بناء پر ہے جس کی وجہ سے مباشرت کرنا جائز ہے اور وہ دلیل یہ اطلاع ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی ہے۔ بلکہ اس مسئلے میں تو ماسوا اس کے کوئی اور دلیل ہے ہی نہیں۔ اور اگر معاملے کی صحیح صورت حال اس پر ظاہر ہو جاتی تو اس صورت میں اس دلیل کے قائم ہونے سے، جو کہ بظاہر اس فعل کو مباح کر دیتی ہے، شبہہ جنم لیتا۔ اور اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرے اور یہ کہے کہ مجھے گمان ہوا تھا کہ وہ میری زوجہ ہے یا میری لونڈی ہے یا یہ کہے کہ مجھے مغالطہ ہو گیا تھا کہ وہ میری بیوی یا میری لونڈی ہے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان، جو کہ کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا، معتبر نہیں ہے، چنانچہ یہ گمان نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے محض اس گمان کی بناء پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، تا آنکہ وہ کسی دلیل سے جان نہ لے کہ وہ اس کی بیوی ہے، مثلاً بات کر کے یا کسی کے بتانے سے، اور ایسی کوئی دلیل زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر حد ساقط کرنے کے لیے ایسے گمان کو معتبر مان لیا جائے تو پھر زنا کی حد کسی بھی موقع پر یا کسی بھی مرتکب پر کبھی نافذ نہ ہو سکے گی کیونکہ کوئی بھی زانی اس قسم کی دلیل کا بہانہ تو گھڑ ہی لے گا اور انجام کار حد کے نفاذ کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے بھی اسی قسم کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو مان لیا جائے تو پھر کسی ایک شخص پر بھی حد نافذ نہ ہو سکے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نابینا ہو اور اپنے گھر میں کسی عورت کو پائے اور اسے پڑ جائے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان بے بنیاد ہے، اس لیے کہ گھر میں تو بسا اوقات محرمات یا دوسری اجنبی عورتوں میں سے بھی کوئی عورت موجود ہوتی ہے جس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا اس ظن کی بنیاد پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس صورت میں کوئی شبہہ ثابت ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک نابینا شخص کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو بلایا اور کہا کہ اے فلانی (یعنی اپنی بیوی کا نام لیا) جواب میں ایک اجنبی عورت آ گئی اور وہ اسے پڑ گیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی اجنبی عورت اس کے بلانے پر آ گئے اور یہ کہے کہ میں فلانی (اس کی بیوی کا نام لے) عورت ہوں اور پھر وہ نابینا شخص اسے پڑ جائے تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی اور (اس عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے اس کے بچے کا) رشتہ نسب اس کے ساتھ جوڑا جائے گا۔ اس کی مثال اس عورت کی سی ہے جسے پہلی شب بسری کے لیے اجنبی آدمی کے پاس بھیجا گیا تھا۔ اس عورت کے ساتھ مباشرت محض جواب میں اس عورت کے آ جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ

وہ یہ نہ کہے کہ میں فلانی عورت ہوں، اس لیے کہ جواب میں تو ممکن ہے کہ وہی عورت آئے جسے اس نے بلایا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری عورت آجائے، لہٰذا محض جواب میں آجانے کی بناء پر اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ عورت یہ بھی کہے کہ میں ہی فلانی عورت ہوں اور پھر وہ نابینا اس سے مباشرت کرلے تو یہ صورت اور ہے کیونکہ نابینا شخص کے لیے اپنی بیوی کو پہچاننے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ معذور ہے اسکی مثال اس عورت کی سی ہے جسے شب زفاف کے لیے اجنبی شخص کے پاس بھیج دیا جائے۔ اگر وہ شخص بینا ہوتا تو اس عورت کو اپنی بیوی نہ مان لیتا بلکہ دیکھ کر پہچان لیتا کہ وہ اجنبی عورت ہے)

امام زفرؒ سے روایت ہے کہ ایک نابینا شخص اگر اپنے بستر یا اپنی نشست پر ایک عورت کو سوتے پائے اور اس سے پڑجائے اور پھر عذر پیش کرے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عقر (مہر مثل جو اس قسم کی ناجائز مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) عائد ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے موقع پر گمان کیا جہاں گمان کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ اس کے بستر پر اس کی بیوی کے سوا اور کوئی عورت نہیں سوتی، لہٰذا اس کے گمان کی بنیاد ایک ظاہری دلیل ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس سے حد ساقط کردی جائے جیسے اس شخص سے حد ساقط کردی جاتی ہے جس کے پاس شب زفاف کے لیے ایک اجنبی عورت بھیج دی جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہہ یہ ہے کہ اس کے بستر پر سونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس کی بیوی ہی ہے کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت اس کے بستر پر سو جائے، لہٰذا صرف اسی عذر کی بناء پر مباشرت کو جائز کر دینا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر وہ اس عذر کی بناء پر مباشرت کرے اور بعد ازاں صورت حال اس کے برعکس ظاہر ہو جائے تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا

احصان

احصان (شادی شدہ ہونا) کی دو قسمیں ہیں، سزائے سنگساری سے متعلق احصان اور حد قذف سے متعلق احصان جس احصان کا تعلق سزائے سنگساری (رجم) سے ہے اس کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ آدمی میں وہ صفات جمع ہو جائیں جن کو شریعت نے سزائے سنگساری کے واجب ہونے کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ یہ صفات سات ہیں: عقل sanity بلوغت puberty آزاد ہونا (یعنی غلام نہ ہو)، اسلام، صحیح نکاح میاں اور بیوی، دونوں میں بیک وقت ان جملہ صفات کا پایا جانا یعنی وہ دونوں عاقل sane بالغ Adult، آزاد اور مسلمان ہوں، چنانچہ دونوں میں سے کسی ایک کے محض (صفت احصان سے متصف) ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں میں یہ تمام صفات موجود ہوں۔ ان جملہ صفات کی موجودگی میں یعنی ان تمام صفات کے دونوں، میاں اور بیوی، میں جمع ہونے کے بعد مباشرت Sexual intercourse. کی گئی ہو۔ اگر مباشرت کرنے کے بعد مذکورہ صفات یا ان میں سے کوئی صفت وجود میں آئے تو احصان نہ مانا جائے گا تا آنکہ بار دیگر مباشرت نہ کی جائے۔ لہٰذا نابالغ Adolescent، پاگل Insane. اور کافر محصن نہیں ہو سکتا اور نہ ہی نکاح فاسد سے احصان پیدا ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص صحیح نکاح کی بناء پر بھی محصن نہیں کہلا سکتا جب تک کہ مباشرت نہ ہو جائے اور نہ ہی اس صورت میں محصن قرار پائے گا جب مباشرت کے وقت میاں اور بیوی دونوں میں دیگر جملہ صفات احصان موجود نہ ہوں۔ اگر شوہر عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونے کی حالت میں (صحیح عقد نکاح کے بعد) اپنی

بیوی سے مباشرت کرے اور وہ اس وقت نابالغ یا فاترالعقل insane یا لونڈی یا کتابیہ (اہل کتاب میں سے یعنی یہودی یا نصرانی عورت) ہو اور بعدازاں وہ بالغ ہو جائے یا فتورِ عقل سے صحت یاب (یعنی عاقل) ہو جائے یا اگر لونڈی تھی تو آزاد ہو جائے یا اگر کافرہ (کتابیہ) تھی تو مشرف بہ اسلام ہو جائے تو بھی وہ محصن شمار نہ ہوگا جب تک کہ ان عوارض (نابالغ، دیوانی وغیرہ ہونا) کے دور ہو جانے کے بعد وہ اس سے مباشرت نہ کرلے اور اگر وہ ان عوارض کے زائل ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے قبل کسی اجنبی عورت کے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے سنگسار نہ کیا جائے گا۔ اگر مذکورہ بالا جملہ صفات کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ محصن (شادی شدہ) سمجھا جائے گا، اس لیے کہ از روئے لغت احصان کا معنی ہے قلعے میں داخل ہونا، کہا جاتا ہے آحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا، جیسے کہا جاتا ہے کہ أَعْرَقَ ، وہ عراق میں داخل ہو گیا یا أَشْأَمَ یعنی وہ شام میں داخل ہو گیا، اسی طرح أَحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو گیا یعنی جب وہ اس (حالت) میں داخل ہو گیا تو گویا زنا سے محفوظ ہو گیا۔ انسان اس قلعے (یعنی احصان کی موصوفہ بالا حالت) میں داخل ہونے کے بعد فعل حرام سے اس لئے محفوظ ہو جاتا ہے کہ فعل سے روکنے والے اسباب وافر ہیں اور احصان کی ہر مذکورہ صفت بدفعلی سے روکنے کا ایک سبب ہے اور جب یہ ساری صفات اکٹھے موجود ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ فعل بد کے ارتکاب کے موانع وافر طور پر موجود ہیں۔

احصان کی ہر شرط مانع زنا ہے

عقل انسان کو فعل حرام کے ارتکاب سے اس لیے باز رکھتی ہے کہ اس فعل کا انجام بہت برا ہے اور عقل انسان کو ہر ایسے فعل سے روکتی ہے جس کا انجام برا ہو۔ بلوغت بایں طور مانعِ زنا ہے کہ نابالغ ناقص العقل ہونے کے سبب نیز کھیل کود میں ہمہ وقت مشغول رہنے کے باعث چونکہ غور و فکر کرنے کا اتنا اہل اور عادی نہیں ہوتا اس لیے کسی کام کے انجام سے آگاہ نہیں ہوتا، لہٰذا اسے بھلے برے کی تمیز نہیں ہوتی۔ آزاد ہونا فعل حرام سے یوں روکتا ہے کہ آزاد آدمی ننگ و عار کی وجہ سے اس کا ارتکاب کرنے سے باز رہتا ہے اور اس سبب سے آزاد عورت بھی زنا کے قریب نہیں پھٹکتی چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سامنے مبایعت والی آیت تلاوت کی اور "ولا یزنین" (اور وہ یعنی آزاد عورتیں زنا کا ارتکاب نہیں کریں) تک پہنچے تو ابوسفیان کی زوجہ ہند نے (مارے تعجب کے) پوچھا تو کیا آزاد عورت زنا کر سکتی ہے یا رسول اللہ۔ اور اسلام اس طرح باز رکھتا ہے کہ وہ نعمتِ کاملہ ہے اور جو اس نعمت سے بہرہ ور ہے اس پر واجب ہے کہ شکر بجا لائے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنا شکر بجا لانے کے بجائے کفرانِ نعمت ہے، لہٰذا اسلام اپنے پیروکار کو اس کفرانِ نعمت یعنی ارتکابِ زنا سے باز رکھتا ہے۔

ان جملہ صفات کا میاں اور بیوی دونوں میں جمع ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے دونوں میں درجۂ کمال پر فائز ہونے کا احساس اجاگر ہوتا ہے اور پھر اس احصان کی بدولت دونوں کو جنسی عمل سے بھرپور طور پر لذت اندوز Full gratification ہونے کا احساس حاصل ہوتا ہے کیونکہ نابالغ یا پاگل عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے انسان پورے طور پر لذت اندوز نہیں ہوتا کیونکہ وہ پورے طور پر شریک عمل نہیں ہوتی یا پورا Response. نہیں دیتی)۔ اسی طرح غلام عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی بھرپور لذت اندوزی کا احساس پیدا نہیں ہوتا کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور اس سے انسان کی طبیعت بیزار ہوتی ہے۔ کافرہ (کتابیہ) کے ساتھ مباشرت کرنا بھی ایسے ہی ہے کیونکہ مسلمان طبعاً کافرہ سے لذت

اندوز ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے جب حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان سے فرمایا اس عورت (سے شادی کرنے کے ارادے) کو ترک کر دے کیونکہ وہ تجھے احصان (کی صفت) نہ دے سکے گی" (یعنی یہودی عورت سے شادی کر کے تم بھرپور طریقے سے لذت اندوز نہ ہو سکو گے لہٰذا ازدواجی زندگی کے نقطۂ کمال کو پانے سے قاصر رہو گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ احصان کی صفت سے متصف نہ ہو پاؤ گے)۔

صحیح نکاح کے بعد مباشرت اس لیے ضروری ہے کہ حلال طریقے سے بھرپور لذت اندوزی کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ صحیح نکاح کر کے مباشرت کرنے کے بعد آدمی فعل حرام کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے جب کہ نکاح فاسد کے بعد مباشرت کرنے سے لذت اندوز ہونے کا بھرپور احساس اجاگر نہیں ہوتا لہٰذا فعل حرام سے بے نیازی پیدا نہیں ہوتی۔ جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ باقی جملہ شرائط کے پورے ہونے کے بعد مباشرت کا فعل واقع ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی جملہ شرائط پوری ہوئے بغیر مباشرت کرنے سے نفسانی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہو سکتی لہٰذا فعل حرام سے پورے طور پر بے نیازی کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی جب کہ جملہ شرائط پوری ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے اس خواہش کی پورے طور پر تسکین ہو جاتی ہے چنانچہ مکمل بے نیازی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ تمام صفات موانع زنا ہیں لہٰذا ان کے موجود ہونے سے احصان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے یعنی انسان زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو جاتا ہے۔

اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے

مذکورۂ بالا صفاتِ احصان کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا بجز اسلام کی صفت کے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اسلام احصان کی شرطوں میں شامل نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ (ثقہ راویوں سے منقول ائمہ ثلاثہ کے قول) کی رو سے اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بعد مباشرت کرے تو وہ محصن شمار نہ ہوگا اسی طرح کوئی عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ذمی (مسلمانوں کی پناہ میں رہنے والا غیر مسلم) اگر بدفعلی کا مرتکب ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ وہ درہ زنی کا سزاوار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کے مطابق تو یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کرنے والا (اور بعد ازاں اس سے مباشرت کرنے والا) بھی محصن قرار پائے گا اس طرح مذکورہ ذمی بھی سنگساری کا مستوجب ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے۔ ان دونوں ائمہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے دو یہودیوں کو سنگسار کیا تھا۔ اگر محصن ہونے کے لیے اسلام کی شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں سنگساری کی سزا نہ دیتے۔ علاوہ ازیں، اسلام کی شرط تو اس لئے ہے کہ یہ اپنے پیروکار کو فعل بد کے ارتکاب سے روکتا ہے اور اس فعل بد کے ارتکاب سے تو ہر مذہب روکتا ہے کیونکہ بدفعلی کو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے۔ ذمی کے ارتکاب زنا کے بارے میں ہماری دلیل کی بنیاد یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔ یعنی زنا کے مرتکب مرد و زن ہر دو کو ایک سو درے مارو۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہر زانی مرد اور عورت کے لیے درہ زنی کی سزا واجب کر دی یعنی یہ سزا ہر مرتکب زنا مرد اور عورت کے لیے علی الاطلاق ہے اور اس بارے میں مومن اور کافر کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اور جب درہ زنی کی سزا کو واجب قرار دے دیا تو یہ بات لازم ٹھہری کہ سنگساری کی سزا کی (غیر مسلم کے حق میں) نفی ہو گئی۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ کافر کا ارتکاب زنا مسلمان کے ارتکاب زنا کے بحیثیت جرم

برابر نہیں ہوتا (یعنی اگرچہ دونوں کا فعل ایک ہے مگر بحیثیت جرم مسلمان کا فعل زیادہ قبیح و مذموم ہے) اور جب جرم کی حیثیت میں یکسانیت نہیں تو دونوں کی سزا کیوں یکساں ہو؟ جیسے کنوارے اور شادی شدہ کے ارتکاب زنا کے جرم ہونے میں فرق ہوتا ہے (یعنی شادی شدہ کا ارتکاب زنا کا جرم بہ نسبت کنوارے کے ارتکاب زنا کے جرم سے زیادہ سنگین ہوتا ہے اور اس فرق کی بناء پر دونوں کی سزا بھی مختلف ہوتی ہے حالانکہ دونوں کا فعل تو یکساں ہے۔) اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان کے ارتکاب زنا میں اضافی قباحت پائی جاتی ہے جو کہ کافر کے ارتکاب زنا میں نہیں ہوتی۔ اور وہ اس طرح کہ مسلمان کا ارتکاب زنا کرنا شکر بجا لانے کے بجائے کفران نعمت کے مترادف ہے اس لیے کہ دین اسلام تو نعمت ہے جب کہ دینِ کفر نعمت نہیں ہے۔ مسلمان کے کسی یہودی یا نصرانی عورت کے ساتھ نکاح کے بعد کسی اجنبی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کے بارے میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ ارشاد ہے کہ جب حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو آپؐ نے فرمایا اسے چھوڑ دے کیونکہ وہ تجھے محصن نہ بنا سکے گی نیز آپ کا یہ ارشاد گرامی کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محصن نہیں ہوتا جب کہ ذمی تو حقیقی معنی میں مشرک ہوتا ہے لہٰذا وہ محصن نہ ٹھہرا۔ اور ہم نے اوپر بیان کیا تھا کہ کافر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے جنسی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہوتی لہٰذا دینِ کفر میں نعمت ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جاتا اس لیے وہ پورے طور پر مانع زنا بھی نہ ہوا۔ رہا ان دو ائمہ کا یہ فرمانا کہ زنا سے ممانعت کا مقصد تو علی الاطلاق ہر دین سے حاصل ہو جاتا ہے (یعنی اس بارے میں کسی دین کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں) تو ان کا فرمان سر آنکھوں پر لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مقصد بجز اسلام کے کسی اور دین سے پورے طور پر حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام نعمت ہے اور اسلام کا کوئی پیرو اگر زنا کا ارتکاب کرے تو گویا اس نے اس نعمت پر شکر بجا لانے کے بجائے اس کا کفران کیا جب کہ دینِ کفر نعمت نہیں ہے لہٰذا دین کفر مانع زنا ہونے میں اسلام کے مساوی نہیں ہے۔ رہی دو یہودیوں کو سنگسار کرنے سے متعلق حدیث تو ممکن ہے کہ وہ درّہ زنی والی آیت کے نزول سے پہلے کی ہو اور اس آیت سے وہ منسوخ ہو گئی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کے دور سے متعلق ہو تو اس صورت میں حدیث احاد کو منسوخ کرنا قرآن حکیم (کے حکم) کو منسوخ کرنے سے آسان تر ہے۔ (سنگساری والی حدیث کی یہ توجیہ بھی کی جاتی ہے کہ ان یہودی مرد اور عورت کو تورات کے حکم کے تحت سنگسار کیا گیا تھا۔

فعل زنا کے مرتکب مرد و زن میں سے کسی ایک کے مستوجب سنگساری ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دونوں محصن ہوں۔ اگر ان میں سے ایک تو محصن ہو اور دوسرا محصن نہ ہو تو محصن کو سنگسار کیا جائے گا جب کہ اسے کوڑے مارے جائیں گے جو محصن نہیں ہے۔ گواہوں کی شہادت یا مجرم کے اقرار سے مرتکب زنا محصن ثابت ہو جائے تو اس کا سنگسار کیا جانا نص اور عقلی دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ اس سلسلے میں نص تو وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا بجز ان تین صورتوں کے ایمان لانے کے بعد کافر ہونا، محصن ہوتے ہوئے مرتکب زنا ہونا یا کسی کو ناحق قتل کرنا۔ یہ روایت بھی ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ (اسلمی) کو سنگسار کیا جب کہ وہ محصن تھے۔ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ محصن کو زنا سے باز رکھنے والے موانع وافر ہوتے ہیں، وافر موانع زنا ہونے کے باوجود اگر وہ اس فعل بد کے ارتکاب کی جسارت کرے تو اس کا فعل بد قباحت کی انتہائی حدوں کو چھو لیتا ہے لہٰذا اس کی جزا بھی اسے ایسی سزا سے ملنی چاہیئے جو دنیوی سزاؤں میں انتہا درجے کی سخت سزا ہو اور یہ سزا ہے سنگساری، اس لیے کہ سزا جرم

کی مناسبت سے دی جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ازواج مطہرات کو اگر وہ کسی برائی کا ارتکاب کریں، دوچند عذاب کی وعید کی ہے اس لیے کہ ان کا جرم بھی اس بنا پر بڑا متصور ہوگا کہ برائی سے روکنے والے اسباب انہیں وافر تعداد میں حاصل ہیں بایں طور کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کی صحبت کے میسر ہونے اور ان سے ہم بستر ہونے کا شرف رکھنے کی صورت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی عظیم نعمتوں سے بہرہ ور ہیں چنانچہ ازواج مطہرات کے جرم، بر سبیل امکان، کو غایت درجے کی قباحت قرار دیا گیا لہٰذا (اس کی مناسبت سے) انہیں غایت درجہ کی جزا (برائی کا بدلہ) کی وعید کی گئی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے (محصن کی سنگساری) کی ہے۔

دُرّہ زنی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ

جمہور علماء کی رائے میں درّہ زنی اور سنگساری دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاسکتا (یعنی کسی مرتکب زنا کو سو کوڑے بھی مارے جائیں اور پھر سنگسار کردیا جائے، یہ جائز نہیں) بعض لوگوں (علماء) کا کہنا ہے کہ دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد کے ظاہری معنی پر ہے: اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ بدفعلی کا مرتکب ہو تو انہیں سو درّے مارے جائیں اور سنگسار کردیا جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو سنگسار کیا تھا مگر انہیں درّہ زنی کی سزا نہ دی تھی۔ اور اگر دونوں سزاؤں کو یکجا کرنا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور یکجا کرتے۔ مزید برآں، بدفعلی کا ارتکاب ایک جرم ہے لہٰذا اس کی سزا بھی ایک ہونی چاہیئے جب کہ درّہ زنی اور سنگساری دو مستقل سزائیں ہیں اس لیے ایک ہی جرم کی پاداش میں یہ دونوں سزائیں نہیں دی جاسکتیں۔ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ان دو سزاؤں کو جمع کیا جائے مگر دو مختلف حالتوں میں، لہٰذا دونوں سزاؤں کو جمع نہ کرنے کے بارے میں جمہور علماء کی جو رائے ہے وہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ اور اگر احصان کی (سات) شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو تو سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ درّہ زنی کی سزا دی جائے گی کیونکہ درّہ زنی والی آیت مبارکہ کی رو سے مطلق فعل زنا سے جو سزا عائد ہوتی ہے وہ درّہ زنی ہے۔ نیز اس لیے کہ غیر محصن کا ارتکاب زنا قباحت کی انتہا کو نہیں پہنچتا لہٰذا اس کی سزا بھی انتہا درجہ کی نہیں ہونی چاہیئے چنانچہ درّہ زنی کی سزا کافی ہے۔

درّہ زنی اور جلاوطنی دونوں سزاؤں کو جمع کرنا

کیا درّہ زنی اور جلاوطنی، دونوں سزائیں بیک وقت دی جاسکتی ہیں، اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ ان دونوں سزاؤں کو جمع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت کے کہ جب امام کے نزدیک ان دونوں سزاؤں کے یکجا ہونے میں کوئی مصلحت ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جمع کرنے کے حق میں ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کنوارا آدمی کنواری عورت سے مرتکب زنا ہو تو انہیں سو درّے لگائے جائیں اور جلاوطن کردیا جائے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے درّے مارے اور جلاوطن بھی کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ انہوں نے بھی ایسے ہی کیا تھا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان دو (حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ) سے اختلاف نہیں کیا، چنانچہ اس پر اجماع ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: زنا کی مرتکب عورت اور زنا کے مرتکب مرد ہر دو کو سو کوڑے مارو۔ اس آیت کریمہ سے استدلال کی دو شکلیں ہیں، ایک تو یہ کہ اللہ عزوجل نے زنا کے مرتکب مرد و زن کو کوڑے مارنے کی سزا کا ذکر کیا ہے اور جلاوطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں کیا، لہٰذا جلاوطنی کی سزا کو (درّہ زنی کے علاوہ)

واجب کرنا قرآن حکیم میں اضافہ کرنا ہے اور اضافہ اسے منسوخ کرنے کے مترادف ہے جب کہ حدیث احاد سے قرآن حکیم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شکل استدلال کی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے درہ زنی کو جزا (بدلہ) قرار دیا ہے اور جزا اسے کہتے ہیں جس سے کفایت ہو جائے (یعنی پورا پورا بدلہ)۔ یہ لفظ اجتہزاء سے ماخوذ ہے اور اجتزاء کا معنی ہے اکتفاء (کافی ہونا، پورا ہونا) اگر جلاوطنی کی سزا بھی واجب قرار دے دی جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ درّہ زنی کی سزا کافی نہیں ہے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ بات بھی ہے کہ جلاوطن کرنا اسے ارتکاب زنا کے مواقع فراہم کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اگر وہ اپنے شہر میں ہی مقیم رہے تو عزیز واقارب اور جان پہچان والوں کے سامنے شرم وحیا کی وجہ سے اس فعل بد کے ارتکاب سے باز رہے گا جب کہ جلاوطنی کی صورت میں یہ کیفیت باقی نہیں رہتی۔ جلاوطنی میں فعل بد کی رغبت ہر قسم کے موانع سے معرّا ہوگی، چنانچہ وہ اس کا ارتکاب کرتا رہے گا۔ زنا ایک قبیح فعل ہے اور جو امر اس کا باعث بنے وہ بھی اس کے مانند (قبیح) ہے۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے یہ مراد لی جائے گی کہ بطور سرزنش انہیں اس میں مصلحت نظر آئی کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو جلاوطن کردیا اور وہ شخص رومیوں سے جا ملا تو اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ آئندہ میں کبھی کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، فتنہ (برپا کرنے) کے لیے جلاوطنی کافی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صحابۂ کرامؓ کا عمل بطور سرزنش کے تھا۔ ہماری (احناف کی) رائے بھی تو یہی ہے کہ اگر امام مصلحت دیکھے تو اسے جلاوطن کرنے کا اختیار حاصل ہے، اس صورت میں جلاوطنی سرزنش کہلائے گی، نہ کہ حد، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک احصانِ قذف کا تعلق ہے، اس کا ذکر ہم انشاء اللہ حدِ قذف کی ذیل میں کریں گے۔

حدِّ شراب نوشی

حد شراب نوشی کے اسباب وجوب جہاں تک شراب نوشی کی حد کا تعلق ہے، اس کے واجب ہونے کا سبب، بالخصوص، خمر (انگوری شراب) پینا ہے۔ خمر تھوڑی مقدار میں پی ہو یا زیادہ مقدار میں، حد عائد ہو جاتی ہے۔ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا نشہ چڑھنے Intoxication پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ حدِ نشہ (حدّ السکر) کے واجب ہونے کا سبب سوائے شراب (خمر) کے کسی ایسے نشہ آور مشروب Intoxicating liquors کے پینے سے پیدا ہونے والا نشہ ہے جو منجملہ ان مشروبات کے ہو جنہیں نشہ آوری کے لیے تیار کیا جاتا ہے، مثلاً کھجور کا رس، کشمش کا رس، انگور یا کھجور یا کشمش کا افشردہ، تھوڑا پکا یا ہوا یا اتنا پکایا ہوا کہ ایک تہائی رس اڑ جائے اور اسی قسم کے دوسرے نشہ آور مشروبات۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حد شراب نوشی کے واجب ہونے کی شرطیں جہاں تک شراب کی حد کے واجب ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ عقل Sanity اور بلوغت Maturity. ہے، لہٰذا دیوانے Insane اور نابالغ Adolescent پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ اسے (موجب حد فعل اور اس کے انجام کی) سمجھ بوجھ نہیں ہوتی۔ ایک شرط اسلام ہے، چنانچہ ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کا قول جو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہو) کی رو سے ذمی اور مستامن حربی (بر سر جنگ دشمن ملک کا شہری جس نے اسلامی مملکت میں پناہ لی ہو) پر شراب یا کوئی اور نشہ آور مشروب پینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔

شراب مجبوری کے تحت نہ پی ہو ایک شرط یہ ہے کہ شراب کسی ناگزیر ضرورت کے تحت نہ پی ہو، چنانچہ اس شخص پر حد عائد نہیں ہوتی جسے شراب پینے پر مجبور کیا گیا ہو اور نہ ہی اس شخص پر حد واجب ہوتی ہے جس نے بھوک یا پیاس سے تنگ آ کر شراب پی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد سزائے محض ہے لہٰذا یہ نافذ بھی جرم محض (جرم برائے جرم) کی پاداش میں کی جائے گی۔ نابالغ یا دیوانے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی طرح بھوک، پیاس یا کسی کے جبر کے تحت شراب پینا جائز ہے لہٰذا ایسی حالت میں شراب نوشی جرم قرار نہ پائے گی۔

غیر مسلم کی شراب نوشی کا حکم ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک ذمیوں (اسلامی مملکت کے غیر مسلم شہریوں) کو شراب پینے کی اجازت ہے لہٰذا ان کا شراب پینا جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک ذمیوں کے لیے بھی شراب پینا حرام ہے لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی ان کے دینی معاملات میں دخل دینا چاہتے ہیں اگر ان پر شراب نوشی کی حد نافذ کی جائے تو فی الواقع ان کے معاملات میں دخل اندازی ہو گی اس لیے کہ اس سے ان کے لیے "شراب نوشی ممنوع ہو جائے گی (اور ممانعت کا معنی ہے دخل اندازی)۔ حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ شراب نوشی کریں اور مدہوش ہو جائیں تو ان پر حد نافذ ہو گی مدہوشی کی بنا پر نہ کہ شراب نوشی کی وجہ سے اس لیے کہ مدہوشی ہر مذہب میں حرام ہے۔ اور حسن کی رائے ہی مستحسن ہے۔

مشروب میں پانی کی مقدار غالب نہ ہو وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ نوش کرنے کے وقت تک مشروب پر شراب (خمر) کا نام صادق آتا ہو کیونکہ شراب کی حد واجب ہوتا اس پر موقوف ہے۔ چنانچہ اگر شراب میں پہلے پانی ملایا گیا ہو اور پھر اسے پیا گیا ہو تو اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ اگر تو اس آمیزے میں پانی غالب ہو (یعنی پانی کی مقدار شراب کی مقدار سے زیادہ) تو اسکے پینے والے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ پانی کے غلبہ کی صورت میں اس آمیزے پر شراب کا نام صادق نہیں آتا اور اگر شراب غالب ہو یا پانی اور شراب کی مقدار برابر برابر ہو تو حد نافذ ہوگی کیونکہ یہ ہنوز شراب ہی کہلائے گی اور بعض شراب نوشوں کی یہی عادت ہوتی ہے کہ وہ اس میں پانی ملا کر پیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی تلچھٹ پی لے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ شراب کی تلچھٹ کو شراب نہیں کہتے، اگرچہ یہ شراب کے اجزائے سے خالی نہیں ہوتی۔

شراب کے واجب ہونے کے لیے پینے والے کا مذکر Male ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مذکر ہو یا مؤنث Female ہر ایک پر حد عائد ہوگی۔ آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، البتہ غلام پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار آزاد پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار کا نصف ہوگی۔ محض منہ سے شراب کی بو آنے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ منہ سے شراب کی بو آنا شراب نوشی کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے اس نے شراب سے کلّی کی ہو اور پی نہ ہو یا جبر کے تحت یا بھوک پیاس سے مجبور ہو کر پی ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی قے کرے تو اس پر بھی حد عائد نہ ہوگی، بوجہ مذکورہ" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم جہاں تک ان مشروبات کا تعلق ہے جو کھانے والی اشیاء سے تیار کیے جاتے ہیں، مثلاً گندم، جو، باجرہ، مکئی، شہد، انجیر اور شکر وغیرہ سے، تو ان کے پینے پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ ان کو پینا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ ان کا پینا تو حرام ہے لیکن یہ حرمت اختلافی مسئلہ ہے لہٰذا ان کو پینا جرم محض نہیں ہے اس لیے سزائے محض (حد) بھی عائد نہ ہوگی چاہے انکے پینے سے نشہ کیوں نہ آ جائے یہی قول صحیح ہے کیونکہ جب کوئی مشروب قطعی طور پر حرام نہ ہو تو پھر اس کے پینے سے چڑھنے والے نشے کا بھی کوئی لحاظ نہ ہوگا، جیسے بھنگ وغیرہ پینا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حدِّ قذف

حد قذف کے واجب ہونے کا سبب حد قذف (تہمت کی حد) کے واجب ہونے کا سبب زنا کی تہمت ہے چونکہ اس کی نسبت زنا سے ہے اور یہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے لیے باعث ننگ و عار ہوتا ہے لہٰذا مقذوف سے اس ننگ و عار کو دور کرنے کے لیے حد واجب ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں

حد قذف (تہمت) کے واجب ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض تہمت لگانے والے (قاذف) سے متعلق ہیں

بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو (مقذوف) اور بعض کا تعلق ان دونوں سے ہے، بعض کا تعلق تہمت کے الفاظ سے (مقذوف بہ)، بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے بارے میں تہمت لگائی گئی (مقذوف فیہ) اور بعض کا تعلق خود تہمت سے ہے۔

قسم اوّل تہمت لگانے والے سے متعلق شرطیں تین ہیں، ایک عقل Sanity دوسری بلوغت Maturity، چنانچہ اگر تہمت لگانے والا نابالغ Adolscent یا دیوانہ insane ہے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی، اس لیے کہ حد ایک سزا ہے لہٰذا یہ اسی تہمت کو مستوجب ہوگی جو جرم ہے اور نابالغ اور دیوانے کے فعل کو جرم نہیں قرار دیا جاتا، تیسری شرط یہ ہے کہ یہ چار گواہوں کی شہادت سے صحیح ثابت نہ ہوئی ہو، چنانچہ اگر قاذف چار گواہ لے آئے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے، وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً۔ یعنی اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے تہمت کی حد کے نفاذ کے واجب ہونے کو چار گواہ نہ لانے سے مشروط کر دیا۔ گواہ نہ لانے سے مراد یہ نہیں کہ وہ عمر بھر نہ لا سکے بلکہ تہمت لگانے اور عدالت میں مقدمے کے وقت نہ لا سکے۔ اور اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ اگر وہ کبھی بھی گواہ نہ لا سکے تو پھر حد کبھی اور قطعاً نہ نافذ ہو پائے گی، کیونکہ موت واقع ہونے کے بعد حد نافذ نہیں کی جاتی اور پھر حد تو اس لیے واجب کی گئی ہے تاکہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اور اگر چار گواہوں کی گواہی سے زنا ثابت ہو جائے تو اس صورت میں حد کے ذریعے عار کو دور کرنا ممکن نہیں، پھر چار گواہوں کی شرط کی ایک وجہ پاکدامن اور بے گناہ خواتین پر تہمت لگانے سے لوگوں کو باز رکھنا ہے۔ تہمت لگانے والے کا آزاد، مسلمان یا نیک چلن ہونا شرط نہیں ہے، غلام، کافر اور بدکار شخص پر بھی تہمت کی حد نافذ ہوگی۔ نیک کرداری تہمت لگانے والے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

قسم دوم جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو اس سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ محصن ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اور تہمت کے ضمن میں محصن ہونے کے لیے پانچ اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ عقل، بلوغت[1]، آزادی[2]، اسلام اور نیک کرداری[3] (ارتکاب زنا سے بچا ہوا ہو)۔ چنانچہ نابالغ، دیوانے غلام، کافر یا بدکردار شخص پر تہمت لگائی جائے تو تہمت لگانے والے پر حد عائد نہ ہوگی۔ عقل اور بلوغت کی صفات کا پایا جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ نابالغ اور دیوانے سے ارتکاب زنا (اصطلاحی معنی میں) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، لہٰذا ان پر زنا کی تہمت تو کھلا جھوٹ ہے، اس لیے تعزیر کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد کا۔ آزادی کی صفت کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قذف والی آیت مبارکہ میں خود احصان کی صفت کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ یعنی جو لوگ محصنات پر تہمت لگاتے ہیں۔ محصنات سے یہاں مراد آزاد عورتیں ہیں نہ کہ پاکدامن، لہٰذا اس آیت کی رُو سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ یہ بات یوں بھی صحیح ہے کہ اگر ہم غلام پر تہمت لگانے والے کو تہمت کی حد کا سزاوار قرار دے دیں تو اسے حد کے نفاذ کی صورت میں اسی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر وہ غلام سچ مچ فعل زنا کا مرتکب ہوا ہو تو اسے پچاس کوڑے (آزاد آدمی کی سزا کا نصف) مارے جائیں گے اور یہ مناسب نہیں کیونکہ تہمت تو زنا سے منسوب کرنا ہی ہے اور وہ سچ مچ کے ارتکاب زنا سے کہیں کمتر شے ہے۔ اسلام اور پاکدامنی کے دو اوصاف کا ضروری ہونا اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے، وَالَّذِيْنَ

يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ یہاں محصنات سے مراد تو آزاد عورتیں ہیں اور غافلات سے مراد ہے پاکدامن عورتیں اور مومنات کا معنی تو معلوم ہی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان، پاکدامنی اور آزادی ضروری اوصاف ہیں۔ یہ آیت مبارکہ اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ آیت میں مذکور محصنات سے مراد آزاد، نہ کہ پاکدامن عورتیں ہیں کیونکہ اس آیت مبارکہ میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے محصنات اور غافلات کا اکھٹے ذکر کیا ہے اور غافلات پاک دامن عورتوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر محصنات سے مراد بھی پاک دامن عورتیں ہوتیں تو یہ نرا تکرار ہوتا۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ تہمت کی حد اس لیے عائد ہوتی ہے تاکہ اس شخص سے عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اور جس شخص کا دامن زنا سے داغدار ہو اس پر زنا کی تہمت لگنے سے عار کے لاحق ہونے کا کیا معنی ہے؟ علاوہ ازیں، نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد گرامی ہے کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محصن نہیں ہو سکتا۔ اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے۔ عقل کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اسلام شرط ہو کیونکہ تہمت لگانے پر حد اس لیے واجب کی گئی ہے کہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی اور کافر کے ساتھ کفر کی جو عار لگی ہوئی ہے اس سے بڑھ کر کونسی عار ہو گی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ پاکدامنی کی تشریح یہ ہے کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہو وہ شخص کبھی، بدوں ملک اور نکاح کے، فعل حرام کا مرتکب نہ ہوا ہو اور نہ ہی ایسے نکاح فاسد کے نتیجے میں فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جسکے فاسد ہونے پر اجماع ہو ورنہ وہ پاکدامن شمار نہ ہو گا اس کا یہ فعل حرام زنا ہو، جو موجب حد ہوتا ہے، یا زنا نہ ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، مگر اس فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس نے فعل حرام کا ارتکاب تو کیا مگر اپنی مملوکہ یا صحیح منکوحہ کے ساتھ یا ایسے فاسد نکاح کے نتیجے میں جس کے فاسد ہونے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہو تو اس صورت میں اسے پاکدامن ہی قرار دیا جائے گا۔

مسائل

مسائل میں مذکورہ بالا بیان کی صورت اس طرح ہو گی،

۱۔ اگر کسی شخص کے پاس شب زفاف کے لیے اس کی منکوحہ کے سوا کسی اور عورت کو بھیج دیا جائے اور وہ شبہے میں اس سے مباشرت کرلے تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی کیونکہ اس نے ایسی عورت کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے جو نہ تو اس کی مملوکہ ہے اور نہ ہی منکوحہ۔ البتہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہو گی کیونکہ اس فعل کے جواز کی بظاہر دلیل موجود ہے جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۲۔ اگر ایک لونڈی دو مالکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک مالک اس لونڈی کے ساتھ مباشرت کرلے تو وہ شخص پاکدامن نہ رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کا فعل تو پوری لونڈی (لونڈی کے کل جسم) پر وقوع پذیر ہوا ہے اور پوری لونڈی اس کی ملکیت نہیں ہے لہٰذا لازمی طور پر یہ فعل غیر کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اس لیے ایک لحاظ سے یہ فعل زنا ہی ہے مگر حد زنا شبہے کی بناء پر ساقط ہو جائے گی۔

۳۔ اگر کوئی شخص اپنے والد یا اپنی زوجہ کی لونڈی سے یا ایسی لونڈی سے مباشرت کرلے جو اس نے خریدی ہو مگر اسے معلوم ہو کہ وہ لونڈی فروخت کنندہ چھینے ہوئے ہے یا کسی اور کی ملکیت ہے اور بعد ازاں اس لونڈی کا مستحق نکل آئے تو اس کے ساتھ مباشرت کرنے والے شخص کو پاکدامن نہیں سمجھا جائے گا۔

۴۔ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کرے، لونڈی اس سے حاملہ ہو جائے یا حاملہ نہ ہو، وہ شخص پاک دامن نہ رہے گا کیونکہ وہ ایسی لونڈی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوا ہے جو حقیقی معنی میں اسکی ملکیت نہیں ہے۔

۵۔ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے حیض Menstruation، نفاس (Porturition.) یا روزہ کی حالت میں مباشرت کرلے یا محرمہ (جس کے ساتھ عقد نکاح کرنا حرام ہو) سے (بعد از نکاح) مباشرت کرے یا ایسی آزاد (حرّہ) بیوی سے مباشرت کرلے جس سے اس نے ظہار کیا ہو (مثلاً یہ کہا ہو کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے) یا شادی شدہ لونڈی سے مباشرت کرلے تو اس کی پاک دامنی زائل نہیں ہوگی اس لیے کہ صحیح معنی میں اس کی ملکیت یا نکاح قائم ہے اور یہ مباشرت بجائے خود (فی نفسہ) تو حلال ہے البتہ بعض خارجی اسباب کی بناء پر اسے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ (وہ لونڈی جسے مال کے عوض پروانہ آزادی دیا ہو مگر وہ مال ہنوز اس لونڈی کے ذمے واجب الادا ہو) سے مباشرت کرلے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی، اس شخص کی پاکدامنی برقرار رہے گی۔ امام ابویوسف کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق اس کی پاکدامنی زائل ہو جائے گی؛ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت ایسی عورت کے ساتھ ہوئی ہے جو اس کی ملکیت نہیں ہے کیونکہ پروانہ آزادی کا معاملہ ہو جانے سے مباشرت کے حق میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اس شخص کے لیے اس مکاتبہ کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح مہر وصول کرنے کا حق بھی اس مکاتبہ کو ہوگا نہ کہ پروانہ آزادی دینے والے مالک کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مباشرت کے ضمن میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مباشرت کا فعل ذات پر واقع ہوتا ہے اور ذات پر ملکیت پروانہ آزادی کے بعد قائم ہے، یعنی مباشرت کو حلال کرنے والی ملکیت ہنوز قائم ہے اور زائل صرف قبضہ کی ملکیت ہوئی ہے۔ زیر بحث صورت میں مباشرت کرنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ یہ لونڈی پر دوبارہ قبضہ کرلینے کے مترادف ہے، چنانچہ مکاتبہ کی مثال شادی شدہ لونڈی کی سی ہے۔

۷۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے خاوند سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا کسی دوسرے شخص کی منکوحہ ہو یا مجوسیہ (آتش پرست) ہو، یا اس کی رضاعی بہن ہو تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے شادی کے وقت اصل صورت حال کا علم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر اسے اصل صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کی عفت برقرار رہے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے حقیقی صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ وہ گنہگار نہیں ہے اور اگر حرام ہو تو پھر وہ مرتکب گناہ ہوگا، اور چونکہ حرام نہیں ہے اس لیے اس کی عفت بھی زائل نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مباشرت کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے، البتہ اس کے ارتکاب پر وہ گنہگار نہ ہوگا اور جیسا کہ معلوم ہے کہ کسی فعل کے حرام ہونے کے لیے اس کا گناہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور جب یہاں مباشرت کا حرام ہونا یقینی طور پر ثابت ہے تو لازمی طور پر اس کی عفت بھی جاتی رہے گی۔

۸۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت بھرا بوسہ دے یا اس کی اندام نہانی کو شہوت کی نظر سے دیکھ لے اور

بعدازاں اس عورت کی بیٹی سے شادی کرکے مباشرت کرے یا اس عورت کی ماں سے شادی کرنے کے بعد مباشرت کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں اس کی عفت جاتی رہے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت سے بوسہ دینے یا شہوت کی نظر سے اس کی اندامِ نہانی کو دیکھ لینے سے حرمت مصاہرت (ازدواجی رشتے کی بناء پر کسی عورت کا محرم ہونا) عائد ہوجاتی ہے اور یہ دائمی حرمت ہے جیسے کہ نسبی رشتے کے سبب حرمت عائد ہوتی ہے' لہٰذا اس کی پاکدامنی زائل ہوجائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حرمت پر اجماع نہیں ہے بلکہ اسلاف کے ہاں اسے اختلافی مسئلے کی حیثیت حاصل رہی ہے' لہٰذا اس کی عفت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر ایک عورت سے شادی کرکے مباشرت کرلینے کے بعد اس کی بیٹی یا ماں سے نکاح کرلے اور پھر اس سے مباشرت کرلے تو ایسے آدمی کی عفت بالاجماع جاتی رہے گی' کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے اور اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے بعد اس سے مباشرت کرے تو اس کی پاکدامنی برقرار رہے گی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے' اسلاف میں اس کی بابت کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ اس مسئلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف علم میں نہیں آیا' لہٰذا امام مالکؒ نے اس بارے میں جو اختلاف کیا ہے وہ معتبر نہیں ہے۔

۱۰۔ اگر کوئی شخص ایک لونڈی اور ایک آزاد عورت سے بیک وقت عقد نکاح کرے اور پھر ان دونوں سے مباشرت کرے یا پہلے آزاد عورت کے ساتھ اور بعدازاں لونڈی کے ساتھ عقد نکاح کرے اور پھر دونوں سے مباشرت کرے تو اس کی عفت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اسلاف کا اجماع نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا اس نکاح کے بعد مباشرت کرنے سے عفت زائل نہیں ہوگی۔

۱۱۔ اگر کوئی ذمی اپنی کسی محرم عورت سے شادی کرلے اور پھر حلقہ بگوشِ اسلام ہوجائے اور کوئی دوسرا شخص اس پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت باندھے' اگر اس نے اس عورت کے ساتھ مباشرت مسلمان ہونے کے بعد کی تو بالاجماع اس کی عفت جاتی رہے گی اور اگر حالت کفر میں مباشرت کی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں ساقط ہوجائے گی۔ ائمہ ثلاثہ کے اس اختلاف رائے کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات (محرم سے کسی بھی حالت میں مباشرت نہ کرنا) اس کے محصن ہونے کے لیے شرط ہے۔ امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور یہی صحیح قول ہے' کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے بموجب اس شخص پر حد اس لیے نافذ نہ ہوگی کہ اس میں ایک قسم کا شبہ پایا جاتا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۲۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت پر زنا کی تہمت لگائے جو حدِ زنا کی سزایاب ہو یا اس کے پاس بغیر باپ کا کوئی بچہ ہو یا اس نے بچے کے ساتھ لعان[1] کیا ہو تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کے مرتکب

---

[1] لعان سے مراد یہ ہے کہ خاوند عدالت میں اپنی بیوی پر الزام لگائے کہ وہ زنا کی مرتکب ہوئی ہے یا یہ کہے کہ یہ جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کا نہیں ہے۔ وہ چار بار کہے کہ میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو۔ اسی طرح اس کی بیوی چار بار کہے کہ میں خدا کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور آخر میں کہے کہ اگر یہ شخص سچا ہو تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

زنا ہونے کی نشانی تو اس کے پاس موجود ہے، لہٰذا وہ پاکدامن نہیں ہے۔ اگر اس نے بچے کے بغیر لعان کیا یا بچے کے ساتھ لعان کیا مگر بچے کی (باپ سے) نسبت منقطع نہیں ہوئی یا پھر یہ کہ بچے کی نسبت تو منقطع ہو گئی تھی مگر اس کے خاوند نے (انقطاعِ نسب) سے رجوع کر لیا ہو اور اپنے الزام کو خود ہی جھٹلا کر بچے کا رشتہ نسب اپنے آپ سے جوڑ دیا ہو تو اس صورت میں تہمت لگانے والا حد کا سزاوار ہو گا، اس لیے کہ اس عورت کے مرتکبِ زنا ہونے کی کوئی ظاہر نشانی موجود نہیں ہے، لہٰذا وہ پاکدامن ہے۔

مقذوف سے متعلق دوسری شرط

مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) سے تعلق رکھنے والی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص معلوم ہو جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اور اگر وہ مجہول (نامعلوم) ہے تو تہمت لگانے والے پر حد واجب نہ ہو گی۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک گروہ سے مخاطب ہو کر کہے کہ تم سب زناکار ہو ماسوا ایک کے یا یوں کہے کہ تم میں کوئی بدکار نہیں ماسوا ایک کے یا پھر دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہے کہ تم دونوں میں سے ایک شخص بدکار ہے، تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ مجہول ہے۔ اور اگر وہ دو آدمیوں کو مخاطب ہو کر یہ کہے کہ تم میں سے ایک بدکار ہے، ان دو آدمیوں میں سے ایک آدمی دوسرے کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ، اور پھر پہلا آدمی کہے کہ نہیں تو اس صورت میں جس آدمی نے اشارہ کر کے کہا تھا کہ یہ، اس پر بھی تہمت کی حد عائد نہ ہو گی کیونکہ نہ تو اس نے صریح بدکاری کی تہمت لگائی اور نہ ہی واضح الفاظ استعمال کیے۔ اور اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تیرا جد (دادا، پڑدادا وغیرہ) بدکار ہے تو اس پر بھی کوئی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ لفظ جد کا اطلاق نیچے والے (دادا، باپ کے باپ) پر بھی ہوتا ہے اور سب سے اوپر والے (جس سے ان کے قبیلے یا برادری کا سلسلہ چلا) پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ نامعلوم ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ تیرا بھائی بدکار ہے اور اس دوسرے شخص کے کئی بھائی یا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں تو وہ پہلا شخص مستوجب حد نہ ہو گا کیونکہ جس پر تہمت لگائی وہ مجہول ہے اور اگر اس دوسرے شخص کا صرف ایک بھائی ہے تو اس صورت میں تہمت کی حد عائد ہو جائے گی، جب اس کا بھائی، جس پر تہمت لگائی گئی ہے، آجائے اور (عدالت سے) حد کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ اب وہ شخص معلوم ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے، البتہ اس دوسرے شخص کو حق حاصل نہیں ہے کہ حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ تاہم تہمت کی حد کے عائد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت تہمت لگائی گئی ہو اس وقت وہ شخص زندہ ہو جس پر تہمت لگائی گئی۔ اگر کسی وفات یافتہ شخص پر تہمت لگائی جائے تو بھی حد کا نفاذ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم مناسب موقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

جس شرط کا تعلق قاذف اور مقذوف دونوں سے ہے

قاذف اور مقذوف دونوں سے تعلق رکھنے والی صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ قاذف (تہمت لگانے والے) مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کا باپ نہ ہو، نہ ہی دادا یا اس سے اوپر پڑدادا وغیرہ) ہو، اس کی ماں یا نانی یا اس سے اوپر (یعنی پرنانی وغیرہ) بھی نہ ہو اگر ایسے کسی شخص (دادا وغیرہ) نے تہمت لگائی ہو تو اس پر حد عائد نہ ہو گی بوجہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے، وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ "یعنی" اور انہیں (والدین

کو) اف تک نہ کہو" از روئے نص اف کرنے سے ممانعت ہے اور دلالۃً یہ سزا سے ممانعت ہے، اسی لیے قصاص کے طور پر بھی ماں یا باپ وغیرہ کو قتل نہیں کیا جا سکتا ایک اور دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے : وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا یعنی "اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرو" اگر ان پر تہمت کی حد نافذ کرنے کا مطالبہ کر دیا جائے تو بھلائی کرنے کا کیا معنی ٹھہرا؟ چنانچہ ایسا مطالبہ نص قرآنی کے مفہوم کے منافی ہے۔ مزید برآں، باپ کی عزت و احترام شرعی اور عقلی ہر اعتبار سے واجب ہے اور دادے کے خلاف تہمت کی حد کا مطالبہ عزت و احترام کو ترک کرنے کے مترادف ہے، لہٰذا حرام ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

الفاظِ تہمت سے متعلق شرائط

الفاظ تہمت (مقذوف بہ) سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک شرط تو یہ ہے کہ تہمت میں صریحاً زنا کا لفظ یا صراحت میں اس لفظ کے قائم مقام الفاظ استعمال کیے جائیں، اور وہ ہیں وہ الفاظ جن سے نسب کی نفی ہوتی ہو۔ اگر کنایہ (غیر واضح کلام) کے طریقے سے تہمت لگائی جائے تو حد عائد نہ ہوگی کیونکہ کنایہ میں مختلف معانی کا امکان ہوتا ہے اور حد شبے کی بنا پر واجب نہیں ہوتی اور جب مختلف معانی کا امکان ہو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہو گی۔ مسائل میں اس کی صورت یوں ہو گی۔

مسائل

(۱) اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے "اے زانی" یا یہ کہے تم نے زنا کیا، یا یوں کہے کہ تو زانی ہے تو اس پر حد کا نفاذ واجب ہو گا کیونکہ اس نے صریح زنا کی تہمت لگائی ہے اور اگر وہ کہے اے زانیٔ (بالہمزہ) یا یہ کہے زَنَأْتَ، یعنی ہمزہ کے ساتھ تو اسے حد ماری جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تو پہاڑ پر چڑھائی تھی (زانیٔ۔ پہاڑ پر چڑھنے والا، زَنَأْتَ۔ تو پہاڑ پر چڑھا) تو اس کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ عام لوگ مہموز (ہمزہ کے ساتھ) اور ملین (تخفیف الف کے ساتھ) میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض ملین کو مہموز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ مسئلہ تو باقی رہ گیا صرف نیت کا (یعنی کہے کہ میری نیت یہ نہیں بلکہ یہ تھی) تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے زَنَأْتَ فِي الْجَبَلِ تو اس پر حد لاگو ہو گی اور اگر یہ کہے کہ میری مراد تو یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک تو اس کی بات تسلیم نہ کی جائے گی جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں تسلیم کر لی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے زَنَأْتَ عَلَى الْجَبَلِ اور کہے اس سے میری مراد چڑھائی تھی تو بالاجماع اس کی بات نہ مانی جائے گی۔ امام محمدؒ کی رائے کی وجہ یہ ہے کہ جس زنا کا معنی بدفعلی ہے وہ ملین (تخفیف الف) ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زنا (ماضی) یَزْنِی (مضارع) زِنًا (مصدر) اور جس زنا کا معنی چڑھائی ہے وہ مہموز ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زَنَأَ يَزْنَأُ زَنْأً ایک شاعر نے کہا ہے ع وَارْقَ إِلَى الْخَيْرَاتِ زَنْأً فِي الْجَبَلِ (یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا) اور اس میں زنا سے اس کی مراد چڑھائی ہے۔ البتہ اگر کہنے والا یہ نہ کہے کہ اس لفظ سے میری مراد چڑھائی تھی تو پھر اس سے مراد معروف زنا ہی لیا جائے گا کیونکہ زنا کا اسم عام محاورے میں عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اگر وہ کہے کہ میری مراد تو چڑھائی تھی تو گویا اس نے اسے اس کے لغوی معنی میں استعمال کیا، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی بات تسلیم کر لی جائے۔ شیخینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم زنا عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور عوام الناس مہموز اور ملین کے مابین تمیز نہیں کرتے بلکہ مہموز

کو ملین کرکے اور ملین کو مہموز بنا کر بولتے ہیں لہٰذا عام استعمال سے ہٹ کر معنی تسلیم نہ کیا جائے گا ۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ کہے زَنَئْتَ فی الجبل اور کہے کہ میری مراد چڑھائی تھی یا کہے زَنَأتَ اور جبل کا ذکر نہ کرے' صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں اس حرف جر فی کے بجائے علیٰ استعمال کیا ہے اور یہ جائز ہے (یعنی علی کے بجائے فی استعمال کرنا) اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ فی جذوع النخل، یعنی علی جذوع النخل (" اور میں تمہیں ضرور سولی دوں گا کھجور کے تنوں پر") ہمارے بعض مشائخ نے ان دو لفظوں (زنا اور زَنَاء) کی تعلیل یوں کی ہے کہ مہموز بھی ملین کا معنی دیتا ہے اور ملین ہے معروف زنا کیونکہ بعض عرب ملین کو مہموز کرکے بولتے ہیں، چنانچہ مہموز جیسے ملین کا معنی بولنے والے کی حالت کو ملحوظ رکھ کر لیا جائے گا اور حالت سے مراد ہے حالتِ غضب، کیونکہ مسئلے کا انحصار اسی پر ہے۔ (یعنی اگر کہنے والے نے غصے کی حالت میں اپنے مخاطب شخص سے کہا زنأت تو اس سے مراد زنا کا معنی ہی لیا جائے گا نہ کہ چڑھائی کا) ۔ اگر وہ کہے زنأت علی الجبل اور پھر بتائے کہ میری مراد چڑھائی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ چڑھائی کے معنی کے لیے حرف جر' علی' استعمال نہیں کیا جاتا' چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا صعد علی الجبل بلکہ صعد فی الجبل کہا جاتا ہے۔

۲ - اگر کوئی شخص اپنے مخاطب سے کہے اے زانی کے بیٹے تو اس میں اس نے مخاطب کے باپ پر تہمت لگائی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیرا باپ زانی ہے ۔ اور اگر کہے اے زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کی ماں پر تہمت لگائی گئی ہے اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جائے تیری ماں زانیہ ہے ۔ اگر یہ کہے کہ اے زانی اور زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کے باپ اور ماں پر تہمت ہے گویا اس نے یہ کہا کہ تیرے والدین زانی ہیں ۔ اور اگر کہے اے زنا کے بیٹے یا اے ولد الزنا (Adulterine) تو یہ تہمت ہے کیونکہ عام استعمال میں اس کا معنی ہوتا ہے کہ تو مادہ زنا کی پیداوار ہے اور اگر کہے اے ابن الزانیتین (دو زانی ماؤں یعنی زانی ماں اور زانی نانی کی اولاد) تو یہ بھی تہمت ہے اور اس پر حد کے واجب ہونے کے لیے ماں میں صفت احصان کا پایا جانا شرط ہوگا' جس نے اسے جنم دیا ہے' نہ کہ اس کی نانی میں، حتیٰ کہ اگر اس کی ماں مسلمان ہے تو حد واجب ہو جائے گی خواہ اس کی نانی کافرہ ہو اور اگر اس کی ماں کافرہ ہے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی خواہ اس کی نانی مسلمان ہو کیونکہ درحقیقت اس کی والدہ (جنم دینے والی) ہی اس کی ماں ہے اور نانی کو تو مجاز کے طور پر ماں کہا جاتا ہے ۔ اور اگر یہ کہے اے سو زانی ماؤں کے بیٹے یا اے ہزار زانی ماؤں کے بیٹے تو یہ بھی اس کی ماں پر تہمت ہوگی اور احصان کی شرط کے لیے ماں کے حال کا ہی اعتبار ہوگا' بدلیل مذکور اور اس تہمت میں مذکور تعداد سے مراد فعل زنا کے ارتکاب کی تعداد لی جائے گی نہ کہ اشخاص کی تعداد یعنی یہ معنی مراد لیا جائے گا کہ تیری ماں نے سو بار یا ایک ہزار بار ارتکاب زنا کیا ۔ اگر یہ کہے اے قحبہ کے بیٹے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس اسم کا اطلاق جیسے زانی عورت پر ہوتا ہے ویسے ہی زنا پر آمادہ عورت پر بھی ہوتا ہے' چاہے اس نے فعل زنا کا ارتکاب نہ ہی کیا ہو، چونکہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال ہے لہٰذا یہ تہمت نہیں ہے ۔ اسی طرح اگر کہے اے دعیہ کے بیٹے تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ دعیہ ایسی عورت کو کہتے ہیں جو کسی قبیلے کی طرف منسوب ہو مگر اس کا رشتہ نسب قبیلے کے کسی فرد سے وابستہ نہ ہو' اور یہ بات اس کے زانیہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا نسبی رشتہ کسی اور قبیلے کے کسی فرد سے

وابستہ ہو۔

۳۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے اے زانی، دوسرا شخص کہے نہیں، بلکہ تو زانی ہے یا کہے نہیں بلکہ تو ہے، تو دونوں پر حد لاگو ہوگی، کیونکہ ہر دو نے دوسرے پر صریح تہمت لگائی ہے۔

۴۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے کہے اے زانیہ اور جواباً وہ عورت کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس آدمی پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس کی تہمت کی تصدیق کر دی ہے۔ چنانچہ اس کی تہمت موجب حد نہ رہی البتہ اس عورت پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس آدمی پر صریح زنا کی تہمت لگائی جس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اور اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانیہ! اور وہ عورت جواب میں کہے میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو نہ اس آدمی پر حد عائد ہوگی اور نہ ہی اس عورت پر۔ آدمی پر اس لیے حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس تہمت کی تصدیق کر دی ہے اور عورت پر اس لیے نہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے ممکن ہے اس سے مراد یہ ہو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ میں نے تیرے ہوتے ہوئے یا تیری موجودگی میں زنا کیا ہے، چنانچہ مختلف معانی کے امکان کی وجہ سے یہ بات تہمت نہ رہی۔

۵۔ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے اے زانیہ (زناکار) اور جواب میں بیوی کہہ دے کہ نہیں، بلکہ تو ہے تو اس عورت پر تہمت کی حد لاگو ہوگی اور اس آدمی پر لعان واجب ہوگا کیونکہ میاں اور بیوی ہر دو نے ایک دوسرے پر تہمت دھر دی ہے اور بیوی کا تہمت لگانا تہمت کی حد کا موجب ہے جبکہ خاوند کے تہمت لگانے سے اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ جب ہر دو پر حد عائد ہو جائے تو بیوی پر پہلے حد نافذ کی جائے گی تاکہ خاوند سے حد کو ساقط کر دیا جائے (اور وہ لعان کر سکے) کیونکہ لعان نام ہے چار مرتبہ گواہی دینے کے بعد قسم سے اس کی توثیق کرنے کا اور تہمت کی حد کے سزایاب کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے کہا اے زناکار ماں کی زناکار بیٹی۔ اس کی بیوی کی ماں (یعنی اس آدمی کی ساس) نے پہلے عدالت سے رجوع کر لیا چنانچہ خاوند پر تہمت کی حد جاری کر دی گئی جس کے نتیجے میں لعان ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی گواہی اب قابل قبول نہ رہی تھی (تہمت کی حد کا سزایاب ہونے کی وجہ سے)، اور اگر اس کی بیوی عدالت سے پہلے رجوع کر لیتی تو قاضی ان کے مابین لعان کرا دیتا، بعد ازاں اس کی بیوی کی ماں مقدمہ پیش کرتی تو اس آدمی کو تہمت کی حد ماری جاتی۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اے زناکار عورت، جواب میں بیوی کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس صورت میں نہ تو تہمت کی حد عائد ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ایسا کہنے سے اس عورت کی یہ مراد ہو کہ میں تجھ سے زنا کیا ہے یعنی نکاح سے پہلے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے سوا کسی کو اپنے نفس پر قابو نہیں دیا اور اگر اسی کو زنا کہتے ہیں تو پھر میں زنا کی مرتکب ضرور ہوئی ہوں، کیونکہ اس انداز میں بات کرنا عام ہے۔ سو اگر تو پہلی بات مراد تھی تو لعان واجب نہ ہوگا البتہ (زنا کی) حد عائد ہوگی کیونکہ اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس کی مراد دوسری بات تھی پھر لعان واجب ہوگا کیونکہ خاوند نے اس پر زناکاری کی تہمت لگائی ہے اور اس عورت نے اس

تہمت کی تصدیق نہیں کی، لہٰذا اس عورت پر حد واجب نہ ہو گی۔ بہر دو کے الزام کے سچا ہونے کا احتمال ہے مگر کسی کا الزام پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچا۔

۷۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے یہ کہے کہ تو زنا کار ہے جواباً وہ عورت کہے کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کار ہے تو اس آدمی پر حد جاری کی جائے گی لیکن اس عورت پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ آدمی پر حد اس لیے جاری کی جائے گی کہ اس نے صریح طور پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ جہاں تک اس عورت کا تعلق ہے اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کار ہے ممکن ہے کہ اس معنی میں ہو کہ ارتکاب زنا میں تجھے مجھ پر فوقیت حاصل ہے (یعنی تو نے مجھ سے زیادہ ارتکاب زنا کیا ہے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے پر تو مجھ سے زیادہ قدرت رکھتا ہے اور تجھے اس فعل کے بارے میں مجھ سے زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ لہٰذا اس احتمال کے سبب اس عورت کی اس بات کو تہمت پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

۸۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے یا تو تمام زانیوں میں سب سے بڑا زانی ہے، یا تو فلاں شخص سے بڑا زنا کار ہے تو اس پر بھی، بدلیل مذکورہ، حد عائد نہ ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس شخص کی اس بات کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے اور اس بات میں فرق ہے کہ تو مجھ سے بڑا زانی ہے یا فلاں شخص سے بڑا زانی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس کی پہلی بات تو موجب حد ہو گی مگر دوسری بات پر حد نہ ہو گی۔ ان کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کار ہے الفاظ کے ظاہری معنی مراد لینا ممکن ہے اور وہ معنی ہیں اس کے ارتکاب زنا کو فوقیت دینا جبکہ سب لوگوں نے ارتکاب زنا کیا ہے، لہٰذا الفاظ کے ظاہری معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس کے اس جملے سے کہ تو مجھ سے یا فلاں شخص سے بڑا زنا کار ہے ارتکاب زنا میں فوقیت مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے یا فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب نہ کیا ہو لہٰذا اس سے قدرتِ ارتکابِ زنا یا زنا سے متعلق معلومات میں فوقیت مراد لی جائے گی، چنانچہ یہ بات زنا کی تہمت نہیں قرار پائے گی۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو نے فعلِ زنا کا ارتکاب کیا اور فلاں شخص بھی تیرے ساتھ تھا تو یہ بات ان دونوں (مخاطب اور فلاں شخص) پر تہمت ہے کیونکہ ایک پر تو اس نے تہمت لگا دی اور دوسرے کو حرف عطف اور استعمال کر کے معطوف کر دیا، اور یہ حرف عطف تو جمع مطلق کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ یہ کہہ کر اس نے ان دونوں کے مرتکبِ زنا ہونے کی خبر دی ہے۔

۱۰۔ دو آدمی آپس میں گالم گلوچ ہوئے، ایک نے دوسرے سے کہا نہ تو میرا باپ بدکار ہے اور نہ ہی ماں بدکار ہے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس کے ظاہری معنے یہی ہیں کہ اس نے اپنے باپ اور ماں کے بدکار ہونے کی نفی کی ہے۔ اگرچہ اس میں اس جانب کنایہ پایا جاتا ہے کہ دوسرے شخص کا باپ اور ماں بدکار رہیں، لیکن کنائے یا طعنے کے طریقے سے لگائی گئی تہمت موجب حد نہیں ہوتی۔

۱۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے اَنْتَ تَزْنِیْ (تو زنا کرتا ہے یا تو زنا کرے گا) تو اس پر حد لاگو نہ ہو گی کیونکہ یہ لفظ (فعل مضارع کا صیغہ تزنی) مستقبل اور حال دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا یہ تہمت نہیں ہے،

اس لیے کہ اس میں تہمت ہونے کا احتمال ہے اور نہیں بھی۔

۱۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ زنا کا ارتکاب تو کرے اور حد مجھے ماری جائے (تو کہنے والے پر حد قذف عائد نہیں ہوگی) کیونکہ عام استعمال میں اس قسم کی بات تہمت لگانے کے ارادے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ بطور ضرب المثل کے تعجب پر دلالت کرتی ہے کہ کسی کے کیے کی سزا دوسرا کیوں بھگتے (کرے کوئی اور بھرے کوئی!) جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ یعنی "اور کوئی بوجھ اٹھانے والا نفس دوسرے نفس کا بوجھ نہ اٹھائے گا"۔

۱۳۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں نے کوئی ایسی بدکار عورت نہیں دیکھی جو تم سے بہتر ہو یا کسی آدمی سے کہا جائے کہ میں نے کوئی بدکار آدمی تم سے بہتر نہیں دیکھا تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ میں شخص مخاطب کو بدکاروں میں سے بہتر بدکار نہیں بلکہ بدکاروں سے بہتر قرار دیا گیا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ زنا کا مرتکب ہے۔

۱۴۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تیرے خاوند نے شادی سے پہلے تیرے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب کیا تو وہ شخص قاذف ہے کیونکہ اس نے متصل کلام میں اسکے خاوند کو شادی سے قبل بدفعلی کے ارتکاب سے منسوب کر دیا ہے، لہٰذا یہ تہمت ہے۔

۱۵۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ فلاں شخص نے تیرے ساتھ حرام مباشرت کی، یا تیرے ساتھ حرام جماع کیا یا تیرے ساتھ فجور (بدکاری) کا مرتکب ہوا، یا اسی طرح کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو نے فلانی عورت کے ساتھ جنسی فعل کیا یا تو نے حرام مباشرت کی یا حرام جماع کیا تو اس شخص پر تہمت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس پر زنا کی تہمت نہیں لگائی بلکہ حرام مباشرت کا الزام لگایا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی فعلِ مباشرت حرام تو ہو مگر زنا نہ ہو، مثلاً شبہے میں مباشرت کی گئی ہو۔

۱۶۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ اے زانی یا اے زانیہ کے بیٹے، تو بھیجنے والا قاذف قرار نہ پائے گا کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ تہمت لگانے کا حکم دیا ہے۔ رہا وہ قاصد، تو اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر نہیں بلکہ خود اپنی طرف سے اسے کہا کہ اے زانی یا اے زانیہ کے بیٹے تو وہ قاذف ہے اور اس پر حد عائد ہو گی اور اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں تم سے کہوں کہ اے زانیہ یا اے زانیہ کے بیٹے تو اس قاصد پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ اسے دوسرے کی طرف سے لگائی گئی تہمت سے مطلع کیا ہے، اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے یا مجھے یہ بتایا گیا ہے کہ تو زانی ہے تو وہ قاذف نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے تو کسی اور شخص کی طرف سے لگائی گئی تہمت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ قاذف نہیں ہے۔

۱۷۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ اے لوطی تو بالاجماع وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ یہ لہٰذا کہ اس نے اسے صرف قوم لوط سے منسوب کیا ہے اور اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ وہی کچھ کرتا ہے جو قوم لوط کرتی تھی، یعنی لواطت Sodomy۔ اگر وہ واضح الفاظ سے کام لے کر کہے کہ تو قوم لوط کے فعل کا ارتکاب کرتا ہے اور تو لوطی Sodomite ہے تو بھی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو قاذف نہیں ہے البتہ صاحبینؒ کی رائے میں قاذف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل (لواطت) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا نہیں ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ فعل زنا کے معنی میں ہے۔

اس مسئلے کا ذکر اس کے مناسب مقام پر پہلے ہو چکا ہے۔

۱۸۔ اگر ایک شخص (دوسرے سے کہے اے زانی اور پھر تیسرا شخص کہے کہ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں پہلا شخص جو کہ قاذف ہے مستوجب حد ہو گا مگر وہ تیسرا شخص جس نے اس کی تصدیق کی ہے اس پر حد عائد نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص نے تو صریح تہمت لگائی ہے جبکہ تیسرے شخص نے "تو نے سچ کہا" کہہ کر کنایۃً تہمت لگائی ہے۔ اور اگر تیسرا شخص یہ کہے کہ تو نے سچ کہا وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا ہے تو پھر اس پر حد لاگو ہو گی کیونکہ یہ تہمت صریح کے معنی میں ہے۔

۱۹۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تیرا بھائی زانی ہے اور دوسرا شخص جواباً کہے نہیں، بلکہ تو ہے تو دوسرے شخص پر حد عائد ہو گی کیونکہ 'نہیں، بلکہ' کے الفاظ تاکید اثبات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، سو اس نے پہلے شخص پر تاکید کے طریقے سے زنا کی تہمت لگائی ہے۔ جہاں تک پہلے شخص کا تعلق ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس دوسرے شخص کے متعدد یا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں پھر تو پہلے شخص کو حد نہ ماری جائے گی اور اگر اس کا صرف ایک بھائی ہے تو اس (غیر حاضر) بھائی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس پر حد کے نفاذ کا مطالبہ کرے مگر اس دوسرے شخص کو حق نہیں ہے کہ اس پر حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو یہ دوسرے شخص کی ماں پر تہمت ہے، یہ بات اس نے غصے میں کہی یا حالتِ رضا میں، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ ایسی بات صرف باپ سے نسبت کی نفی کرنے کے لیے ہی کہی جاتی ہے، للذا یہ اس کی ماں پر تہمت ہے۔ اور اگر ے کہ یہ تمہارا باپ نہیں ہے، یا تو فلاں (باپ کا نام) کا بیٹا نہیں ہے، یا تو فلاں (اس کے باپ کے علاوہ کسی اور کا نام) کا بیٹا ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے غصے کی حالت میں ایسا کہا پھر تو یہ تہمت ہے اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تب یہ تہمت نہ ہو گی کیونکہ اس قسم کی بات کبھی نسب کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے اور کبھی عادات میں تشبیہ کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے یعنی کہنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری عادات تمہارے باپ کی عادات کے مشابہ نہیں ہیں یا تیری عادات فلاں اجنبی شخص کی عادات سے ملتی جلتی ہیں چنانچہ شک اور احتمال کی بنا پر اسے تہمت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کو کہے اے مزیقیا کے بیٹے یا اے ماء السماء کے بیٹے تو اگر تو غصے کی حالت میں کہا تو تہمت ہے ورنہ تہمت نہ ہو گی۔ کیونکہ اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو پھر یہ ممکن ہے کہ کہنے والے کی مراد نسب کی نفی کرنا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسے دو عرب سرداروں کے ساتھ تشبیہ دے کر اس کی تعریف کرنا مقصود ہو کیونکہ عامر بن حارثہ کو اس کے خلوص اور فیاضی کی وجہ سے ماء السماء کے نام سے پکارا جاتا تھا اور عمرو بن عامر کا نام مزیقیا پڑ گیا تھا کہ وہ کپڑے پھاڑ ڈالتا تھا کیونکہ وہ دولت مند اور متکبر تھا۔ وہ ہر صبح نیا لباس پہنتا اور شام کے وقت اسے اتار کر پھاڑ ڈالتا تاکہ کوئی اور شخص اسے پہن کر اس کی برابری نہ کرے۔ للذا اس صورت میں کہنے والے کی حالت پر حکم لگایا جائے گا کہ اگر تو غصے کی حالت میں کہا تو ظاہر ہے کہ نسب کی نفی کرنا مقصود ہے (کیونکہ غصے کی حالت میں تعریف کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) چنانچہ اس کی یہ بات تہمت ہو گی اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو ظاہر ہے کہ اس سے اس کی مراد تعریف ہے، للذا یہ بات تہمت نہ ہو گی۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے چچا کا بیٹا یا اس کے ماموں کا بیٹا یا اس کی ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) کا بیٹا کہے تو یہ تہمت نہ ہو گی کیونکہ چچا، ماموں اور ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) کو باپ بولا جاتا ہے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ اٰبَآئِكَ اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ "انہوں نے (یعقوبؑ کے بیٹوں نے اپنے باپ سے) کہا ہم تیرے معبود اور تیرے آباء ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ کے معبود کی پرستش کرتے ہیں" حضرت اسماعیلؑ حضرت یعقوب علیہ الصلاۃ والسلام کے چچا تھے اور آیت مبارکہ میں انہیں باپ کہا گیا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ" "اور (حضرت یوسفؑ) نے اپنے ماں باپ کو اٹھا کر تخت پر بٹھایا" اور کہا جاتا ہے کہ ابویہ (ماں باپ) سے مراد ان کے والد اور خالہ ہیں، جب خالہ ماں ہے تو ماموں باپ ٹھہرا۔ فرمان الٰہی ہے اِنَّ ابْنِىْ مِنْ اَهْلِىْ "یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے" اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس کی بیوی کے بطن سے پہلے شوہر کا بیٹا تھا۔ اور اگر یہ کہے کہ تو فلاں، یعنی اپنے دادے کا بیٹا نہیں ہے تو وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی بات میں حقیقی معنی میں سچا ہے اس لیے کہ دادا کو حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازاً باپ کہا جاتا ہے۔ اگر وہ کسی عربی سے کہے اے نبطی تو یہ بھی تہمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ تو بنی فلاں، یعنی اس کے قبیلے کا نام لے، سے نہیں ہے تو جمہور علماء کے نزدیک وہ قاذف نہیں ہے مگر ابن ابی لیلے کا قول ہے کہ وہ قاذف ہے جمہور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ نبطی کہہ کر اس نے اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی بلکہ اس کی نسبت اس کے اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک سے کر دی ہے۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کسی شہری کو پینڈو (دیہاتی) کہہ دیا جائے۔ اسی طرح اگر وہ کسی سے کہے اے ابن الخیاط (اے درزی کے بیٹے) یا اے ابن الاصفر (اے زرد رنگ والے کے بیٹے) یا اے ابن الاسود (اے کالے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا قاذف نہیں بلکہ کاذب (جھوٹا) ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ اے ابن الاقطع (دست بریدہ کے بیٹے) یا اے ابن الاعور (اے کانے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا بھی قاذف نہیں بلکہ کاذب ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی بینا کو نابینا کہہ دیا جائے۔

۲۱۔ تہمت خواہ عربی زبان میں لگائی جائے یا کسی اور زبان میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ تہمت چاہے کسی بھی زبان میں لگائی جائے موجب حد ہوگی، کیونکہ قذف (تہمت) کا معنی ہے فعل زنا سے نسبت، اور یہ نسبت کسی بھی زبان میں دی جا سکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری شرط دوسری شرط یہ ہے کہ مقذوف بہ (الفاظِ تہمت) کا مقذوف (جس پر تہمت لگائی جائے) کی طرف سے وجود میں آنا قابلِ تصور (ممکن) ہو اور اگر یہ قابلِ تصور نہ ہو تو کہنے والا قاذف قرار نہ پائے گا۔

مسائل (۱) اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے تیری ران یا تیری پشت نے زنا کیا تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ ان اعضاء سے درحقیقت زنا کا فعل متصور نہیں ہوتا، چنانچہ اس سے نسبت دینے کی راہ سے مجازی معنی مراد ہے، جیسا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ہاتھ زنا کرتے ہیں اور شرمگاہ اس سب کچھ کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ تو نے اپنی انگلی سے زنا کیا تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ انگلی سے حقیقی معنی میں زنا متصور نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہے کہ تیری اندام نہانی نے زنا کیا تو کہنے والے پر حد لاگو ہوگی کیونکہ اندام نہانی سے فعلِ زنا متحقق ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ تیری اندام نہانی میں تجھ سے زنا کیا گیا۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تو نے گھوڑے سے زنا کیا یا گدھے سے یا اونٹ سے یا بیل سے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی مراد اس عورت کا ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینا ہو کیونکہ درحقیقت یہ بات متصور ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مذکورہ جانور اس کے ساتھ زنا کاری کی اجرت اور معاوضہ ہوں۔ سو اگر تو پہلی بات مراد ہو تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینے سے وہ مزنیہ بہا (جس عورت کے ساتھ زنا کیا گیا ہو) نہیں ہو جاتی اس لیے کہ چوپائے سے زنا (اصطلاحی معنی میں) کا تصور ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کی مراد دوسری بات ہو تو یہ تہمت ہوگی جیسے یہ کہنے پر تہمت لاگو ہو جاتی ہے کہ تو نے دراہم یا دیناروں یا کسی اور نفع بخش چیز کے معاوضے میں زنا کیا چونکہ (جانوروں والی بات میں) تہمت مشتبہ ہے للذا وہ تہمت قرار نہ پائے گی۔ اور اگر وہ اس عورت سے یہ کہے کہ تو نے اونٹنی سے یا گائے یا گدھی یا گھوڑی سے زنا کیا تو اس پر حد عائد ہوگی کیونکہ اس جملے سے نفس پر قابو دینا مراد نہیں لیا جا سکتا، لامحالہ اسے معاوضے پر ہی محمول کیا جائے گا (یعنی یہ مفہوم لیا جائے گا کہ تو نے اونٹنی یا گائے یا گدھی یا گھوڑی کے معاوضے میں زنا کیا ہے) اور اگر یہی بات مرد سے کہی جائے تو دونوں صورتوں میں ہی تہمت نہ ہوگی، یعنی جانوروں کے نر یا مادہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ اس سے بدفعلی کا ارتکاب مراد لینا ممکن ہے اور جانوروں کے ساتھ بدفعلی زنا متصور نہیں ہوتی للذا یہ تہمت نہیں ہے۔ اور اس سے معاوضہ مراد لینا بھی ممکن ہے تو اس صورت میں یہ تہمت ہوگی لیکن چونکہ اس کے تہمت ہونے میں شک ہے (یعنی اس جملے سے دو مختلف معانی مراد لیے جا سکتے ہیں، جن میں سے ایک معنی تہمت بنتا ہے اور دوسرا نہیں بنتا) اس لئے اس شک کی بنا پر اسے تہمت قرار دیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جانوروں کے نر اور مادہ کے طور پر مذکور ہونے میں امتیاز کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر نر جانور کا ذکر کیا (مثلاً یہ کہا کہ تو نے اونٹ سے زنا کیا) تو تہمت ہوگی اور اگر مادہ کا ذکر کیا تو تہمت نہ ہوگی۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ آدمی مادہ جانور کے ساتھ بدفعلی کا مرتکب ہو سکتا ہے اس لئے اگر مادہ جانور کا ذکر کیا تو اس سے مراد اس جانور کے ساتھ بدفعلی ہوگی نہ کہ کسی عورت کے ساتھ) زنا کرنے کا معاوضہ اور چونکہ نر جانور کے ساتھ بدفعلی کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اس لیے اسے (نر جانور کو) معاوضے پر محمول کیا جائے گا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس ضمن میں نر اور مادہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ بدفعلی دونوں جنسوں سے متصور ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ تو نے زنا کیا بحالیکہ تو مجبور تھی یا مخبوط الحواس Imbecile تھی یا تیری عقل برجا نہ تھی insane یا تو سوئی ہوئی تھی، یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس نے اسے ایسی حالت میں ارتکابِ زنا سے منسوب کیا ہے کہ جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی بات جھوٹ ہے نہ کہ تہمت۔ اسی طرح اگر وہ کسی لونڈی سے کہے کہ تو آزاد ہو گئی ہے، تو بحالت غلامی زنا کی مرتکب ہوئی تھی۔ یا کسی کافرہ سے کہے کہ تو اسلام لے آئی ہے، تو نے بحالت کفر زنا کیا، تو یہ تہمت ہوگی اور اس پر حد عائد ہوگی۔ کیونکہ پہلے مسئلے میں تو اس پر زمانۂ حال میں ایسی حالت میں ارتکاب زنا کی تہمت لگائی گئی جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور ممکن نہیں للذا اس کی بات جھوٹ تھی نہ کہ تہمت۔ دوسرے مسئلے میں اس نے اس پر ایسی حالت میں مرتکب زنا ہونے کی تہمت زمانۂ حال میں لگائی ہے جس میں زنا کا ارتکاب متصور ہوتا ہے اور وہ حالت ہے غلامی اور کفر کیونکہ غلامی اور کفر کی حالتیں فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کو مانع نہیں ہیں۔ البتہ صفتِ احصان کو مانع ہیں (یعنی غلام اور کافر محصن نہیں ہوتے) اور احصان کی صفت کا تہمت لگنے کے وقت پایا جانا شرط ہے، کہ حد کو واجب کرنے کا سبب یہی ہے

اور یہ زیر بحث مسئلے میں موجود ہے۔

(۴) اور اگر کوئی شخص کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو اپنی ماں کا نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ سراسر جھوٹ ہے اس لیے کہ اس میں ماں سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور ماں سے نسبت کی نفی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی ماں نے فی الواقع اسے جنم دیا ہے؟ اسی طرح اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو اپنے والدین کا نہیں تو یہ بھی تہمت نہیں کیونکہ اس میں اس کی والدین سے نسبت کی نفی کی گئی ہے جبکہ ماں سے نسبت کی نفی ممکن نہیں کہ اس نے اسے جنم دیا ہے لہٰذا یہ دروغ بیانی ہے۔ یہ کہنا کہ تو اپنے باپ کا نہیں، اس سے مختلف بات ہے کیونکہ اس میں ماں کے جنم دینے سے انکار نہیں کیا گیا ہے بلکہ باپ سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور باپ سے نسبت کی نفی اس کی ماں پر تہمت ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے اور تو اپنی ماں کا نہیں، اگر متصل کلام میں کہا تو یہ تہمت نہیں کیونکہ یہ بات اور یہ کہنا کہ تو اپنے والدین کا نہیں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو آدم کا نہیں یا تو کسی آدمی کی اولاد نہیں یا تو کسی انسان کی اولاد نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ بڑا جھوٹ ہے، اس لیے کہ ان سب سے اس کی نسبت کو منقطع کرنا ممکنات میں سے نہیں۔ لہٰذا یہ سراسر جھوٹ ہے نہ کہ تہمت، اس لیے حد عائد نہ ہوگی۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو کہے اے زانیہ تو یہ بھی شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک تہمت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ تہمت ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں ھا کبھی کبھی زائد صلے کے طور پر داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ عزشانہ نے کفار کا حال بتاتے ہوئے فرمایا: مَآ اَغْنٰى عَنِّىْ مَالِيَهْ هَلَكَ عَنِّىْ سُلْطَانِيَهْ یعنی میرا مال میرے کچھ کام نہ آیا میری طاقت ختم ہو گئی" اس میں لفظ مالیہ، مالی کے معنی میں ہے اور سلطانیہ سلطانی کے معنی میں اور ہا زائد ہے۔ چنانچہ اے زانیہ میں جو زائد ہا ہے اسے اگر حذف کر دیا جائے تو باقی اے زانی رہ جاتا ہے (اور یہ تہمت ہے)۔ اور کبھی کلام میں ہا صفت میں مبالغے کے لیے بھی داخل ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے علامہ (بہت علم رکھنے والا۔ اصل علام ہے اور مزید مبالغہ کے لیے اس کے آخر میں ہا لگا دی گئی ہے) اور نسابہ (علم انساب کا بہت ماہر)، وغیرہ۔ لہٰذا زانیہ کہنے سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کے بارے میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے اس کی ہا کو حذف کر دیا جائے (عورت کے لیے اصولی طور پر تو مؤنث کا صیغہ یعنی زانیہ استعمال ہونا چاہیے لیکن اگر ہا کو حذف کر کے عورت سے کہا جائے اے زانی) تو اس سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔ اگر وہ کسی عورت سے کہے کہ اے زانی (بجائے اے زانیہ کہنے کے) تو بالاجماع حد کا نفاذ واجب ہوگا۔ چنانچہ مرد کے بارے میں ہا کا اضافہ کرنے (زانی کے بجائے زانیہ کہنے) سے بھی حد عائد ہوگی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت لگائی ہے جو ناقابل تصور ہے لہٰذا یہ لغو ہے۔ اور اس کے ناقابل تصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر عورت کے فعل، یعنی اپنے نفس پر کسی کو اختیار دینے کی تہمت لگائی ہے کیونکہ زانیہ میں جو ہا ہے وہ ہائے تانیث ہے، جیسے ضاربہ (مارنے والی) قاتلہ (قتل کرنے والی) اور سارقہ (چوری کرنے والی) وغیرہ میں ہا، ہائے تانیث ہے، اور اس فعل (اپنے نفس پر قابو دینے) کا مرد سے تصور ممکن نہیں۔ اس کے برعکس اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانی (اے زانیہ کے بجائے) تو یہ تہمت ہے کیونکہ اس نے اسم کا معنی

استعمال کیا ہے اور ہا کو حذف کر دیا ہے اور جملے میں ہائے تانیث کو بسا اوقات حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے حائض (بمعنی حائضہ Menstruated) طالق (بمعنی طالقہ یعنی طلاق پانے والی Divorce) اور حامل (بمعنی حاملہ pregnant) وغیرہ ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقذوف فیہ سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق مقذوف فیہ یعنی مکان (وہ جگہ جہاں تہمت لگائی گئی ہو) سے ہے وہ یہ ہے کہ تہمت دارالعدل (اسلامی مملکت) میں لگائی گئی ہو اور اگر دارالحرب (دشمن ملک) میں یا اہل بغاوت کے ملک (دارالبغی) میں لگائی گئی ہو تو وہ موجب حد نہ ہوگی کیونکہ حدود کو قائم تو امام کرتا ہے اور نہ اسلامی ملک کے امام کو نہ تو دارالحرب پر کوئی ولایت (اقتدار و اختیار) حاصل ہے اور نہ ہی اہل بغاوت کے ملک پر، لہٰذا وہ ان دونوں ملکوں میں حد قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے ان ملکوں میں جب تہمت لگائی جائے تو اس سے حد واجب نہیں ہوتی اور بعد میں حد کا نفاذ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نفاذ تو واجب کا ہوتا ہے (یعنی دارالحرب میں جو تہمت لگائی گئی اس سے تو حد واجب ہی نہیں ہوئی تو پھر نفاذ کس کا ہوگا۔)" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

تہمت سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود تہمت سے ہے وہ یہ ہے کہ وہ شرط سے اور وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب ہے تو اس سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شرط یا وقت کا ذکر اس کے سر دست تہمت ہونے کو مانع ہے۔ شرط عائد کرنا یا وقت کے ساتھ اس کی اضافت کرنا ایسے ہے کہ گویا اس نے تہمت معلق کر دی ہے، جیسا کہ جملہ تعلیقات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ تقدیراً (Impliedly بالفعل نہیں) قاذف ہے اور فی الواقع تہمت موجود نہیں ہے اس لیے سزائے تہمت لاگو نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جس نے یہ کہا وہ زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے۔ اس پر اگر کوئی دوسرا شخص کہہ دے کہ یہ تو میں نے کہا تھا، تو پہلے شخص پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت کو "یہ یہ کہا" کی شرط سے معلق کر دیا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے پھر وہ دوسرا شخص گھر میں داخل ہو جائے تو پہلے شخص پر حد واجب نہ ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ کل یا مہینہ چڑھتے ہی تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہوگا، پھر وہ کل اور مہینہ آجائے تو اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ تہمت کی کسی وقت کی طرف اضافت تہمت کے زمانہ حال اور زمانہ مستقبل میں متحقق ہونے کو مانع ہے، بوجہ مذکورہ، واللہ عزوجل اعلم۔

عدالت میں اثباتِ جرم

جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جن سے عدالت میں حدود ثابت ہوتی ہیں تو ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ کل حدود گواہوں (witness) کی شہادت (Evidence) اور اقرار

(confession) سے ثابت ہوتی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں تمام مطلوبہ شرائط پائی جاتی ہوں - جہاں تک حدود کے گواہوں کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں ایسی ہیں جو تمام حدود سے متعلق ہیں اور بعض ایسی ہیں جو صرف بعض حدود کے لیے مخصوص ہیں - جو شرطیں جملہ حدود کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں: گواہ مذکر (Male) ہو اور بالاصالۃ (ذاتی طور پر، in person) گواہی دے - چنانچہ جملہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط، کیونکہ ایسی گواہی مشتبہ ہوتی ہے، جس کا ذکر ہم کتاب الشہادات میں کر چکے ہیں، اور شبہات کی موجودگی میں حدود ثابت نہیں ہوتیں - اگر قاذف (تہمت لگانے والا) یہ دعوٰے کرے کہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) نے اس کے الزام کی تصدیق (confirmation) کی تھی اور اس پر وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی گزار دے تو یہ صحیح ہے - اسی طرح اگر وہ شہادت علی الشہادت قائم کر دے یا اس کے حق میں ایک قاضی دوسرے قاضی کے نام خط لکھے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ یہ گواہی حد کو ساقط کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کے اثبات کے لئے اور شبہ تو حد کے اثبات میں حائل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اسقاط میں -

عدمِ تقادم کی شرط جو شرطیں صرف بعض حدود کے لئے مخصوص ہیں از انجملہ یہ ہے کہ (وقوعہ جرم کو) زیادہ وقت نہ گذرا ہو - یہ شرط زنا، چوری اور شراب نوشی کی حدود کے ضمن میں ضروری ہے، تہمت کی حد کے سلسلے میں یہ شرط نہیں ہے - یہ امتیاز اس لیے ہے کہ جب کوئی شخص کسی وقوعہ جرم کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے تو اسے دو نیکیوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے - یا تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کے پیش نظر گواہی دے : وَاَقِیْمُوا الشَّہَادَۃَ "یعنی اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو" یا پھر اس ارشاد نبوی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ (یوم) آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا - چنانچہ اگر وقوعہ جرم کو دیکھنے کے جلد بعد وہ اس کے بارے میں گواہی نہ دے حتیٰ کہ ایک مدت گزر جائے تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ اس کے بعد گواہی دے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ گواہی دینے پر اسے بغض وعناد (Animosity - Malice) نے اکسایا ہے، لہٰذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا کہ اگر کچھ لوگ حد کے (مقدمے کے) بارے میں گواہی دیں جبکہ انہوں نے اس کے وقوع کے وقت گواہی نہ دی ہو تو یقیناً اب انہوں نے کسی بغض وعناد کی بنا پر گواہی دی ہے لہٰذا ان کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی - ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو، لہٰذا یہ رائے اجماعی ہے - سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول اس امر کی دلیل ہے کہ ایسی گواہی کینے پر مبنی گواہی ہوتی ہے اور یہ قابل قبول نہیں ہے؛ دوسرے یہ کہ تاخیر تہمت کا باعث بنتی ہے (یعنی اس سے گواہ پر تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے بغض وعناد کی وجہ سے گواہی دی ہے، اور تاخیر اس بغض وعناد کا ثبوت ہے) اور ارشاد نبوی کے مطابق متہم کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی - البتہ حد قذف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ حد قذف کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا واقع ہونا بغض وعناد اور تہمت پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ قذف کے واجب الحد ہونے کے لیے دعوٰے شرط ہے، لہٰذا اس ضمن

ہیں گواہی میں تاخیر مدعی کی طرف سے دعوے دائر کرنے میں تاخیر کے سبب سے ہوتی ہے۔ ماسوا قذف کے باقی تینوں حدود میں دعوے شرط نہیں ہے اس لیے ان تین حدود کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا سبب وہی سمجھا جائے گا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی بغض وعناد)۔ سرقہ کے باب میں ایک اشکال ہے وہ یوں کہ سرقہ کے ضمن میں بھی دعوے تو شرط ہے مگر اس کے باوجود تقادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہے۔ اس اشکال کو دور کرنے کے بارے میں ہمارے مشائخ کی طرف سے مختلف تاویلیں پیش کی گئی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنے کی حکمت بغض وعناد اور تہمت کا مفہوم ہے اور حد سرقہ کا سبب ظاہر یہ ہے کہ یہ خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر اور سرقہ میں سبب ظاہر تو موجود ہے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ گواہی قبول نہ کی جائے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے وابستہ کر دیا جائے لیکن اگر حکمت کا سبب پوشیدہ ہو (مثلاً کینہ ایک پوشیدہ امر ہے) تو اس پر حکم کو موقوف کرنے سے حرج واقع ہوگا چنانچہ سبب ظاہر کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے گا اور حکمت موجودہ کو حکمت مقدرہ (implied) قرار دیا جائے گا۔ سرقہ کے ضمن میں، بغیر کسی مغائقے کے، حکم کو اس (سبب ظاہر) پر موقوف کیا جا سکتا ہے (سبب ظاہر ہے حد سرقہ کا حق اللہ ہونا) کیونکہ، بوجہ مذکورہ، سرقہ کے ضمن میں یہ حکمت نہیں پائی جاتی، لہٰذا لازم ہوا کہ وقت گزرنے کے بعد بھی گواہی قبول کر لی جائے۔

بعض مشائخ نے یہ توجیہ کی ہے کہ سرقہ کے ضمن میں (وقت گزرنے کے بعد) گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے کا سبب یہ ہے کہ وقت گزرنے کے بعد سرقہ کا دعوے دائر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ شروع میں مدعی کے پاس دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار تھا، یا تو حد سرقہ کا دعوے کرے اور حد قائم کرنے کی غرض سے اپنے مال سے اپنی امید منقطع کر لے اور یا پھر اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی غرض سے مال واپس لینے کا دعوٰی کرے۔ جب اس نے حد سرقہ کا دعوٰی دائر کرنے میں تاخیر کر دی تو اس کی یہ تاخیر اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے اور چونکہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر کے قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے لہٰذا اب اس کا حدِ سرقہ کا دعوے کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے حد سرقہ کے بارے میں گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ایسی حد کے سلسلے میں گواہی کے قابل قبول ہونے کا انحصار صحیح دعوے پر ہوتا ہے جس میں دعوے کا ہونا شرط ہے (اور سرقہ ایسی حد ہے جس میں دعوے کا ہونا شرط ہے، بدوں دعوے سرقہ واجب الحد نہیں ہوتا)۔ چنانچہ اس (تاخیر دعوے کی) صورت میں مدعی صرف مال مسروقہ کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ حد سرقہ کا۔ مال مسروقہ کے مطالبے کے لیے گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ اموال کے سلسلے میں تقادم گواہی کے قابلِ قبول ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حد قذف کا معاملہ اس سے یوں مختلف ہے کہ مقذوف کو بدل نفس اور دعوے کے ذریعے نفاذ حد کا مطالبہ کرنے کی دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہوتا، (مال کا بدل تو ہوتا ہے نفس کا بدل ممکن نہیں)، بلکہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنا اس پر واجب ہوتا ہے۔ اندریں صورت، حدِ قذف کے دعوے میں تاخیر کرنے سے چونکہ وہ متہم نہیں ہوتا اس لیے اس کی طرف سے یہ دعوے (تاخیر کے بعد بھی) صحیح مانا جائے گا۔ شیخ منصور الماتریدی نے 'الجامع الصغیر' کی شرح میں ایک اور معنی کی طرف اشارہ کیا ہے جو انہیں کے الفاظ میں درج ذیل ہے :

چوروں کا کام ہوتا ہے (مالک کی) غفلت میں چوری کا اقدام کرنا اور خفیہ واردات کرنے کے موقع سے فائدہ اٹھانا جبکہ صاحب مال کو اس بات کی خبر نہیں ہوتی کہ چوری کی واردات کے چشم دید گواہ کون ہیں اور نہ ہی وہ ان سے واقف ہوتا ہے جب تک کہ وہ خود نہ بتائیں۔ اس لیے اگر وہ چشم دید گواہ گواہی کو چھپائیں گے تو گنہگار ہوں گے۔ ماسوا چوری کے' دیگر امور میں مدعی اپنے گواہوں سے واقف ہوتا ہے اور بوقت ضرورت انہیں گواہی کے لئے طلب کر لیتا ہے۔ لہٰذا چوری کے گواہ گواہی دینے میں تاخیر کر سکتے ہیں اور جب تقادم کی وجہ سے حد سرقہ کے ضمن میں ان کی گواہی رد کر دی جائے تو مال کے حق میں قبول کر لی جائے گی اس لیے کہ گواہی کو حد کے حق میں رد کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبے کی حالت میں حد ثابت نہیں ہوتی' لیکن جہاں تک مال کا تعلق ہے تو اس پر حق شبے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں تینوں حدود کے بارے میں تقادم اس صورت میں گواہی کے قابلِ قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے جب تقادم کسی ظاہر عذر کے بغیر ہوا ہو اور اگر اس تقادم کا باعث کوئی عذرِ ظاہر ہو' مثلاً یہ کہ مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرے) ایسی جگہ پر ہو جہاں قاضی نہیں ہے' اس لیے اسے کسی دوسری جگہ لایا جائے جہاں قاضی ہو اور پھر گواہ اس کے خلاف گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ تاخیر سے گذرے کیونکہ یہ عذر کا صحیح موقع ہے' اس لیے یہاں تقادم شہادت کے قبول ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

تقادم کی تعیین

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے تقادم کے سلسلے میں کسی مدت کی تعیین نہیں کی بلکہ اسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ امام ابویوسفؒ کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے تقادم کی کوئی میعاد مقرر نہیں کی ہم نے کوشش کی کہ وہ میعاد متعین کر دیں مگر انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ صاحبینؒ نے اس کی میعاد ایک مہینہ مقرر کی ہے' چنانچہ اگر ایک مہینہ یا اس سے اوپر گزر جائے تو اسے تقادم مانا جائے گا اور اگر ایک مہینے سے کم مدت گزری ہو (وقوع کو) تو یہ تقادم نہ ہوگا کیونکہ ایک مہینہ سب سے کم میعاد ہے اگر اس کے اندر اندر دعوےٰ کر دیا جائے تو اسے بروقت تسلیم کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر عذر کی بنا پر بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر کے عذر مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں لہٰذا مدت کا تعین امر محال ہے' چنانچہ انہوں نے یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ کسے تاخیر قرار دینا ہے اور کسے تاخیر نہیں قرار دینا۔

زنا کے مقدمے میں تقادم

ایسے مقدمہ زنا میں کہ جس کا ارتکاب قدیم زمانے (دعوےٰ دائر ہونے سے کم از کم ایک ماہ قبل' بقول صاحبینؒ) میں ہوا تھا اگر گواہوں کی شہادت (تقادم کی بنا پر) رد کر دی جائے تو کیا انہیں تہمت کی حد ماری جائے گی؟ حسن بن زیاد نے روایت کیا ہے کہ انہیں حد ماری جائیگی' انکی (ادائے شہادت میں) تاخیر سے یہ مراد لی جائے گی کہ انہوں نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کیا تھا لہٰذا ان کی بات پر شہادت کا اطلاق نہ ہوگا (اور جب وہ شہادت نہ رہی) تو باقی تہمت بچی جو واجب الحد ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ وہ مستوجب حد نہ ہوں گے۔ القاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے بھی اپنی شرح میں یہی کہا ہے کہ ان پہ حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ ان کی تاخیر تہمت اور شبے کا باعث بنی مگر شہادت

کی اصل تو باقی ہے۔ اگر مشہود علیہ سے حد زنا کے اسقاط کے لیے شبہے کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو گواہوں سے حد قذف کے اسقاط کے لیے ان کی شہادت کی حقیقت کا اعتبار بدرجہ اولیٰ کرنا چاہیے۔

شرط دوم ازانجملہ، شراب نوشی کی حد میں شیخین کے نزدیک ضروری ہے کہ ادائے شہادت کے وقت ملزم کے منہ میں شراب کی بدبو باقی ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے دلائل مناسب موقع پر بیان کیے جائیں۔

شرط سوم حد زنا کے مقدمے میں گواہوں کی تعداد چار ہو۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ " اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں تم ان کے خلاف اپنوں میں سے چار مردوں کی گواہی لو۔" نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ " اور جو لوگ بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں۔" ایک اور جگہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ " (اور جو لوگ تہمت تراشی کے مرتکب ہوتے ہیں) اور وہ اپنے دعوے پر چار گواہ نہیں لائے۔" علاوہ ازیں، شہادت (اثباتِ حد کی) دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، چنانچہ اسے دوسری دلیل، یعنی اقرار پر قیاس کیا جائے گا۔ اقرار کے لیے چار کی تعداد کی شرط لازم ہے لہٰذا گواہوں کے لئے بھی چار کی تعداد شرط ٹھہری (یہ استدلال معکوس ہے۔ حد زنا میں گواہوں کی تعداد جو کہ چار ہے، کی شرط تو نص قرآنی سے ثابت ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا ارشادات باری تعالیٰ سے ظاہر ہے۔ اقراروں کی تعداد کو گواہوں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے چار کی شرط رکھی گئی ہے، نہ کہ گواہوں کی تعداد کو اقراروں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے۔ مصنف محترم کا یہ طریق استدلال ناقابل فہم ہے۔) باقی سب حدود اس معاملے میں حد زنا سے بالکل مختلف ہیں کہ اور کسی حد میں چار اقراروں کی شرط نہیں ہے، اسی طرح گواہوں کی تعداد کے چار ہونے کی بھی بقیہ تین حدود میں شرط نہیں ہے۔ چار گواہوں کی شرط اگرچہ خلافِ قیاس ہے مگر نص (کلام واضح؛ مراد قرآن حکیم) سے ثابت ہے اور یہ نص خاص طور پر زنا کے لیے وارد ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر زنا پر گواہی دینے والوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہادت کا نصاب (گواہی کی مقررہ تعداد) پورا نہیں ہوا۔ تو کیا ایسی صورت میں ان گواہوں پر تہمت کی حد عائد ہوگی؟ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی رائے کے مطابق تو ان پر حد عائد ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ گواہوں کے طور پر حاضر عدالت ہوں تو ان پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر تین گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیدیں اور چوتھا گواہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں (ارتکاب زنا کے ملزم مرد اور عورت) کو ایک لحاف میں دیکھا تھا اور اس کے علاوہ وہ کچھ نہ کہے تو ہمارے مسلک میں پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ ہوگی جبکہ چوتھے گواہ پر نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے تہمت نہیں لگائی۔ البتہ اگر وہ اپنی گواہی کے آغاز میں یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے اور پھر اس زنا کی تفصیل وہ بتلائے جس کا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے (لحاف والی بات) تو اس صورت میں اس پر بھی تہمت کی حد عائد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ گواہوں کی حیثیت میں آئے تو ان کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے شہادت ادا کرنا تھا نہ کہ تہمت

لگانا' اس لیے (ان کا اس حیثیت میں آنا) جرم کے طور پر نہیں ہے' لہٰذا ان کی شہادت کو تہمت قرار نہ دیا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ تین گواہوں نے حضرت مغیرہؓ کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی چوتھے گواہ نے کھڑے ہو کر کہا: ''میں نے دو پاؤں اوپر اٹھے ہوئے اور ایک شخص اوپر چڑھا ہوا اور بُرا معاملہ دیکھا اور اس سے زیادہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔'' اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تمام تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی ایک کو بھی رسوا نہیں کیا۔ اس کے بعد انہوں نے پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ کر دی۔ یہ سارا واقعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے (حضرت عمرؓ کے حد قذف جاری کرنے کے اس فیصلے سے) اختلاف کیا ہو' لہٰذا یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ مزید برآں' پہلے تین گواہوں کا کلام فی الواقع قذف ہے کیونکہ قذف کہتے ہیں زنا سے نسبت کو' اور ان گواہوں نے فی الواقع ملزم کو زنا سے نسبت دی ہے' اس لیے یہ آیت قذف کے تحت داخل ہیں۔ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ اگر چاروں گواہ گواہوں کی حیثیت سے آئیں اور ان کا ارادہ حد قائم کرنے کا ہو جو بطور حقِ الٰہی کے واجب ہے تو ان کا کلام قذف ہونے سے مبرا ہے اور شرعی شہادت ہے لیکن اگر گواہوں کا نصاب پورا نہ ہو تو پھر ان کا کلام فی الواقع قذف ہے جو واجب الحد ہوگی۔

اگر تین گواہ ارتکاب زنا پر گواہی دیں اور چوتھا گواہ کسی دوسرے کی گواہی پر گواہی دے (شہادۃ علی الشہادۃ) تو ان تین گواہوں پر حد قذف نافذ ہوگی اس لیے کہ ان کی شہادت' گواہوں کے نصاب کے ناقص ہونے کی وجہ سے' قذف بن گئی ہے۔ البتہ چوتھے گواہ پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ کسی دوسرے کی تہمت کو نقل کیا ہے۔ اور اگر یہ بات علم میں آجائے کہ چار گواہوں میں سے ایک گواہ غلام یا مکاتب' نابالغ' نابینا یا حد تہمت کا سزایاب ہے تو اس صورت میں ان سب پر تہمت کی حد لاگو ہوگی کیونکہ نابالغ اور غلام تو گواہی دینے کے سرے سے اہل ہی نہیں' لہٰذا شہادت کا نصاب ناقص ہوا چنانچہ ان کی شہادت تہمت ٹھہری۔ نابینا اور حد قذف کا سزایاب بھی شہادت کے اہل نہیں ہیں' اگرچہ گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کی ان میں اہلیت ہے لیکن گواہی ادا کرنے کی اہلیت ان دونوں میں مفقود ہے' لہٰذا شہادت کا نصاب پورا نہ ہوا اس لیے ان کی شہادت تہمت قرار پائے گی۔ اس حقیقت (کسی گواہ کا غلام وغیرہ ہونا) کا انکشاف فیصلے سے قبل ہوا یا فیصلے کے بعد' مگر نفاذ سے قبل' اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کا علم فیصلے کے نفاذ کے بعد ہوا اور سزا درہ زنی کی ہو تو ان گواہوں کو بھی ایسی ہی سزائے درہ زنی دی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ان پر اس سزا کا تاوان (compensation) عائد نہ ہو گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا تاوان بیت المال کے ذمے واجب الادا ہوگا' اس کی تفصیل ہم کتاب الرجوع عن الشہادت میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر (ان گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر دی جانے والی) سزا سنگساری ہے تو ان گواہوں کو حد نہ ماری جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہو گئی کہ ان کی شہادت تہمت ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زندہ شخص پر تہمت لگائے پھر مقذوف وفات پا جائے تو

تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جائے گی۔ سزائے سنگساری کی دیت (تاوان) بیت المال کے ذمے ہو گی اس لیے کہ فروگذاشت قاضی سے ہوئی ہے اور قاضی کی فروگذاشت کی ذمے داری بیت المال پر عائد ہوتی ہے، کیونکہ قاضی عامۃ المسلمین کی خدمت پر مامور ہوتا ہے اور بیت المال مسلمانوں کا مال ہے۔

اگر چار گواہوں میں سے ایک (ملزمہ کا) شوہر ہو اور تین گواہ اور ہوں تو ان تین گواہوں پر حد قذف عائد ہو گی جبکہ شوہر پر لعان واجب ہو گا، اس لیے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو اس سے شوہر پر لعان واجب ہوتا ہے نہ کہ حد قذف) (شوہر کے یوں نکل جانے کے بعد) گواہوں کی تعداد ناقص ہو گئی لہٰذا ان کی شہادت تہمت ٹھہری، اس لیے ان پر تہمت کی حد نافذ کی جائے گی۔ اگر قاضی کے علم میں یہ بات آئے کہ چاروں گواہ غلام، یا کافر، یا حد قذف کے سزایاب یا نابینا ہیں تو چاروں گواہوں کو تہمت کی حد ماری جائے گی۔ اگر یہ پتا چلے کہ وہ (چاروں گواہ) فاسق ہیں تو ان پر حد قذف لاگو نہ ہو گی۔ فرق وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غلام اور کافر تو قطعی طور پر نا اہلِ شہادت ہیں جبکہ نابینا اور حد قذف کا سزایاب گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کے اہل تو ہیں لیکن گواہی ادا کرنے کے اہل نہیں ہیں، لہٰذا ان سب کی شہادت تہمت ہے۔ فاسق، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک، سماعی شہادت کا اہل ہے اور اگر فاسق کا کلام شہادت ہو اور تہمت نہ ہو تو اسے تہمت کی حد نہ ماری جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی ادا ہو) دعوے کرے کہ چار میں سے ایک گواہ غلام ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی تا آنکہ گواہوں کے ذریعے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ آزاد ہے۔ اس کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے وہ روایت ہے کہ جس میں آپؓ نے فرمایا "سب لوگ آزاد ہیں سوائے چار امور کے یعنی شہادت، قصاص، عقل اور حدود کے ضمن میں" اس کا مفہوم ہم متعدد مقامات پر بتا چکے ہیں۔

شرطِ چہارم: اتحادِ مجلس ازانجملہ اتحادِ مجلس ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ادائے شہادت کے وقت سارے گواہ ایک مجلس میں اکٹھے ہوں اور اگر وہ الگ الگ (عدالت میں) آئیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی، بلکہ ان پر حد قذف نافذ کی جائے گی، خواہ ان کی تعداد نصاب سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ ان کی شہادت حقیقی معنی میں تہمت قرار پائے گی، اور اس پر شرعی قذف کا اطلاق اس صورت میں نہ ہو گا کہ جب وہ ادائے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے ہوں، اور اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو باقی قذف رہ جائے گی جو واجب الحد ہو گی۔ اگر وہ اکٹھے یا الگ الگ آئیں اور مسجد (عدالت) کے ایک کونے میں گواہوں کے لیے مخصوص جگہ پر بیٹھ جائیں اور پھر یکے بعد دیگرے آکر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ادائے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے موجود ہیں اس لیے کہ پوری مسجد ایک مجلس ہے۔ اگر وہ مسجد سے باہر جمع ہوں پھر ان میں سے ایک آکر مسجد میں داخل ہو اور گواہی دے، پھر دوسرا، تیسرا اور چوتھا گواہ آئے تو انہیں حد ماری جائے گی خواہ وہ قبیلہ ربیعہ اور مضر کے مانند (کثیر التعداد) ہوں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ربیعہ اور مضر

الگ الگ آئیں گے تو ان کے آخری آدمی تک سب کو حد (قذف) ماردوں گا۔ آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں فرمائی تھی اور آپ کے اس ارشاد سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے، لہٰذا یہ اجماعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط پنجم ازانجملہ یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی گزرے وہ ان لوگوں میں سے ہو جن سے مباشرت کا تصور کیا جاسکتا ہو (یعنی فعل مباشرت کا اہل ہو) اور اگر وہ نا اہل مباشرت لوگوں میں سے ہو، جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل نہ ہو) تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اور وہ تہمت تراشی کی سزا پائیں گے۔ اگر مشہود علیہ خصی یا نامرد ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی اور مشہود علیہ زنا کی حد کا مستوجب ہوگا کیونکہ ان (خصی اور نامرد) سے زنا متصور ہوتا ہے اس لیے کہ، مجبوب کے برعکس، ان کا عضو تناسل موجود ہے۔

شرط ششم ازانجملہ یہ ہے کہ مشہود علیہ ان لوگوں میں سے ہو جو شبہے کا دعوے کرنے کی قدرت رکھتے ہیں اور اگر وہ ان میں سے ہو جو دعوئے شبہہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتے جیسے گونگا آدمی تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ قدرت رکھتا تو شبہے کا دعوئے ضرور کرتا۔ اگر وہ شخص جس کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی گئی ہے نابینا ہو تو ان کی شہادت قبول کرلی جائے گی کیونکہ نابینا شخص شبہے کا دعوئے کرنے پر قادر رہتا ہے، اگر اس کے پاس کوئی شبہہ ہو۔

اگر گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور یہ کہیں کہ ہم نے مزنیہ کی اندام نہانی کو عمداً دیکھا تھا تو ان کی شہادت رد نہ کی جائے گی کیونکہ ادائے شہادت کے لیے گواہی اٹھانا ناگزیر ہے اور گواہی اٹھانے کے لیے بدوں اس کے کوئی چارہ نہیں کہ عین اندام نہانی کو دیکھا جائے۔ فریضۂ شہادت کی ادائیگی کی غرض سے اندام نہانی کو دیکھنا ان کے لیے مباح ہے، جیسے علاج کی غرض سے طبیب کے لیے اسے دیکھنا جائز ہے۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہم نے بار بار اسے دیکھا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اس سے ان کی عدالت ساقط ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط ہفتم، اتحاد فعل ازانجملہ مشہود کا اتحاد (ایک ہونا) ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ چاروں گواہ ایک فعل پر متفق ہوں اور اگر ان میں باہم اختلاف پایا گیا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو گواہ کہیں کہ اس نے اس جگہ زنا کا ارتکاب کیا اور دوسرے دو کسی اور جگہ پر ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور ان دونوں جگہوں کے مابین اتنا فاصلہ ہو کہ عام حالات میں ان دو جگہوں پر ایک ہی فعل کا واقع ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً دو شہر، یا دو گھر یا دو کمرے، تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور مشہود علیہ مستوجب حد نہ ہوگا اس لیے کہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے کیونکہ وقوعہ کی جگہیں مختلف ہیں اور ان دو فعلوں میں سے کسی ایک پر بھی چار گواہیاں نہیں گزاری جاسکیں۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گواہوں پر بھی حد قذف نہ ہوگی لیکن امام زفرؒ کے قول کے مطابق ان پر حد عائد ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہے کیونکہ ہر فریق (دو دو گواہوں) نے الگ الگ فعل کی گواہی دی ہے اور اگر گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہو تو اس

سے شہادت کا تہمت ہونا لازم آتا ہے' اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے تین گواہوں نے گواہی دی ہو۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں میں فعل کی بابت اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ ان سب کے نزدیک یہ ایک ہی فعل زنا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف تو جگہ کے بارے میں واقع ہوا ہے۔ ان کی گواہی سے فعل کے ایک ہونے میں شبہ ثابت ہوگیا ہے لہٰذا حد ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ ارتکاب زنا کے وقت کے بارے میں بایں طور باہم اختلاف کریں کہ دو گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ فلاں دن زنا کا ارتکاب کیا اور دو گواہ کوئی دوسرا دن بتائیں تو اس کی بھی وہی صورت ہوگی جو جگہ والے مذکورہ بالا مسئلے کی ہے۔ اور اگر دو گواہ شہادت دیں کہ اس نے کمرے کے اس گوشے میں ارتکاب زنا کیا اور دو گواہ اسی کمرے کے کسی دوسرے گوشے میں اس کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں تو مشہود علیہ پر زنا کی حد عائد ہو جائے گی اس امکان کی وجہ سے کہ فعل کا آغاز تو اس گوشے میں ہوا ہو اور اس کے بعد وہ خوف اور بے چینی کی وجہ سے اس دوسرے گوشے میں منتقل ہو گئے ہوں اور فعل کا اختتام اس دوسرے گوشے میں ہوا ہو' لہٰذا فعل میں اختلاف واقع نہیں ہوا چنانچہ ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اگر وہ کمرہ بڑا ہو تو پھر گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بمنزلہ دو کمروں کے ہے۔

اگر چار گواہ کسی عورت کے ساتھ کسی شخص کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں بایں طور کہ دو گواہ تو یہ کہیں کہ زنا بالجبر ہوا جبکہ دوسرے دو گواہ بتائیں کہ وہ عورت رضامند تھی تو اس عورت پر تو بالاجماع حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جب تک ارتکاب زنا میں رضامندی شامل نہ ہو حد واجب نہیں ہوتی اور اس عورت کا رضامند ہونا ثابت نہیں ہوسکا (کیونکہ ثبوت کے لیے چار گواہ درکار ہوتے ہیں)۔ رہا وہ مرد تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بھی حد کا سزاوار نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا برضا و رغبت مرتکب زنا ہونا تو چار گواہوں سے ثابت ہو چکا ہے ماسوا اتنی بات کے کہ دو گواہوں نے اس کی طرف سے جبر کرنے کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ اضافہ اس فعل کے واجب الحد ہونے میں حائل نہیں ہے' یہ ایسے ہی ہے جیسے بالجبر زنا (زنا بالجبر کا مرتکب بھی مستوجب حد ہوتا ہے۔)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فعل میں اختلاف واقع ہوگیا ہے کیونکہ زنا بالجبر اور زنا بالرضا دو جدا جدا فعل ہیں۔ چنانچہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے اور کسی ایک فعل پر بھی چار گواہیاں قائم نہیں ہو سکیں اس لیے مشہود علیہ پر سزائے زنا نافذ نہ کی جائے گی۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے اور امام زفرؒ کی رائے ان تینوں کی رائے سے مختلف ہے۔ اور اس بارے میں گفتگو گواہیوں کی جگہ اور وقت کے بارے میں اختلاف والے مسئلے میں ہو چکی ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال بہ گواہان — Examination of witnesses

جب گواہ گواہی کی جملہ شرائط پر پورا اترنے کے بعد عدالت میں ارتکاب زنا کی گواہی دے چکیں تو قاضی ان سے زنا کے بارے میں پوچھ گچھ کرے کہ زنا کیا ہوتا ہے' اس کی کیفیت کیا ہے' زنا کا ارتکاب کب اور کہاں ہوا اور کس کے ساتھ ہوا۔ جہاں تک زنا کی ماہیت (کیا ہوتا ہے) کے بارے میں

سوال کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے ان کی زنا سے مراد مشروع زنا نہ ہو کیونکہ زنا کا لفظ کئی ایسے افعال کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جو واجب الحد نہیں ہوتے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں، ہاتھ زنا کرتے ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں اور اندامِ نہانی اس سب کچھ کی تصدیق کرتی ہے یا تکذیب۔ کیفیت کے بارے میں اس لیے پوچھنا چاہیے کہ ممکن ہے زنا سے ان کی مراد اندامِ نہانی کے سوا کسی اور جگہ سے جماع کرنا ہو کیونکہ اسے بھی حقیقی یا مجازی طور پر جماع کہہ دیا جاتا ہے لیکن وہ موجبِ حد نہیں ہوتا۔ وقوعہ کے وقت کی بابت دریافت کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے انہوں نے زنا کے کسی پرانے واقعے کی شہادت دی ہو اور وقوع کا پرانا ہونا (تقادم) زنا کے بارے میں شہادت کے . . . قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ جگہ کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت اس لیے ہے کہ ممکن ہے اس نے زنا کا ارتکاب دار الحرب (برسر جنگ دشمن ملک) یا دار البغی (باغیوں کا علاقہ) میں کیا ہو جس پر حد واجب نہیں ہوتی، رہی مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہو) کے بارے میں پوچھ گچھ، یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے کہ جس عورت کے ساتھ اس نے مباشرت کی ہو اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے اس پر حد عائد نہ ہوتی ہو، مثلاً وہ عورت اس کے بیٹے کی لونڈی، وغیرہ ہو۔ جب قاضی یہ تمام سوالات گواہوں سے پوچھ لے اور وہ ان سب کا تسلی بخش جواب دے چکیں تو پھر قاضی مشہود علیہ سے دریافت کرے کہ آیا وہ محصن (شادی شدہ) ہے یا نہیں۔ اگر وہ محصن ہونے سے انکار کرے اور دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے محصن ہونے کی شہادت دیدیں تو قاضی ان (محصن ثابت کرنے والے) گواہوں سے پوچھے کہ احصان کیا ہوتا ہے۔ یہ سوال اس لیے ضروری ہے کہ محصن ہونے کے لیے کئی صفات درکار ہوتی ہیں اور ممکن ہے کہ گواہ ان صفات سے آگاہ نہ ہوں۔ اگر گواہ محصن کی تعریف بیان کر دیں تو قاضی سزائے سنگساری کا فیصلہ سنا دے۔

اگر احصان کی گواہی دینے والے گواہ اس امر کی شہادت دیدیں کہ وہ آدمی اپنی بیوی کے ساتھ جماع یا مباشرت کر چکا ہے تو وہ شخص محصن قرار پائے گا، کیونکہ یہ لفظ عرف عام میں اندامِ نہانی میں مباشرت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر گواہ کہیں کہ وہ خلوت کر چکا ہے (دخل بہا) تو وہ محصن شمار ہوگا اور یہ بات اور یہ کہنا کہ وہ جماع کر چکا ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہم معنی ہے جبکہ امام محمدؒ کی رائے سے خلوت کے ذکر سے وہ محصن نہ سمجھا جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ (دخل بہا) خلوت صحیحہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور خالی خلوت کے لیے بھی اس لیے احتمال کی بناء پر احصان ثابت نہ ہوگا۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) کا عام لغوی اور شرعی مفہوم صحبت ہی ہوتا ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے، وَرَبَآئِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ یعنی "اور تمہاری بیویوں کی وہ بیٹیاں جو تمہاری گھر پروردہ ہوں۔ ان بیویوں کی بیٹیاں جن سے تم خلوت کر چکے ہو (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے گھر پروردہ (سوتیلی) بیٹی کو حرام قرار دیا ہے بشرطیکہ اسکی ماں کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) سے مراد اندامِ نہانی میں مباشرت ہے کیونکہ سوتیلی بیٹی تو اس کی ماں کے ساتھ محض نکاح کی بناء پر بھی حرام ہو جاتی ہے خواہ اسکی (ماں کی) اندامِ نہانی میں مباشرت نہ بھی کی ہو۔ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اپنی شرح (الجامع الصغیر) میں اسکے برعکس اختلاف درج کیا ہے۔ اسکا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسوقت تک وہ محصن قرار نہیں پائیگا جب تک کہ گواہ اندامِ نہانی میں مباشرت کرنے کی واضح گواہی نہ دیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک محض خلوت کا ذکر کر دینے سے بھی اسے محصن سمجھا جائے گا۔ اگر گواہ صرف خلوت کا ذکر کریں اور اس آدمی کا اپنی بیوی کے بطن سے ایک بچہ ہو تو وہ بالاجماع محصن قرار پائیگا کیونکہ اس امر (خلوت صحیحہ) کی شہادت کے لیے بچے کا وجود کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اقبالِ جرم کی شرطیں

جہاں تک مستوجب حد جرم کے اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض تو جملہ حدود سے متعلق ہیں جبکہ بعض شرطوں کا تعلق کسی خاص حد/حدود سے ہے۔ جو شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں ان میں سے ایک بلوغت Maturity ہے، چنانچہ کسی بھی حد کے ضمن میں نابالغ Adolescent کا اقبال جرم confession صحیح نہ مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کو واجب کرنے کے لئے جرم کا واقع ہونا ناگزیر ہے اور نابالغ کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی لہٰذا نابالغ کا اقرار سراسر جھوٹ ہے۔

دوسری شرط گویائی (نطق) ہے اور وہ یوں کہ اقرار خطاب اور بیان کے طریقے سے ہو نہ کہ تحریر یا اشارے کے ذریعے سے۔ اگر کوئی گونگا شخص ایک تحریر میں اپنا اقرار لکھ دے یا اس جانب واضح اشارہ کر دے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اقرار کے موجب حد ہونے کو قطعی اور واضح بیان سے مشروط کر دیا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص فعل حرام کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جاتی تاآنکہ صراحت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اعتراف نہ کرے۔ بیان تبھی قطعی قرار پاتا ہے جب صراحت کے ساتھ دیا گیا ہو۔ اشارہ بمنزلہ کتابت کے ہے اس لیے اس سے حد واجب نہیں ہوگی۔ البتہ اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بینائی شرط نہیں ہے۔ جملہ حدود میں نابینا کا اقبال جرم بھی اسی طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا جس طرح بینا کا کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ نابینا شخص کے لیے واجب الحد فعل کے ارتکاب میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی (از روہ شبہے کا دعویٰ کرنے پر بھی قادر ہوتا ہے)۔ اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے مجرم کا آزاد، مسلمان اور مذکر [illegible] ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ غلام، ذمی اور عورت کا اقرار تمام حدود کے ضمن میں صحیح مانا جائے گا۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک غلام کا اقرار کسی بھی حد کے بارے میں اس وقت تک معتبر نہ ہوگا جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق نہ کر دے اور تصدیق کے بارے میں گفتگو ہم کتاب السرقہ میں کریں گے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حد سے ہے

ایسی شرطیں جو صرف کسی خاص حد سے متعلق ہیں ازانجملہ یہ ہیں:

جرم زنا کے ثبوت کے لئے چار اقراروں کی شرط

حد زنا کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ مجرم چار مرتبہ اقرار کرے۔ چار بار اقرار کرنے کی شرط احناف کے مسلک میں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار بار اقرار کرنا شرط نہیں ہے، اور صرف ایک بار کا اقرار ہی کافی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اقرار کو دلیل کی حیثیت اسلیے حاصل ہے کہ اس میں جھوٹ کے بجائے سچائی کی طرف رجحان پایا جاتا ہے (یعنی اس میں سچائی غالب ہوتی ہے کیونکہ کوئی شخص خود اپنے خلاف جھوٹ نہیں بولتا)۔ اقرار صرف ایک بار کیا جائے یا اسے بار بار دہرایا جائے اس سے اقرار کی مذکورہ خصوصیات میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے خبر میں سچائی کے غلبے میں کچھ اضافہ نہیں ہو جاتا۔ اسی لیے کسی حد کے اثبات کے لیے تکرار شرط نہیں کیونکہ حدود کے ضمن میں تکرار ظن وشک کا موجب بنتا ہے۔ یہ جو شہادت کے نصاب میں دو کی شرط ہے یہ بات اس سے مختلف ہے۔ حد زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی شرط اللہ کے حکم کی تعمیل کے طور پر ہے لہٰذا یہ اسی کے ساتھ مختص ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا لیکن ہم نے نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور نص وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت ماعزؓ رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مرتکب زنا ہونے کا اقرار کیا نبی کریمؐ نے اپنا رخ انور ان کی طرف سے موڑ کر دوسری طرف کر لیا۔ اس طرح چار مرتبہ ہوا۔ اگر ایک بار کے اقرار سے حد ثابت ہو جاتی تو آپؐ نفاذ حد کو چوتھے اقرار تک مؤخر نہ فرماتے کیونکہ جب امام کے سامنے وجوب حد ثابت ہو جائے تو امام اس کے نفاذ میں تاخیر کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

دوسری حدود میں اقرار کی تعداد

حد قذف کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ اقرار بالاجماع شرط نہیں ہے۔ سرقہ، شراب نوشی اور نشے کی حد کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ مرتبہ اقرار شرط ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو حد اقرار سے انحراف کرنے پر ساقط ہو جاتی ہو اس میں اقرار کی تعداد گواہوں کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیئے۔ فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک دو مختلف جگہوں پر دو بار اقرار کرنا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ، شراب اور نشہ کی حدود حد زنا کی طرح خالصتہً اللہ کا حق ہیں، اس لیے اقراروں کی تعداد کی راہ سے ان میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھنا لازم ہے، جیسا کہ زنا کے باب میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھا جاتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ان تینوں حدود میں دو بار اقرار کرنا ثبوت جرم کے لیے کافی ہے اور زنا کے باب میں چار اقراروں کی شرط ہے۔ اقرار کی تعداد کے لیے استدلال گواہوں کی تعداد سے کیا گیا ہے۔ حد سرقہ اور حد شراب کے لیے شہادت کا نصاب حد زنا کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہے، یعنی دو گواہوں کی شہادت۔ لہٰذا اقرار بھی دو بار ہونا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ اقرار کے بار بار دہرائے جانے (تکرار) کی شرط نہ ہو کیونکہ جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے مجرد خبر میں کوئی اضافہ تو نہیں کر دیتا۔ زنا کے باب میں چار اقراروں کا علم تو ہمیں خلاف قیاس نص سے ہوا ہے اس لیے اسے اس موقع کے لیے محدود رکھنا چاہیے جس کے لیے نص وارد ہوئی ہے۔

کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط

صحت اقرار کی شرطوں میں سے ایک شرط مجلسوں کی تعداد ہے یعنی یہ کہ مجرم چار مجلسوں میں اقرار کرے۔ چار مجلسوں سے مراد قاضی کی مجالس ہیں یا اقرار کرنے والے کی اس بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور صحیح رائے یہ ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجالس معتبر ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کی مجلسوں کا اعتبار کیا تھا کیونکہ وہی ہر مرتبہ اقرار کرنے کے بعد مسجد سے باہر نکلتے تھے اور پھر مسجد میں لوٹ آتے تھے جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس بدستور وہی رہی۔ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کے مختلف ہونے کی تفصیل کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ ایک بار اقرار کرے اور اتنی دور چلا جائے کہ قاضی کی نظروں سے اوجھل ہو جائے پھر حاضر عدالت ہو اور اقرار کرے اور چلا جائے اس طرح چار مرتبہ اقرار کرے۔

اقبال جرم عدالت میں کیا جائے

ایک شرط یہ ہے کہ اقبال جرم امام (قاضی) کے حضور میں کیا جائے اور اگر کسی اور کے سامنے اقرار کیا گیا ہو تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ حضرت ماعزؓ نے بارگاہ رسالت میں حاضر ہو کر اقرار کیا تھا۔ اگر قاضی کی مجلس (عدالت) کے بجائے کسی اور مجلس میں اقرار کرے اور گواہ اس کے اقبال جرم پر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ

اگر تو وہ (عدالت میں) اقبال جرم کرتا ہے تو شہادت بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ فیصلہ تو اقبال کی بنیاد پر ہو گا نہ کی شہادت کی بنا پر اور اگر وہ (عدالت میں) انکار کرتا ہے تو اس کا انکار گویا اقبال سے رجوع ہے اور حدود کے ضمن میں جو کہ خالص حقوق الٰہی ہیں، اقبال سے رجوع کرنا جائز ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقبال جرم بقائمی ہوش و حواس ہو

زنا، سرقہ، شراب اور نشے کے جرم کے اقبال کے لیے ضروری ہے کہ اقبال کرنے والا مدہوش Intoxicated نہ ہو۔ اگر اس نے مدہوشی Intoxication کی حالت میں اقبال کیا تو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی وجہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ مدہوش (سکران) اسے کہتے ہیں جس کی نشہ آور مشروب Intoxicant پینے کے بعد ایسی حالت ہو گئی ہو کہ تھوڑے سے اور زیادہ میں تمیز نہ کر سکے۔ ایسی صورت میں اس کی عقل حقیقی معنی میں زائل ہو چکی ہوتی ہے اور اس پر پردہ پڑ چکا ہوتا ہے صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے کلام پر ہذیان (اول فول بکنا، یاوہ گوئی، Delirium tremens) غالب ہو جائے تو گویا عقل کی افادیت زائل ہو جاتی ہے۔

اس لیے تو مدہوش کا ارتداد تسلیم نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس سے حد کے واجب ہونے میں بھی شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ اقبال کرنے والے کا قائم ہوش و حواس ہونا حدود اور قصاص کے ضمن میں شرط نہیں ہے کیونکہ قصاص تو خالصتہً لوگوں کا حق ہے اور حد قذف میں بھی لوگوں کا حق ہوتا ہے لہٰذا نشے کی حالت میں بھی اگر اقبال جرم کرے تو تسلیم کیا جائے گا، جیسا کہ مال اور جملہ تصرفات کے سلسلے میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر نشہ اترنے کے بعد بھی وہ اپنے اقبال جرم پر بدستور قائم ہو تو جملہ حدود (بلا امتیاز) واجب الاجراء ہوں گی۔ اگر نشہ اترنے کے بعد ارتکاب جرم سے انکار کرے تو اس کے انکار کو اقبال سے رجوع پر محمول کیا جائے گا اور اقبال سے رجوع خالص حدود یعنی حد زنا، حد شراب اور قطع (بریدگی، Amputation) کی حد تک حد سرقہ میں جائز ہے، البتہ قذف اور قتل عمد Deliberate Murder کے ضمن میں اقبال سے رجوع (انحراف) تسلیم نہیں کیا جاتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معترف سے ارتکاب زنا ممکن ہونے کی شرط

ازاں جملہ یہ ہے کہ جرم زنا کا معترف ایسا شخص ہو جس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہو، ورنہ اس کا اعتراف تسلیم نہیں کیا جائے گا مثال کے طور پر، اگر ذکر بریدہ Excised جرم زنا کا اعتراف کرے تو اس کا اعتراف قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا قابل تصور نہیں، اس لئے کہ اس کا تو عضو تناسل ہی نہیں ہے۔ البتہ خصی (مخنث Emesculate اور نامرد (Impotent اگر جرم زنا کا اعتراف کرے تو صحیح ہے (یعنی اس پر حد جاری کردی جائے گی) کیونکہ ان دونوں سے فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کا تصور کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں عضو تناسل موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص پر جنون کا دورہ پڑتا ہو پھر افاقہ ہو جاتا ہو تو ایسا شخص اگر افاقے کی حالت میں اقبال جرم کرے تو اس کی حیثیت صحیح العقل Sane شخص کے اعتراف کی سی ہے کیونکہ افاقے کی حالت میں وہ صحیح العقل ہوتا ہے۔

معترف دعویٰ شبہہ پر قادر ہو

ازاں جملہ یہ ہے کہ جرم زنا کے اقرار میں ضروری ہے کہ مزنیہ دعویٰ شبہہ کرنے پر قادر ہو اور اگر وہ اس پر قادر نہ ہو، مثلاً کوئی مرد یہ اقرار کرے کہ وہ ایک گونگی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے یا کوئی عورت یہ اعتراف کرے کہ وہ کسی گونگے مرد کے ساتھ ملوث

ہوئی ہے تو ایسا اقرار صحیح نہ ہو گا کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر معترف قوت گویائی سے بہرہ در ہوتا تو نکاح کے ہونے کا دعویٰ کر لیتا یا ایسا کوئی دعویٰ کیے بغیر ارتکاب زنا سے ہی انکار کر دیتا جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جاتی۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کی جائے گی۔

مزنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں

ارتکاب زنا کے اقرار یا اس کے بارے میں ادائے شہادت کے وقت مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہے) کا عدالت میں موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر کوئی مرد اعتراف کرے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے جو وہاں موجود نہیں ہے اور گواہ شہادت دیں کہ اس مرد نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا ہے جو عدالت میں حاضر نہیں ہے تو اس کا اقرار بھی صحیح مانا جائے گا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی اور اس مرد پر حد جاری ہو جائے گی، اس لئے کہ عدالت میں موجودگی تو اس حد کے ضمن میں ضروری ہوتی ہے جس کے اجراء کے لئے دعویٰ ضروری ہے (مثلاً حد قذف کے لیے)، للذا یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ماعزؓ کو مزنیہ کے حاضر عدالت ہونے کی شرط پوری ہوئے بغیر ہی سنگسار کر دیا گیا تھا یہی صورت مزنیہ کو جاننے کی ہے۔ اگر معترف ایسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے جو عدالت میں حاضر نہیں مگر وہ اسے جانتا ہے تو اس کے اعتراف کو تو صحیح مان لیا جائے گا اور اگر اس کے بعد مزنیہ عدالت میں حاضر ہو جائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ عورت اس مرد پر اجرائے حد سے پہلے حاضر عدالت ہو گی یا پھر حد جاری ہونے کے بعد۔ اگر وہ حد نافذ ہونے کے بعد حاضر عدالت ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقبال جرم کرے جیسا کہ اس مرد نے کیا تھا تو اس عورت پر بھی ویسے ہی حد جاری کی جائے گی جیسے اس مرد پر کی گئی تھی۔ اگر وہ جرم سے انکار کرے اور اس مرد پر حد قذف کے اجراء کا مطالبہ کرے (اس صورت میں جب کہ مرد کو وہ زنی کی سزا ملی ہو نہ کہ سنگساری کی) تو اس مرد پر حد قذف جاری نہیں کی جائیگی۔ اس لیے کہ اس پر بیک وقت دو حدیں واجب نہ ہوں گی اور ایک حد تو جاری کی جا چکی ہے للذا دوسری حد جاری نہیں کی جائے گی اگر وہ عورت اس مرد پر حد کے جاری ہونے سے پہلے حاضر عدالت ہو جائے اور جرم زنا سے انکار کرے اور نکاح ہونے کا دعویٰ کرے یا دعویٰ نہ کرے اور اس مرد پر حد قذف لاگو کرنے کا مطالبہ کرے یا ایسا کوئی مطالبہ نہ کرے تو ایسی ہر صورت کے لیے جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب موقع پر کریں گے۔

معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں

اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں ہے۔ اگر معترف یہ کہے کہ میں ایک عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہوا ہوں لیکن میں اس عورت کو جانتا نہیں تو اس کا اقبال جرم صحیح مانا جائے گا اور اس پر حد جاری ہو گی لیکن شہادت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے کہ گواہ مشہود بہ (مزنیہ) کو جانتا ہو۔ اگر گواہ کسی مرد کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر ہم اس عورت کے بارے میں کچھ نہیں جانتے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی مشہود علیہ (اس مرد) پر حد جاری ہو گی۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ معترف اپنے خلاف جب اعتراف کرتا ہے، بالخصوص زنا کے بارے میں، تو اس کا اعتراف حقیقت حال پر مبنی ہوتا ہے چنانچہ اس کا اعتراف اس کی طرف سے فی الواقع ارتکاب زنا کی اطلاع ہوتا ہے، صرف اتنا سا ہے کہ وہ اس عورت (مزنیہ) کے نام و نسب سے واقف نہیں اور اس سے کوئی شبہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس گواہ کی شہادت ظاہری حال پر مبنی ہوتی ہے نہ کہ حقیقت پر کیونکہ اس کا علم حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہوتا ہے، للذا گواہوں کا یہ کہنا کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے اس وجہ سے شبہے

کا باعث بنتا ہے کہ ممکن ہے وہ عورت اس کی منکوحہ ہو یا ایسی عورت ہو جس کے حلال یا ملکیت ہونے کے بارے میں اسے مغالطہ ہوا ہو۔ سو ان دونوں صورتوں کا فرق ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدم تقادم کی شرط واجب الحد جرم کے اعتراف کے صحیح ہونے کے لیے کیا عدم تقادم (وقوعے کو ہوئے زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو) شرط ہے؟ حد قذف کے ضمن میں تو عدم تقادم شرط نہیں ہے کیونکہ جب اس حد میں شہادت کے قبول ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں تو اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے تو عدم تقادم بدرجۂ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو حد زنا کے بارے میں اقبال کے صحیح ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں ہے جب کہ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک اقبال کے لیے بھی عدم تقادم کی حیثیت وہی ہے جو شہادت کے لیے ہے۔ اقبال جرم اور شہادت کے درمیان اس فرق کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد شہادت کو قبول کرنے میں جو چیز حائل ہے وہ ہے تہمت اور بغض و عناد کا امکان اور ایسا کوئی امکان اقبال جرم میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اپنے ہی خلاف اعتراف کرنے والے پر تہمت لگنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ واجب الحد سرقہ کے اعتراف کا بھی یہی حکم ہے۔ حد شراب کے ضمن میں اعتراف جرم کے لیے عدم تقادم شیخین کے نزدیک تو شرط ہے جب کہ امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک اقرار اور شہادت دونوں کے صحیح ہونے کے لیے منہ میں شراب کی بدبو کا باقی ہونا شرط ہے جو تقادم کی صورت میں باقی نہیں رہتی اور امام محمد کے نزدیک بدبو کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ اگر شراب کو پیئے زیادہ وقت بھی نہ گزرا ہو مگر منہ سے اس کی بدبو نہ آ رہی ہو تو اس حالت میں اعتراف جرم شیخین کے نزدیک تسلیم نہ کیا جائے گا جب کہ امام محمد کا موقف اس کے برعکس ہے۔ شیخین کے اس موقف کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد قرآن و سنت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اس کا علم تو اجماع صحابہؓ کے ذریعے ہوا ہے اور اجماع صحابہؓ صرف حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے ہی واقع ہوا ہے اور شراب کی بدبو کے زائل ہونے کی صورت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے کسی فتویٰ کا کوئی ثبوت نہیں۔ چنانچہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا جس نے آپؓ کے سامنے شراب نوشی کے جرم کا اعتراف کیا تو اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا تو اس یتیم کا بہت برا سرپرست ہے کہ نہ تو اس کی صغرسنی میں اس کی اچھی تربیت کی اور نہ ہی بلوغت کے زمانے میں اس کی پردہ پوشی کی۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے (پاس موجود لوگوں سے) فرمایا اسے ہلاؤ جلاؤ، جھنجوڑو اور اس کے منہ کی بو کو سونگھو اگر شراب کی بدبو پاؤ تو اسے کوڑے مارو (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بدبو پائے جانے کی صورت میں حد جاری کرنے کا فتویٰ دیا تھا اور بدبو کی عدم موجودگی میں اجرائے حد کی بابت ان کا فتویٰ ثابت نہیں ہے اور جب ان کا فتویٰ ثابت نہیں تو بدبو کے بغیر اجماع بھی واقع نہ ہوا لہٰذا بدبو کے بغیر حد واجب نہ ہوگی اس لیے کہ حد کا واجب ہونا تو اجماع سے ثابت ہے اور بدبو کی عدم موجودگی میں وجوب حد پر اجماع موجود نہیں ہے۔ بدبو کا اعتبار تو اس صورت میں ہوگا جب شراب نوشی کا مجرم مدہوش نہ ہو اور اگر وہ مدہوش ہو تو پھر بدبو کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ شراب نوشی کو ثابت کرنے کے لیے مدہوشی بدبو کی بہ نسبت قوی تر دلیل ہے۔ چنانچہ اگر شراب نوشی کے مجرم کو کسی دور دراز مقام سے لایا جائے اور شراب کی بدبو اتنی دور سے آنے کے بعد عام طور پر باقی نہ رہتی ہو تو مجرم پر حد جاری کی جائے گی خواہ اس وقت اس کے منہ میں بدبو نہ بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ عذر کا موقع ہے (یعنی بدبو کے موجود نہ ہونے کا سبب موجود ہے کہ وہ دور دراز سے لایا گیا ہے) لہٰذا اس صورت میں بدبو کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معترف کو ٹالنا اور کرید کرید کر سوالات پوچھنا

اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے جرم زنا کا اعتراف کرے تو قاضی کو چاہیئے کہ ناپسندیدگی کا اظہار کرے یا اسے بھگا دے، دوسری اور تیسری مرتبہ بھی قاضی ایسا ہی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اسی قسم کی روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا "اعتراف کرنے والوں کو بھگا دیا کرو" اور اعتراف کرنے والوں سے یہاں مراد ہے جرم زنا کا اعتراف کرنے والے۔ جب مجرم چار بار اقبال جرم کر لے تو پھر قاضی اس کے حال پر غور کرے کہ آیا وہ صحیح العقل ہے یا اس کی عقل میں کوئی فتور ہے۔ ایسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ سے ارشاد فرمایا تھا کہ تیری عقل میں کوئی فتور ہے یا تو پاگل ہو گیا ہے۔ پھر آپؐ نے حضرت ماعزؓ کے قبیلے کی طرف آدمی بھیج کر ان کی حالت معلوم کروائی، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ صحیح العقل ہیں تو پھر آپؐ نے ان سے زنا کی ماہیت، اس کی کیفیت، ارتکاب زنا کی جگہ اور مزنیہ کے بارے میں دریافت فرمایا، جیسا کہ ہم شہادت کی ذیل میں حدیث بیان کر چکے ہیں۔ قاضی معترف سے وقوعہ کے وقت کے بارے میں سوال نہ کرے کیونکہ وقت کے بارے میں سوال تو تقادم کے امکان کے پیش نظر کیا جاتا ہے اور اقرار کی صورت میں تقادم (غیر معتبر ہے) اگرچہ شہادت کے باب میں یہ (تقادم) عیب ہے۔ وقوعہ کے وقت کی بابت سوال کرنا جائز بھی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے صغر سنی میں اس جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ جب مجرم ان سب سوالوں کے واضح جواب دے چکے تو پھر قاضی اس سے پوچھے کہ آیا وہ محصن ہے کیونکہ جرم زنا کی سزا محصن اور غیر محصن کے لیے مختلف ہوتی ہے۔ اگر مجرم کہے کہ وہ محصن ہے تو قاضی اس سے دریافت کرے کہ محصن کسے کہتے ہیں کیونکہ محصن اسے کہتے ہیں جس میں چند شرائط اکٹھی پائی جائیں اور ہر کس و ناکس ان شرائط کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ جب اس بارے میں بھی مجرم وضاحت کر دے تو قاضی اسے سنگسار کرنے کا حکم جاری کر دے۔

قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم کا اثبات

ارتکاب جرم کے بارے میں قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر زنا، شراب، نشے اور سرقہ کی حدود ثابت نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی وہ اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کسی قسم کا کوئی فیصلہ صادر کرے تاہم وہ مال کے حق میں سرقہ کے مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ قاضی اموال کے حق میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز ہے چاہے یہ معلومات اس کے زمانۂ قضاء Tenure اور علاقۂ قضاء Area of Jurisdiction. میں اسے حاصل ہوئی ہوں یا ان کے باہر، اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، اور چاہے اسے یہ معلومات بچشم خود دیکھنے سے حاصل ہوئی ہوں یعنی یہ کہ اس نے کسی شخص کو زنا، شراب نوشی یا سرقہ کا مرتکب ہوتے دیکھا ہو یا اپنی مجلس، جس میں وہ لوگوں کے مابین فیصلے چکاتا ہے، کے سوا کسی اور مجلس میں مجرم کو اقرار کرتے ہوئے سنا ہو۔ اگر مجرم مجلس قضاء (عدالت کی کچہری) میں اقبال جرم کرے تو مجرم کو اس جرم کی پاداش میں سزا دینا قاضی پر لازم ہے جس کا اس نے اعتراف کیا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اگر قاضی اس کے اعتراف کو قبول نہ کرے تو پھر وہ اس بات کا محتاج ہو گا کہ ہر جرم کے اعتراف پر گواہ ہونے کے لیے اس کے ساتھ ایک جماعت موجود رہے، جب کہ اجماع امت اس کے برخلاف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

زمانۂ قضاء اور علاقۂ قضاء کے اندر حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنیاد پر تہمت کا جرم ثابت ہو جائے گا جیسے کہ قصاص اور جملہ حقوق (العباد) اور اموال کے بارے میں ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان

کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا البتہ ایسے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم تہمت کے ثابت ہونے کے بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے جو زمانۂ قضاء اور علاقہ قضاء کے اندر حاصل نہ ہوا ہو۔ہم نے یہ سارے مسائل دلائل سمیت کتاب آداب القاضی میں بیان کر دیے ہیں۔

اگر مدعیٰ علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس کے اس انکار کی بناء پر سرقہ کی حد ثابت نہیں ہوگی، البتہ اس بناء پر قاضی مال کے حق میں (یعنی مال کی واپسی یا تاوان کا) فیصلہ جاری کر دے گا کیونکہ حلف اٹھانے سے انکار یا تو بدل (جرم کا معاوضہ) ہے یا پھر ایسا اقبال ہے جس میں عدم (یعنی اقبال کے نہ ہونے) کا شبہہ پایا جاتا ہے، لیکن حد نہ تو بدل کی متحمل ہو سکتی ہے اور نہ ہی شبہے کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے جب کہ مال بدل کا متحمل ہو سکتا ہے اور شبہے کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔

اثبات حد کے لئے نالش کی شرط

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ شہادت اور اقبال کی بناء پر اثبات حد کے لیے نالش Action شرط ہے یا نہیں، اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حد زنا اور حد شراب نوشی کے ضمن میں تو نالش شرط نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حدیں تو خالص حق الٰہی ہیں اور جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں ان کے اثبات کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ ایسی حدود تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے قائم کی جاتی ہیں لہٰذا ان کا اثبات بندے کی نالش پر منحصر نہیں ہے۔اس مسئلے میں بھی (ائمہ فقہاء کے مابین) کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ شہادت کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حد سرقہ بھی خالص حق الٰہی ہے مگر یہ حق بدوں اس کے ثابت نہیں ہوتا کہ چرایا ہوا مال (مسروق) اس شخص (مسروق منہ) کی ملکیت ہو جس کے ہاں سے وہ چرایا گیا ہے اور ملکیت نالش کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔اقبال جرم کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لیے نالش کے شرط ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کریں گے۔اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حد قذف کے اثبات کے لیے، چاہے وہ شہادت کے ذریعے ہو یا اعتراف سے، نالش شرط ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک تو نالش اس لیے شرط ہے کہ حد قذف خالص بندے کا حق ہے، لہٰذا دیگر جملہ حقوق کی طرح حد قذف کے اثبات کے لیے بھی نالش شرط ہے۔ہمارے (احناف کے) نزدیک اگرچہ حد قذف میں غالب تو اللہ ہی کا حق ہے مگر اس میں بندے کا بھی حق ہے کیونکہ بندہ حد قذف سے بایں طور مستفید ہوتا ہے کہ اس کا دامن عزت داغدار ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، چنانچہ اس اعتبار سے حد قذف کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حد قذف کا اثبات چاہے شہادت سے ہو یا اقرار سے نالش شرط ہے تو اب ان دو موضوعات پر گفتگو کی جائے گی، اول، دعویٰ اور نالش سے متعلق احکام، دوم، نالش کرنے کا حق کسے حاصل ہے اور کسے حاصل نہیں ہے۔

حد قذف کے دعوے اور نالش سے متعلق احکام

جہاں تک موضوع اوّل کا تعلق ہے، ہماری رائے یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ، کہ مقذوف (جس پر بہتان لگایا گیا ہو) کے حق میں بہتر یہی ہے کہ قانونی چارہ جوئی (نالش) سے دستکش ہو جائے کیونکہ اس سے برائی پھیلے گی (کیچڑ اچھلے گا) اور شریعت نے اسے ترک کرنے کی ترغیب دی ہے، اسی طرح معاف کر دینا اور اجرائے حد کے مطالبے سے دستکش ہونا فضیلت اور کرامت (بھلائی، شرافت اور عزت داری) کے باب سے ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی ، یعنی "اور اگر تم معاف کر دو تو یہ بات تقویٰ کے قریب تر ہے۔" اسی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ ، یعنی اور تم آپس میں بھلائی کو فراموش

نہ کرنا، اگر مقذوف عدالت میں نالش کرے تو قاضی کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ گواہوں کے آنے سے پہلے پہلے مدعی سے کہے کہ قانونی چارہ جوئی سے اجتناب کرو کیونکہ شریعت نے اسے پردہ پوشی اور عفو و درگزر کی ترغیب دی ہے۔ یہ سب کچھ مستحسن ہے۔

مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ

اگر مقذوف قانونی چارہ جوئی سے دستکش نہ ہو اور دعویٰ کرے کہ قاذف نے تہمت لگانے والے نے اس پر یہ تہمت لگائی ہے اور قاذف اس کے دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اور مدعی کے پاس اثبات دعویٰ کے لیے گواہ نہ ہوں، چنانچہ وہ مطالبہ کرے کہ مدعیٰ علیہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ اس نے یہ تہمت اس پر نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں کیا مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے؟ علامہ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے ائمہ فقہاء کے مسلک کی رو سے قسم نہیں لی جائے گی برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ کے مسلک کے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہمارے ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر تعزیر نافذ کرنے کا فیصلہ صادر کیا جائے نہ کہ حد کا۔ ان تمام اقوال کا مرجع ایک اصول ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک حد قذف خالص بندے کا حق ہے لہٰذا جیسے دیگر جملہ حقوق العباد میں ہوتا ہے حد قذف کے ضمن میں بھی مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا روا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ائمہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور بندے کا بھی۔ چنانچہ علمائے احناف میں سے جن کی رائے یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اسے حد مارنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے یہ رائے حد قذف میں بندے کا جو حق ہے اس کے پیش نظر قائم کی ہے۔ (ان میں سے جن علماء نے یہ رائے دی ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے لیکن قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے حد قذف میں جو اللہ کا حق ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے) چنانچہ انہوں نے اس حق کو قسم کے ضمن میں تعزیر سے وابستہ کر دیا۔ اور جن کی رائے یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم ہرگز نہ لی جائے تو انہوں نے حد قذف میں حق الٰہی کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس میں غالب حق اللہ ہی کا ہے، لہٰذا انہوں نے اسے ان جملہ حقوق سے ملحق کر دیا جو خالصتہً اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ جامع قول یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا جو مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے مقصود تو نکول (قسم کھانے سے انکار) ہے اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نکول بدل ہے اور حد (کے اثبات) میں بدل کی کوئی گنجائش نہیں جبکہ صاحبین رح کے نزدیک نکول ایک ایسا اقرار ہے جس میں عدم (معدوم ہونے) کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ واضح اقرار نہیں ہے بلکہ سکوت کے طریقے پر اقرار (اقرار سکوتی) ہے لہٰذا اس میں شبہۂ عدم پایا جاتا ہے اور حد کسی ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہۂ عدم موجود ہو۔ جن علماء کی یہ رائے ہے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے نہ کہ حد کا تو اس رائے میں قسم کے مطالبے کی بات حد قذف میں بندے کے حق کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے، جیسا کہ تعزیرات میں ہوتا ہے (جو بندے کی حق تلفی پر عائد ہوتی ہیں) اور قسم سے انکار کی صورت میں حد نافذ نہ کرنے کی جو بات کی گئی ہے تو وہ حد قذف میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا جو حق ہوتا ہے اس کے پیشِ نظر کی گئی ہے، جیسا کہ دیگر جملہ حدود میں ہوتا ہے۔ اس طرح کا حکم جائز ہے، جیسا کہ حد سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے، کہ اس میں مدعیٰ علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ روا ہے اور قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری نہیں کیا جاتا لیکن مال (کی واپسی یا تاوان) کا حکم جاری کیا جاتا ہے (اور تاوان

تعزیر ہے) اور جیسے کہ صاحبینؒ کی عضو جسمانی (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) اور جان کے قصاص کے بارے میں معروف رائے ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف قصاص (عضو کے بدلے عضو یا جان کے بدلے جان) نہیں بلکہ دیت (تاوان compensation) کا فیصلہ جاری کیا جائے۔

مدعیٰ علیہ سے ضامن لینے یا اسے محبوس کرنے کا مسئلہ

اگر مدعی کہے کہ مدعیٰ علیہ کی تہمت پر اسی شہر میں میرے گواہ موجود ہیں تو مجلس عدالت کے برخاست ہونے تک مدعیٰ علیہ کو محبوس رکھا جائے اور محبوس رکھنے سے مراد یہ ہے کہ مدعی سے کہا جائے کہ تا برخاست عدالت مدعیٰ علیہ کے ساتھ لگا رہے۔ اگر اس وقت کے اندر اندر مدعی اپنے گواہوں کو عدالت میں پیش کر دے (تو ان کی سماعت کر کے فیصلہ جاری کیا جائے) وگرنہ مدعیٰ علیہ کو جانے دیا جائے۔ مدعیٰ علیہ سے اس کا ذاتی ضامن نہیں لیا جائے گا، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ضامن لیا جائے گا۔ اس اختلاف رائے کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں حدود کے ضمن میں ضمانت جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الکتاب (امام محمدؒ کی المبسوط) میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ لا کفالۃ فی حد و لا قصاص یعنی حد اور قصاص میں کوئی ضمانت نہیں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ تین دن تک کے لئے ضمانت لی جا سکتی ہے۔ جصاصؒ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں مدعیٰ علیہ کو ضامن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اگر وہ از خود رضا کارانہ طور پر ضامن دے تو یہ بالاجماع جائز ہے۔ الکتاب میں مذکور قول کا ظاہر معنی تو یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں ضامن لینا قطعی طور پر جائز نہیں (یعنی نہ جبراً اور نہ ہی رضا کارانہ طور پر) کیونکہ کلمۂ نفی (یعنی لَا) جب افعالِ شرعیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل مطلقاً اور قطعاً جائز نہیں، جیسے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی میں کلمۂ نفی (لَا) کا مفہوم ہے: لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بطھورٍ ولَا نِکَاحَ اِلَّا بِشُھُودٍ، یعنی پاکی کے بغیر کوئی نماز نہیں اور گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حدود میں حبس محبوس کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کا مقصد ضمانت کی بہ نسبت قید کرنے سے بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے اگر قید کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجۂ اولیٰ جائز ٹھہرا۔ امام ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ضامن لینے کو مشروع (شریعت میں جائز) کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ملزم کی عدالت میں حاضری کو یقینی بنایا جائے جب کہ حدود کی بنیاد موقوف کرنے اور اسقاط پر ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: اِدْرَءُوا الْحُدُوْدَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، یعنی، جہاں تک ہو سکے حدود کو دفع (موقوف) کیا کرو، لہٰذا ضامن لے کر ملزم کی حاضری کو یقینی بنانا مناسب نہیں ہے۔ محبوس کرنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ الزام کی بناء پر محبوس کرنا مشروع ہے۔ ایک حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر محبوس کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ مسئلہ زیر بحث میں، مدعی کے یہ کہنے سے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ حاضر ہیں الزام تو موجود ہے اس لیے محبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی دو گواہ عدالت میں پیش کر دے جنہیں قاضی نہ جانتا ہو یعنی ان کی عدالت (ثقاہت) معلوم نہ ہو (یعنی دونوں گواہ مستور الحال ہوں) اس صورت میں تو بلا اختلاف مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا اور اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا۔ اگر مدعی

ایک عادل گواہ قائم کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے محبوس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے ضامن لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا خواہ وہ گواہ عادل ہی ہو اس لیے اسے محبوس کس بناء پر کیا جائے گا۔ دو گواہوں کی صورت مختلف ہے کیونکہ اثباتِ حق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے گواہوں کے نصاب کا پورا ہونا۔ البتہ گواہوں کی عدالت میں توقف کی وجہ سے اثباتِ حق میں بھی توقف پیدا ہو گیا ہے جس سے شبہ ثابت ہو گیا، لہٰذا مدعیٰ علیہ کو محبوس کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے اگرچہ حق تو واجب نہیں ہوتا لیکن یہ الزام کا موجب تو بنتا ہے اور ملزم کو محبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی یہ کہے کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں یا گواہ تو ہیں مگر غائب یا شہر سے باہر ہیں تو بالاجماع مدعیٰ علیہ کو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ الزام معدوم ہے۔

اگر مقذوف کے حق میں قذف پر گواہیاں قائم ہو جائیں یا قاذف خود ہی قذف کا اقرار کر لے تب قاضی قاذف سے کہے گا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی قذف کی صحت پر گواہ قائم کرے۔ اگر اس کے چار گواہ اس امر کی گواہی دے دیں کہ انہوں نے مقذوف کو ارتکاب زنا کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا یا یہ کہ مقذوف نے ان کے سامنے ارتکاب زنا کا اقبال کیا تھا، قاذف سے حدقذف ساقط ہو جائے گی اور مقذوف پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ اگر قاذف گواہ قائم کرنے سے قاصر رہے تو اس پر حدقذف نافذ کی جائے گی، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بموجب کہ: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، یعنی "اور جو لوگ پاکدامن عورتوں پر بہتان لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسّی کوڑے مارو"۔ اگر قاذف یہ کہہ کر قاضی سے مہلت کی درخواست کرے کہ میرے گواہ غائب ہیں یا شہر سے باہر ہیں تو قاضی اسے مہلت نہ دے۔ اور اگر یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اسے تابرخاست عدالت کی مہلت دے دی جائے اور مقذوف اس کے ساتھ لگا رہے۔ قاذف سے کہا جائے کہ کسی کو اپنے گواہوں کے پاس بھیجو اور انہیں عدالت میں پیش کرو۔ اس سے اس کی ذات کا ضامن نہ لیا جائے۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے دو یا تین دن کی مہلت دی جائے اور اس سے ضامن لے لیا جائے (یعنی ضمانت پر رہا کر کے دو یا تین دن کی مہلت دیدی جائے)۔ صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی اس بات میں سچا ہو کہ اس کے اسی شہر میں گواہ موجود ہیں اور شاید اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو کہ اپنے گواہوں کو اسی وقت حاضر عدالت کر سکے چنانچہ اگلی مجلس عدالت تک مہلت کی، اسے واقعی ضرورت ہے۔ اس سے ضامن لینے کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو جائے (یعنی مدعیٰ علیہ مہلت لے کر فرار نہ ہو جائے، جس سے مدعی کا حق ضائع ہو جائے)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسری مجلس عدالت کے اختتام تک کی مہلت کا مطلب اثباتِ حد کے بعد اس کے اجراء میں رکاوٹ ڈالنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اسی مجلس عدالت کے برخاست ہونے تک معاملے کو مؤخر کرنے کی بات جدا ہے کیونکہ اس قدر تاخیر نہ تو مہلت شمار ہوتی ہے اور نہ ہی اثباتِ حد کے بعد اس کے نفاذ میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ دعویٰ کرے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں مگر اس کے پاس ایسا کوئی آدمی نہ ہو جسے وہ اپنے گواہوں کو بلانے کے لیے بھیج سکے تو اس صورت میں قاضی اس کے ہمراہ پولیس کا سپاہی بھیجے گا جو اس کی حفاظت پر مامور ہو گا اور جو اس کے ساتھ لگا رہے گا تاکہ وہ بھاگ نہ جائے۔ اگر وہ

گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی حد ماری جائے گی۔

دوران سزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ

اگر کچھ کوڑے لگنے کے بعد قاذف اپنی قذف کی صداقت پر گواہ قائم کرے (یعنی کوڑے لگنے کے دوران میں اس کے گواہ عدالت میں حاضر ہو کر گواہی دینا چاہیں) تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کر لیا جائے گا اور بقیہ کوڑوں کی سزا موقوف کر دی جائے گی۔ وہ مردود الشہادت (جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو) نہ ہوگا اور مقذوف پر حد زنا جاری کر دی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اس صورت میں کہ جب کوڑے لگنے سے پہلے گواہ قائم کرنے پر کیا جاتا ہے۔ اگر حد پوری نافذ ہو جائے (یعنی اسّی کوڑے لگ جائیں) پھر وہ مقذوف کے ارتکاب زنا پر گواہ قائم کر دے تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور شہادت کو قبول کرنے کا اثر اس شکل میں ظاہر ہوگا کہ قاذف مقبول الشہادت ہو جائے گا (یعنی اس کی شہادت آئندہ قابل قبول ہوا کرے گی جبکہ حد قذف کا سزایاب ہمیشہ کے لئے مردود الشہادت ہو جاتا ہے) اور یہ کہ وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ وہ درحقیقت حد قذف کا سزایاب نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مقذوف محصن نہیں ہے اس لیے کہ زنا سے محفوظ ہونا محصن ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے اور مقذوف کا مرتکب زنا ہونا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہٰذا قاذف مردود الشہادت نہ ہوا۔ لیکن اس کے گواہوں کی شہادت کے قبول کئے جانے کا اثر بایں طور ظاہر نہ ہوگا کہ مقذوف پر حد زنا نافذ کی جائے کیونکہ قاذف پر حد قذف کے نفاذ Execution سے قذف کا معنی تو ثابت Establish ہو چکا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر تہمت لگائے بایں طور کہ وہ اسے کہے اے زانیہ کے بیٹے پھر قاذف یہ دعویٰ کرے کہ مقذوف کی ماں لونڈی یا نصرانی ہے اور مقذوف کہے کہ اس کی ماں آزاد یا مسلمان ہے تو قاذف کی بات تسلیم کی جائے گی اور آزاد یا مسلمان ثابت کرنے کا بار مقذوف پر ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ذات پر تہمت لگائے (یعنی اسے مرتکب زنا بتائے) پھر قاذف دعویٰ کرے کہ مقذوف غلام ہے تو قاذف کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قاذف کہے کہ میں غلام کے لیے حد کی جو مقدار مقرر ہے (چالیس کوڑے) اس کا سزاوار ہوں اور مقذوف کہے تو آزاد ہے تو قاذف کی بات مانی جائے گی کیونکہ اگرچہ ظاہر بات آزادی اور اسلام ہی ہے کیونکہ دارالاسلام (اسلامی مملکت) دارالاحرار (آزاد لوگوں کی مملکت) ہی ہوتا ہے مگر ظاہر حال کسی دوسرے پر جبر کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتا۔ لہٰذا شہادت پیش کرنا ناگزیر ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ماں پر تہمت لگائے اور قاضی جانتا ہو کہ مقذوف کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو قاذف پر حد قذف نافذ کر دے گا کیونکہ حریت اور اسلام شہادت سے ثابت ہوتے ہیں اور قاضی کا ذاتی علم شہادت سے بہتر ہے، کیونکہ ایسے شہادت پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حریت اور اسلام احصان کی شرطوں میں شامل ہیں اور خود احصان حد قذف کے واجب ہونے کی شرط ہے اور قاضی حد قذف کے موجب سبب (یعنی قذف) کے علم کی بنیاد پر حکم جاری کرے گا اگر مجاز ہے تو حد قذف

کے وجوب کی شرط (یعنی احصان) کے علم کی بناء پر حکم جاری کرنے کا بدرجۂ اولیٰ مجاز ہے۔ اگر قاضی کو معلوم نہ ہو کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو اس صورت میں وہ قاذف کو جیل میں محبوس کر دے تاآنکہ مقذوف (اس امر پر) گواہ لے آئے (کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے) اس لیے کہ اس کی طرف سے قذف تو ثابت ہو گئی ہے اور وہ مستوجب سزا ہے، خواہ مقذوف کی ماں آزاد ہو یا لونڈی، لہٰذا محبوس کر کے اس کے بارے میں وثوق حاصل کر لینا جائز ہے۔ اگر وہ اپنے گواہ قائم نہ کر سکے تو قاضی مدعیٰ علیہ سے ضامن لے لے (اور اسے رہا کر دے)۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک میں اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور نہ ہی قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے گا کیونکہ قاضی کی طرف سے تعزیر کا فیصلہ مقذوف کے احصان کو باطل کرنے سے جاری ہو گا (یعنی مقذوف کو محصن نہ مان کر) اس لیے کہ محصن پر قذف لگانے سے حد واجب ہوتی ہے نہ کہ تعزیر اور کسی کے احصان کا بطلان کر کے فیصلہ صادر کرنا جائز نہیں ہے۔

قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں گواہوں کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی گواہی دیں اور تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں ان دونوں کے مابین اختلاف پایا جائے یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ قاذف نے فلاں جگہ پر تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کسی دوسری جگہ پر تہمت لگانے کی گواہی دے یا ایک گواہ کہے کہ اس نے جمعرات کے روز تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کہے کہ جمعہ کے دن تہمت لگائی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان گواہوں کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور قاذف پر حد واجب ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے دو مختلف تہمتوں کی گواہی دی ہے کیونکہ دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر لگائی جانے والی تہمت دو مختلف تہمتیں ہیں۔ چنانچہ ہر دو گواہ نے الگ الگ تہمت بتائی ہے اور کسی ایک تہمت پر دو گواہ قائم نہیں ہوئے لہٰذا یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ قاذف نے تہمت لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جگہ اور وقت کے مختلف ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تہمت بھی مختلف ہو جائے کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ قاذف نے ایک ہی تہمت کا دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر تکرار کیا ہو کیونکہ تہمت باب کلام سے ہے اور کلام میں تکرار اور اعادے کا احتمال ہوتا ہے اور قول مکرر پر وہی حکم لگتا ہے جو قول اول پر لگتا ہے، اگرچہ فی الواقع وہ ایک الگ قول ہوتا ہے۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں تہمت ایک ہی ہے اور اس پر دو گواہوں کی شہادت قائم ہو گئی ہے۔

انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں تو متفق ہوں مگر ایک گواہ انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا قذف کے اقرار کی یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ مدعیٰ علیہ نے اس جگہ جمعہ کے روز مدعی پر یہ تہمت لگائی تھی اور دوسرا گواہ شہادت دے کہ اس نے اس جگہ (وہی جگہ جس کا پہلے گواہ نے ذکر کیا تھا) اور جمعہ کے دن اس پر یہ تہمت لگانے کا اقرار کیا تھا تو از روئے استحسان ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور مدعیٰ علیہ پر حد قذف واجب نہیں ہو گی، اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے، جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ شہادت قبول کر لی جائے اور مدعیٰ علیہ پر حد نافذ کر دی جائے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہوں کے اس اختلاف سے کہ ایک انشائے قذف کی شہادت دے اور دوسرا اقرارِ قذف کی، قذف کا مختلف ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ انشائے بیع کی شہادت دے اور دوسرا بیع کے اقرار کی تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی

ہے۔ استحسان والی رائے کی وجہ یہ ہے کہ انشاء اور اقرار فی الواقع دو مختلف امور ہیں کیونکہ انشاء کا معنی ہے کوئی ایسا معاملہ وجود میں لانا (To originate.) جو پہلے موجود نہیں جبکہ اقرار ایسے امر کی اطلاع ہے جو پہلے سے موجود ہے' لہٰذا انشاء اور اقرار فی الحقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ چنانچہ مشہود بہ (جس امر کی شہادت دی گئی ہے۔ یعنی تہمت) دو مختلف امور ہو گئے ہیں (یعنی دو مختلف تہمتیں ہیں) اور کسی ایک مشہود بہ پر دو گواہ قائم نہیں لہٰذا شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ میرے ساتھ تمہاری شادی ہونے سے قبل تو نے زنا کاری کی تو اس شخص پر لعان واجب ہوگا نہ کہ حد قذف۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیرے ساتھ شادی کرنے سے قبل تجھ پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت لگائی تھی تو اس پر حد قذف عائد ہوگی نہ کہ لعان۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ قول کہ تو نے زنا کاری کی انشائے قذف ہے چنانچہ وہ زمانہ حال میں اس پر قذف لگا رہا ہے اور حال میں وہ اس کی بیوی ہے اور شوہر کا اپنی بیوی پر تہمت لگانا لعان کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد قذف کا۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تجھ پر زنا کاری کی تہمت لگائی تھی یہ اس کی طرف سے شادی سے پہلے تہمت لگانے کا اعتراف ہے جب کہ وہ ایک اجنبی عورت تھی اور اجنبی عورت پر تہمت لگانے سے حد قذف واجب ہوتی ہے نہ کہ لعان' واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

قذف کے خلاف نالش کا حق کسے ہے جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ نالش کا حق کسے ہے اور کسے نہیں ہے' اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے' ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ' کہ مقذوف دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا؛ یا تو قذف کے وقت وہ زندہ ہوگا یا پھر وفات یافتہ۔ اگر مقذوف زندہ ہو تو سوائے اس کے کسی دوسرے شخص کو نالش کا حق نہیں' خواہ وہ دوسرا شخص مقذوف کا بیٹا یا باپ ہو اور چاہے مقذوف حاضر ہو یا غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہے تو ظاہری اور حقیقی دونوں اعتبار سے وہی مقذوف ہے کیونکہ بٹہ اسی کی عزت کو لگا ہے لہٰذا نالش کا حق بھی اسی کو ہے۔

کیا مقذوف کی نیابت میں کوئی دوسرا شخص نالش کر سکتا ہے یعنی شہادت کے ذریعے قذف کو ثابت کرنے کے لیے اس کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ) کے نزدیک تو نیابت جائز ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے پر بحث کتاب الوکالۃ میں ہو چکی ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اجرائے حد کے لیے وکیل کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے میں جائز ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اجرائے حد کے جائز ہونے کے لیے مقذوف کا حاضر ہونا ہمارے نزدیک شرط ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا حضور مقذوف کے حضور کے قائم مقام ہے بدیں وجہ کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف خالص مقذوف کا حق ہے لہٰذا اس حد کے ضمن میں اثبات دعوے اور اجرائے حد دونوں میں نیابت روا ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ خود مؤکل کی عدم موجودگی میں اجرائے حد میں شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اگر مقذوف خود حاضر ہوتا تو قاذف کی طرف سے لگائی گئی تہمت کی تصدیق کر دیتا (لہٰذا یہ شبہہ پیدا ہو گیا ہے)' اور حدود شبہات کے ہوتے ہوئے جاری نہیں کی جاتیں۔

اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو، لیکن نالش کرنے سے قبل یا اس کے بعد وفات پا جائے، تو ہمارے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حد قذف میں میراث نہیں (Inheritance. یعنی وارثوں کو ورثے میں اس کا حق نہیں ملتا) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہے۔ اس مسئلے پر مناسب مقام پر بحث کی جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا ذکر کہ جب مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور اگر وہ وفات پا چکا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ مقذوف کی اولاد کو، خواہ نرینہ ہو یا مادہ، اس کے پوتے، اس کی پوتی اور اس سے نیچے (یعنی پڑپوتا، پڑپوتی وغیرہ) اور اس کے والد اور اس سے اوپر (یعنی دادا، پڑدادا وغیرہ) ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ قاذف کی قذف کے خلاف عدالت میں نالش کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کا معنی ہے مقذوف کی عزت کو بٹہ لگانا اور وفات یافتہ شخص عزت کو بٹہ لگنے کا محل نہیں ہو سکتا، لہٰذا وہ قذف کے معنی کا مرجع نہیں بلکہ اس کا مرجع اس کی فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد وغیرہ ۔ ۔ ۔ ۔) اور اس کے اصول (یعنی باپ، دادا وغیرہ Ancestors) ہیں اس لیے کہ متوفی پر لگائی گئی قذف سے انہیں لوگوں کی ناموس پر حرف آتا ہے بدیں وجہ کہ ان میں جزئیت اور بعضیت موجود ہے اور کسی انسان پر لگائی گئی قذف اس انسان کے اجزاء (لواحقین) کے لیے بھی قذف ہے لہٰذا من حیث المعنی یہ اجزاء پر قذف ہے، چنانچہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنے کے لیے انہیں نالش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس، اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور بعد ازاں فوت ہو جائے تو اس کے بیٹے یا باپ کو نالش کا حق نہیں بلکہ یہ حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ قذف کی نسبت اس سے کی گئی تھی اور قذف کے وقوع کا محل وہی ہے، ظاہری طور پر بھی اور حقیقی طور پر بھی کہ اس کی عزت کو بٹہ لگا ہے لہٰذا اس قذف سے صرف اسی کو نالش کا حق پہنچتا ہے۔ مقذوف کے ورثہ کی طرف نالش کا حق تو میراث کے طور پر ہی منتقل ہو سکتا ہے اور اس حد میں میراث کی کوئی گنجائش نہیں، جس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چنانچہ اس حق کا ساقط ہونا لازم ٹھہرا۔

اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ بھائیوں اور بہنوں، چچاؤں اور پھپیوں، ماموؤں اور خالاؤں کو نالش کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کی عزت پر حرف نہیں آتا بدیں وجہ کہ ان میں جزئیت اور بعضیت معدوم ہے، لہٰذا قذف کا ان پر کوئی اثر نہیں، نہ ظاہری طور پر اور نہ ہی حقیقی طور پر۔ اسی طرح آزاد کردہ غلام کے مالک کو بھی نالش کی ولایت حاصل نہیں کیونکہ اس کی عزت پر بٹہ نہیں لگا لہٰذا وہ اس قذف سے ظاہری اور حقیقی کسی بھی لحاظ سے متاثر نہیں ہوا۔

اس مسئلے پر کہ آیا بیٹی کی اولاد کو قاذف کے خلاف نالش کرنے کا حق ہے یا نہیں، ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک انہیں نالش کرنے کا حق ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد کا نسب باپ سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ نانا سے لہٰذا نانا پر قذف لگنے سے بیٹی کی اولاد فی الحقیقت مقذوف نہیں ٹھہرتی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد میں بھی نانا کے لیے اولاد کا مفہوم موجود ہے اور ماں کے واسطے سے حقیقی نسبت بھی موجود ہے لہٰذا بیٹی کی اولاد معنوی طور پر مقذوف ہوگی، اس لیے اسے نالش کا حق ہوگا۔

حق نالش میں رشتوں کی ترتیب کا لحاظ روا نہیں

نالش کے حق میں کیا ترتیب کا لحاظ ہوگا یعنی یہ کہ زیادہ قریبی عزیز کو نسبتاً دور کے عزیز پر مقدم رکھا جائے گا؟ ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس ضمن میں قریب اور دور کے سب عزیز برابر ہیں حتیٰ کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا نالش کر سکتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ترتیب کا لحاظ ہوگا چنانچہ سب سے پہلے سب سے قریبی عزیز کو نالش کا حق ہے۔ قریبی عزیز کے ہوتے ہوئے دور کے عزیز کو حق نہیں کہ قذف سے ناموس پر حرف آنے کا دعویٰ دائر کرے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دور کے عزیز کی نسبت قریبی عزیز کی عزت پر زیادہ حرف آتا ہے لہٰذا نالش کے معاملے میں اس کا حق فائق ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نالش کا حق میراث کے طور پر حاصل نہیں ہوتا بایں طور کہ حق تو متوفی مقذوف کا تھا۔ پھر ورثہ کو منتقل ہو گیا بلکہ انہیں یہ حق ابتدائی طور پر (originally) حاصل ہے نہ کہ متوفی سے ان کی طرف منتقل ہوا ہے۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں کہ متوفی شخص وفات پانے کے بعد ناموس پر حرف آنے کا محل نہیں رہا (یعنی متوفی کا تو دنیا سے رشتہ ہی منقطع ہو گیا وہ تہمت سے کیونکر متاثر ہوگا!) لہٰذا اس کے لواحقین کو نالش کا حق میراث میں نہیں ملا۔ چنانچہ (نالش کے لیے) رشتے میں قرب و بعد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نالش کرنے والے کے احصان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ مقذوف (متوفی) کے احصان کا اعتبار ہوگا (یعنی اگر متوفی مقذوف محصن یعنی آزاد، مسلمان اور زنا سے محفوظ تھا تو حد قذف عائد ہو جائے گی خواہ نالش کرنے والا محصن نہ ہی ہو)۔ اگر متوفی مقذوف کا بیٹا یا باپ غلام یا ذمی ہو تو اسے بھی نالش کا حق ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک صاحب نالش کا محصن ہونا شرط ہے، لہٰذا غلام اور کافر کو نالش کا حق نہیں۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متوفی پر تہمت لگنے سے رشتے دار کو نالش کا حق تو اس لیے پہنچتا ہے کہ وہ معنوی طور پر مقذوف ہوا ہے اور اگر خود غلام یا کافر رشتے دار پر تہمت لگائی جاتی (یعنی وہ صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے متقذف ہوتا) تو قاذف پر حد واجب نہ ہوتی لہٰذا موجودہ مسئلے میں جبکہ وہ صرف معنوی اعتبار سے مقذوف ہوا ہے حد بدرجۂ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اصل میں حد کی موجب خود تہمت نہیں ہوتی بلکہ وہ کامل عار ہے جو مقذوف کو لاحق ہوتی ہے اگر مقذوف متوفی محصن ہو تو اس کے بیٹے کو اپنے آپ پر تہمت زناکاری کی وجہ سے کامل عار لاحق ہو جاتی ہے لہٰذا اس (بیٹے) کا محصن ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ محصن ہونے کی شرط تو اس لیے ہوتی ہے کہ عار مکمل طور پر لاحق ہو (عار تو صحیح معنی میں اسی مقذوف کو لاحق ہوگی جو محصن یعنی زنا سے محفوظ ہو اور جو زناکاری سے محفوظ ہی نہیں اسے زناکاری کی تہمت سے کیا عار لاحق ہوگی) اور مقذوف کے بیٹے کو عار مکمل طور پر لاحق ہو جاتی ہے خواہ وہ محصن نہ بھی ہو (بیٹا اگر خود زناکار یعنی غیر محصن ہے اور خود اس پر زناکاری کی تہمت لگائی جائے تو اس کی عزت پر پورے طور پر حرف نہیں آئے گا لیکن اگر اس کے متوفی باپ پر تہمت زنا لگائی جائے جو محصن تھا تو فی الواقع اس کی عزت کو بٹہ لگتا ہے)۔ اگر کسی وارث نے اپنے مقذوف مورث کو قتل کیا ہو جس کی بناء پر وہ میراث سے محروم ہو گیا ہو تو اسے بھی بدلیل مذکورہ نالش کرنے کا حق ہے یعنی اس لیے حق ہے کہ نالش کا حق بطور میراث کے حاصل نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی وفات یافتہ ماں (یعنی اپنی بیوی) پر تہمت لگائے تو بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کے خلاف نالش کرے کیونکہ باپ اگر خود بیٹے پر ہی تہمت لگا دے اور بیٹا زندہ اور محصن ہو تو بھی بیٹا باپ کے خلاف بتقاضائے عزت و احترام نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا تو وفات یافتہ ماں پر تہمت لگنے کی صورت میں تو اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر مالک اپنے غلام کی ماں پر بہتان لگائے اور اس کی ماں آزاد اور وفات یافتہ ہو تو غلام کو اپنے مالک کی طرف سے لگائی ہوئی تہمت کے خلاف نالش کرنے کا حق نہیں کیونکہ وہ مملوک غلام ہے اور وہ کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا (یعنی اسے کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں)، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدود کی صفات

جہاں تک حدود کی صفات کا تعلق ہے تو ہمارا قول یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ زنا، شراب نوشی، نشے اور سرقہ کی حدود میں، حجت کے ساتھ ثابت ہو جانے کے بعد، معافی، صلح اور ابراء (مدعی علیہ کو حقِ واجب سے بری الذمہ کر دینے) کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ حدود خالص حقوق اللہ ہیں اور ان میں سے کسی حد میں بندے کا کوئی حق نہیں لہٰذا بندے کو حق نہیں پہنچتا کہ مذکورہ تین حدود میں سے کسی حد کو ساقط کرے۔

حدود میں تداخل اسی طرح ان حدود میں تداخل (بعض کا بعض میں داخل ہونا) روا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے متعدد بار ارتکاب زنا کیا ہو، یا شراب خوری کی ہو یا نشہ کیا ہو تو اس پر حد صرف ایک بار ہی جاری کی جائے گی کیونکہ حد کے نفاذ کا مقصد تو یہ ہے کہ مجرم کو اعادۂ جرم سے باز کیا جائے اور یہ مقصد حد کو ایک دفعہ نافذ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ (بیک وقت) دوسری یا تیسری بار حد نافذ کرنے سے ممکن ہے کہ یہ مقصد حاصل نہ ہو سکے یعنی ممکن ہے کہ دوسری یا تیسری دفعہ حد کا اجراء بے فائدہ رہے اور عدم افادیت کے امکان کے ساتھ حد جاری کرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی شخص فعل زنا، شراب نوشی، نشے یا چوری (سرقہ) کا مرتکب ہوا اور اسے کردہ جرم کی حد مار دی جائے اس کے بعد وہ پھر فعل زنا، شراب نوشی یا چوری کا مرتکب ہو تو اسے بار دیگر حد ماری جائے گی کیونکہ (اعادۂ جرم سے) یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ نفاذِ حد کا مقصد حاصل نہیں ہو سکا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مختلف لوگوں کی چوریوں کا مرتکب ہوا ہو اور وہ سب اس کے خلاف (بیک وقت) نالش کریں تو اس شخص پر قطع (Amputation) کی حد جاری کر دی جائے گی اور قطع کی یہ ایک حد جملہ چوریوں کے لیے کافی ہو گی (یعنی ہر چوری پر الگ الگ قطع کی حد نافذ نہیں کی جائے گی)۔ مال مسروق کے تاوان کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب السرقہ میں کریں گے۔

حد قذف اگر حجت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس میں بھی معافی، صلح اور ابراء جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مقذوف عدالت میں جانے سے پہلے قاذف کو معاف کر دے یا مال لے کر اس سے صلح کر لے تو یہ باطل اقدام ہے، بدلِ صلح واپس کرنا ہوگا اور مقذوف کو حق ہے کہ بعد ازاں حد قذف کا مطالبہ کرے۔ امام شافعی

رحمہ اللہ کے نزدیک معاف کرنا اور مال لے کر صلح کرنا سب جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو قول مروی ہیں جن میں سے ایک قول وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف کے ضمن میں تداخل روا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص متعدد لوگوں پر ایک ہی قسم کے الفاظ سے تہمت زناکاری لگائے یا ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ مختلف الفاظ میں زناکاری کی تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک حد عائد ہوگی، خواہ وہ لوگ سب حاضر ہوں (یعنی سب حاضر ہو کر نالش کریں) یا ان میں سے صرف ایک مقذوف حاضر ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ ہر شخص پر الگ الگ اور مختلف الفاظ میں تہمتِ زنا لگائے تو اس پر ہر مقذوف پر لگائی گئی تہمت کی پاداش میں الگ الگ حد جاری کی جائے گی (یعنی جتنے لوگوں پر تہمت لگائی اتنی ہی بار حد نافذ ہوگی)۔ اگر قاذف کو ۷۹ کوڑے لگائے جا چکے ہوں اور اسی اثناء میں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگا دے تو ہمارے مسلک میں صرف آخری ایک کوڑا لگایا جائے گا (یعنی اسّی کوڑوں کی تعداد پوری کر دی جائے گی اور یہ سزا دونوں تہمتوں کے لیے کافی ہوگی) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخری کوڑا لگا کر پہلی تہمت کی حد پوری کی جائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری تہمت کی پاداش میں پھر اسّی کوڑے لگائے جائیں گے۔ اگر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے اور اس کی پاداش میں اس پر حد قذف جاری کر دی جائے، بعد ازاں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگائے تو بلا اختلاف اسے اس دوسری تہمت کی پاداش میں پھر حد ماری جائے گی۔

حد قذف میں میراث نہیں ہے

اسی طرح ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک حد قذف میں میراث روا نہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں وراثت۔ INHERITANCE چلے گی۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے حد قذف وفات یافتہ مقذوف کے وَرَثہ میں وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصص کے مطابق تقسیم ہوگی اور ایک دوسرے قول کی رو سے زوجین (میاں اور بیوی) کو چھوڑ کر باقی ورثہ میں تقسیم ہوگی۔ اس فرعی مسئلے کا اختلاف ائمہ احناف اور امام شافعیؒ کے مابین ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ اصولی اختلاف یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف خالص حق الٰہی ہے یا حد قذف میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا حق غالب ہے اور اس میں بندے کا حق مغلوب ہے جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف بندے کا حق ہے یا اس میں بندے کا حق غالب ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس حد کو واجب کرنے کا سبب قذف ہے اور قذف مقذوف کی ناموس پر بالواسطہ حملہ offence ہے اور مقذوف کی ناموس اس کا حق ہے بایں دلیل کہ اس کی جان کا بدل اس کا حق ہے اور جان کا بدل ہے قتل عمد کی صورت میں قصاص (جان کے بدلے جان) اور قتل سہو کی صورت میں دیت (تاوان compensation)۔ لہٰذا بدل اس کا حق ہے اور انسان کے کسی حق کے اتلاف کی پاداش واجب اس کا حق ہے، جیسے کہ قصاص ہے۔

حد قذف کے بندے کا حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے نالش شرط ہے اور جملہ حقوق اللہ تعالیٰ میں سے کسی حق کے نفاذ کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی۔ حد قذف کے حق اور دیگر حقوق العباد میں صرف یہ فرق ہے کہ قذف کا اجراء مقذوف کے سپرد نہیں کیا گیا۔ اجراء کو مقذوف کے سپرد نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ مقذوف کے سپرد کر دیا جاتا تو مقذوف پر الزام لگنے کا امکان تھا، وہ اس طرح کہ شریعت نے درّہ زنی کی جتنی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں حد قذف درہ زنی خفیف ترین ہے، اگر اجرائے حد کو مقذوف کے حوالے کر دیا جاتا تو ممکن ہے کہ وہ قذف کے باعث مغلوب الغضب ہو کر درہ زنی میں سختی سے کام لیتا۔ چنانچہ اس حد کے اجراء کا معاملہ امام (حکومت) کے سپرد کر دیا گیا ہے، الزام دور کرنے کی غرض سے نہ کہ

اس لیے کہ حد قذف اللہ تعالیٰ عزّ شانہ کا حق ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ جملہ حدود بلاشک وشبہہ خالص حقوق اللہ تبارک وتعالیٰ ہیں کیونکہ یہ عوام الناس کے مفاد کے پیش نظر واجب کی گئی ہیں اور وہ مفاد ہے فساد کو دور کرنا جس کے برے اثرات ان پر مترتب ہوتے ہیں اور عامۃ الناس کے لیے حفظ وامان کو حاصل کرنا چنانچہ حد زنا اس لیے واجب ہوئی کہ لوگوں کی عصمت وناموس کو برباد ہونے سے بچایا جائے، حد سرقہ وراہزنی کی غرضِ وجوب یہ ہے کہ ارتکاب جرم کا قصد کرنے والوں سے لوگوں کے اموال اور جانوں کو محفوظ کیا جائے اور حد شراب نوشی کو واجب کرنے سے اصل مقصود یہ ہے کہ لوگوں کی جانوں، ان کے اموال اور ان کی عزتوں کی، نشے کی وجہ سے عقلوں کو زائل اور محجوب ہونے سے بچاکر، حفاظت کی جائے۔ ہر جرم سے پیدا ہونے والے فساد کا اثر عوام پر پڑتا ہے اور اس جرم کی پاداش کا فائدہ بھی انجام کار عوام الناس ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ واجب الحد جرم کی سزا بالتاکید خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، جس کی غرض منفعتِ (حفاظت) اور دفع (فساد) ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مبادا بندے کے ساقط کرنے سے یہ سزا ساقط ہو جائے۔ ان حقوق کی اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ نسبت کا یہی مفہوم ہے (یعنی حدود کو حقوق اللہ اس لیے قرار دیا گیا ہے تاکہ متعلقہ لوگ انہیں کسی طور ساقط نہ کرسکیں کیونکہ حقوق العباد ہونے کی صورت میں تو لوگوں کو اس بات کا اختیار ہوتا کہ چاہیں تو سزا کا مطالبہ کریں یا پھر معاف کر کے یا معاوضہ لے کر سزا ساقط کردیں حدود کو ساقط ہونے سے بچانے کی وجہ یہ ہے کہ واجب الحد جرم سے صرف محل جرم ہی متاثر نہیں ہوتا بلکہ انجام کار یہ عوام الناس پر بھی اثرانداز ہوتا ہے، اسی طرح اس جرم کی سزا کا فائدہ بھی صرف متعلقہ لوگوں کو نہیں پہنچتا بلکہ آخر کار تمام لوگ اس سے مستفید ہوتے ہیں) اور یہ مفہوم حد قذف میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس حد کے نفاذ کے ذریعے عوام الناس کے لیے حفظ وامان اور دفع شر کے مقاصد حاصل کیے جاتے ہیں لہٰذا دیگر جملہ حدود کے مانند حد قذف بھی خالص حق الٰہی ہے۔

فرق صرف اس قدر ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے شریعت نے مقذوف کی طرف سے نالش (Action) کو شرط قرار دیا ہے لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ حد خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ حد سرقہ بھی تو خالص اللہ عزشانہ کا حق ہے مگر اسکے اجرا کیلئے بھی نالش شرط ہے۔ حد قذف کے اجراء کے لیے، باوصف اس کے کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہے، نالش کی شرط اسلئے لگائی گئی ہے کہ مقذوف کی عزت کو جو بٹہ لگا ہے وہ نالش کے ذریعے اسے دور کرنے کے لیے ہی قاذف پر حد لاگو کرنیکا مطالبہ کرتا ہے چنانچہ اس سے وہ غرض پوری ہو جاتی ہے جس کے لیے یہ حد مشروع ہوئی ہے۔ اس ضمن میں حد قذف کی مثال حد سرقہ کی سی ہے۔ حد قذف کے خالص حق الٰہی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد تو مماثلت کے طریقے سے واجب ہوتے ہیں، خواہ یہ مماثلت صوری اور معنوی (یعنی بندے کے کسی حق کے اتلاف پر حق تلف کرنے والے شخص کو جو سزا ملتی ہے وہ تلف شدہ حق کے مماثل ہوتی ہے، مثلاً مال تلف کیا گیا تو ویسا ہی مال مجرم سے وصول کیا جائے گا، جان تلف کی تو اس کے بدلے میں جان لی جائے گی یہ تو ہوئی صوری اور معنوی مماثلت جان کے بدلے میں دیت معنوی مماثلت ہے) دونوں اعتبار سے ہو یا پھر صوری تو نہ ہو بلکہ صرف معنوی ہو۔ بندے کے حق اور سزا میں مماثلت، کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے حق کے اتلاف پر سزا محل (جس شخص کا حق تلف ہوا ہے) کی نسبت سے جبر اداجب ہوتی ہے اور جبر کا حصول بدوں مماثلت کے ممکن نہیں جب کہ قذف کی حد اور قذف کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ تو صوری اور نہ ہی معنوی لحاظ سے، لہٰذا حد قذف بندے کا حق نہیں۔ جہاں تک اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے حقوق کا تعلق ہے تو ان کے ضمن میں مماثلت کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا کیونکہ یہ حقوق فعل کی پاداش کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔ جملہ حدود اس کی مثال ہیں۔

حد قذف کے حق الٰہی ہونے کی ہماری (احناف کی) ایک اور دلیل ہے اور وہ ہے اجماع جس کی دو صورتیں ہیں پہلا ایک صورت یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کی ولایت بالاجماع امام (حکمران) کو حاصل ہے۔ اگر یہ حد مقذوف کا حق ہوتی تو لازماً اس کے اجراء

کی ولایت بھی مقذوف کو ہی حاصل ہوتی، جیساکہ قصاص کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اجماع کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر قاذف غلام ہو تو سزا (بالاجماع) نصف (یعنی اسّی کوڑوں کے بجائے چالیس کوڑے) ہو جاتی ہے اور غلام ہونے کی صورت میں نصف صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہی ہو سکتا ہے نہ کہ بندے کا حق کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حقوق فعل (یعنی جرم) کی پاداش کے طور پر واقع ہوتے ہیں اور پاداش جرم offence کی زیادتی سے زیادہ اور جرم کے کمتر ہونے سے کم ہو جاتی ہے اور خود جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے سے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کے حال کے ناقص ہونے سے ناقص ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس، بندے کا حق محلِ جرم کی نسبت سے واجب ہوتا ہے۔ مجرم کے حال کے مختلف ہونے سے اس میں فرق واقع نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حدقذف خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا یہ کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے تو اس کے پیشِ نظر ہمارا موقف یہ ہے کہ حدقذف کو معاف کرنا صحیح نہیں کیونکہ معاف تو وہ کر سکتا ہے جس کا حق ہے۔ اسی طرح صلح کرنا اور معاوضہ لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے حق کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس میں میراث بھی روا نہیں کیونکہ میراث تو مورث کی چھوڑی ہوئی املاک یا حق میں روا ہوتی ہے، جیساکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے، مَنْ تَرَكَ مَالًا أَوْ حَقًّا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ، یعنی "جس کسی نے اپنے پیچھے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔ حدقذف کے ضمن میں اس قسم کی کوئی چیز (یعنی نہ تو مورث کا مال اور نہ ہی حق) موجود نہیں لہٰذا اس میں وراثت نہیں چلے گی۔ حدقذف میں تداخل روا ہے بدلیل مذکورِ سابقہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حدود کی مقدارِ واجب

جہاں تک حدود (مقررہ سزاؤں) کی مقدار واجب کا تعلق ہے، حدزنا میں اس کی مقدار واجب غیرمحصن زناکار کے لیے سو کوڑے ہیں، اگر وہ آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو تو پھر پچاس کوڑے، بموجب اس ارشاد باری تعالیٰ کے: فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔
یعنی "سو جب وہ (لونڈیاں) حصارِ نکاح میں داخل ہونے کے بعد بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان کے لیے آدھی سزا ہے بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے"۔ سزا کے نصف ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سزا جرم کی مناسبت سے دی جاتی ہے اور جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے کی صورت میں کامل اور اس کے ناقص ہونے کی صورت میں ناقص ہوتا ہے۔ غلام کا حال آزاد کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے کیونکہ آزاد شخص آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوتا ہے جب کہ غلام کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی لہٰذا غلام کا جرم آزاد کے جرم کی بہ نسبت کمتر ہوتا ہے اور جرم اگر کمتر ہو تو اس سے سزا بھی کمتر عائد ہوگی بنابریں کہ یہ بات معقولات میں سے ہے کہ حکم بقدر علت (سبب، cause) ثابت ہوتا ہے۔ حدزنا کے علاوہ دوسری حدود میں نصف کی حد تک کمی کا حکم اللہ جلّ شانہ کے اس ارشاد کی بنیاد پر تشریع کیا گیا ہے کہ، فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، یعنی ان سوان پر آدھی سزا عائد ہوگی بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے، چنانچہ شراب نوشی، نشہ اور قذف کی حدود میں آزاد مجرم کے لیے اسّی اور غلام کے لیے چالیس کوڑوں کی سزا ہے، بدلیل مذکورہ بالا۔ البتہ حدسرقہ میں غلام اور

آزاد دونوں کے لیے سزا کی مقدار واجب ایک ہی ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو (اس حکم میں آزاد اور غلام کی کوئی تخصیص نہیں) ہر حد کی مقدار واجب مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اجرائے حدود کے جائز ہونے کی شرائط

جہاں تک حدود کے اجراء execution کے جائز lawful ہونے کی شرائط کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں جب کہ بعض کسی ایک حد کے لیے مختص ہیں۔ تمام حدود سے متعلق شرطوں میں سے ایک شرط امامت ہے یعنی حد کا اجراء امام (حکمران) کرے یا پھر جسے امام نے اس امر کا اختیار دیا ہو۔ امامت کی شرط ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے مسلک میں مالک اپنے غلام پر حد نافذ کر سکتا ہے جب حد کا اثبات ہو جائے یعنی اس کا غلام خود اقبال جرم کر لے، یا مالک اپنی آنکھوں سے دیکھ لے بایں طور کہ وہ اپنے غلام کو کسی اجنبی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوتے ہوئے دیکھ لے یا یہ کہ اس کے روبرو گواہوں کی شہادت سے حد ثابت ہو جائے اور مالک منصب قضاء کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ اسی طرح عورت کا اپنے مملوک پر اور مکاتب کا اپنی کمائی کے غلام پر حد نافذ کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس بارے میں بھی امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ امام شافعیؒ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہوئی اس حدیث نبوی سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرو اور یہ نص ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم میں سے کسی کی کوئی لونڈی مرتکب زنا ہو تو اسے چاہیئے کہ اس لونڈی کو درہ زنی کی سزا دے، اگر پھر ارتکاب کرے تو پھر اسے کوڑے مارے اگر پھر اعادۂ جرم کرے تو اسے کوڑے مارے اور اس کے بعد بھی مرتکب زنا ہو تو اسے فروخت کر دے خواہ ایک ضفیر (بالوں کی لٹ) یعنی رسی کے بدلے میں ہی کیوں نہ کرے۔ یہ حدیث بھی اس مسئلے کے ضمن میں نص ہے۔ مزید برآں ایک دلیل یہ ہے کہ سلطان (حکمران) کو اجرائے حد کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اسے رعایا پر تسلط حاصل ہے اور مالک کا اپنے مملوک پر تسلط بہ نسبت اس تسلط کے جو سلطان کو اپنی رعایا پر حاصل ہے فائق ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو اپنے مملوک پر قرض کے اقرار کا حق حاصل ہے نیز اسے اپنے غلام پر جملہ تصرفات کا حق ہے جبکہ امام کو اس قسم کا کوئی حق نہیں۔ جب سلطان کے لیے اجرائے حدود کا جواز ثابت ہے تو مالک کے لیے یہ جواز بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔

اسی لیے مالک کو غلام پر تعزیر نافذ کرنے کا اختیار ہے ایسے ہی حد نافذ کرنے کا بھی اسے اختیار ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حدود کو نافذ کرنے کی امام کو جو ولایت (اختیار) حاصل ہے وہ تخصیص Specification کے طریقے سے ثابت ہے اور امام کی ولایت سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان میں غلام کے مالک کو امام کے ساتھ برابری حاصل نہیں ہے۔ اجرائے حد کے لیے مالک کی ولایت ثابت نہیں ہوتی جس کی دلیل نابالغ لڑکوں اور نابالغ لڑکیوں کا نکاح کرنے کی ولایت ہے کہ یہ قریب ترین رشتے دار کے لیے تو ثابت ہے لیکن اس شخص کے لیے ثابت نہیں جو اس ولایت کے مقصد (یعنی نکاح کرنے) میں اس قریب ترین رشتے دار کے مساوی نہیں ہے اور وہ ہے بہت دور کا رشتے دار۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امام کے لیے اجرائے حد کی ولایت

لوگوں کے مفاد کے پیش نظر ثابت ہے اور وہ مفاد ہے جانوں، اموال اور عزتوں کی حفاظت کیونکہ (امام کے نائبین یعنی) قاضی (مجرموں یا ان کے لواحقین کی طرف سے) تعرض کے خوف سے حد نافذ کرنے سے قاصر نہیں رہیں گے۔ اس معنی میں مالک امام کے مساوی نہیں ہے کیونکہ یہ معنی امامت پر موقوف ہے اس لیے کہ امام اپنی شان و شوکت، طاقت کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ رعایا طوعاً و کرہاً اس کی مطیع ہوتی ہے، (اور اس کے نائبین یعنی قاضی) حدود نافذ کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس سلسلے میں وہ مجرموں یا ان کے حمایتیوں کے ردعمل سے خائف نہیں ہوتا کیونکہ امام اور ان (مجرموں اور ان کے حمایتیوں) کے مابین کوئی دشمنی اور مخالفت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر عنایت، جانبداری اور اجرائے حد میں تساہل برتنے کا الزام لگ سکتا ہے، چنانچہ وہ صحیح معنی میں حد نافذ کر سکتا ہے لہٰذا جس غرض کے لیے امام کی ولایت مشروع ہوئی ہے وہ یقینی طور پر پوری ہو جائے گی جہاں تک مالک کا تعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلام کی مزاحمت کی وجہ سے وہ حد نافذ کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ غلام بھی اسی کی مثل ایک انسان ہے، لہٰذا وہ مخالفت و مزاحمت کر کے مالک کو حد نافذ کرنے سے باز رکھ سکتا ہے خاص طور پر جب اسے حد کے نفاذ میں اپنی ہلاکت کا خوف ہو، اندریں صورت مالک حد نافذ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح مالک کو بھی شریر غلام کی طرف سے یہ خوف لاحق ہو سکتا ہے کہ غلام کہیں اسے مار ہی نہ ڈالے یا اس کے اموال کو نقصان نہ پہنچائے، یعنی اگر مالک اپنے غلام پر نفاذ حد کا ارادہ کرے تو مبادا وہ غلام اس کے اموال میں خرد برد کر لے یا اس کی جان کے درپے ہو جائے یا کہیں بھاگ نکلے، لہٰذا مالک نفاذ حد سے باز رہے گا۔ اور اگر وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو تب بھی ممکن ہے کہ حد نافذ کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نافذ نہ کرے کیونکہ حد کے نافذ کرنے سے غلام پر زنا کاری یا چوری وغیرہ کا جو داغ لگے گا اس سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی نیز یہ کہ دُرّہ زنی سے غلام کے ہلاک ہونے کا اندیشہ بھی اسے لاحق ہو سکتا ہے جب کہ مال کی محبت انسان کی سرشت میں رکھ دی گئی ہے۔ اور نفاذ حد پر قادر ہونے کی صورت میں اگر وہ حد کو اپنے غلام پر نافذ کرے بھی تو ممکن ہے کہ صحیح معنی میں حد کو نافذ کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صحیح معنی میں نافذ نہ کرے بلکہ صرف دکھاوے کو ہی نافذ کرے، جس سے زجر (ممانعت، Deterrant) کا مقصد حاصل نہ ہو گا۔ مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفاذ حد سے جو مقصود ہے اس کے حاصل کرنے میں مالک امام کے مساوی نہیں لہٰذا وہ نفاذ حد کی ولایت میں، امام کا شریک اور مد مقابل نہیں ہو سکتا۔ البتہ تعزیر کا معاملہ اس سے دو لحاظ سے مختلف ہے۔ ایک تو اس طرح کہ تعزیر تو اصلاح اور سرزنش ہے اور مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ کبھی تو تعزیر سزائے قید ہوتی ہے اور کبھی بلند آواز سے بولنا اور تیوری چڑھانا ہی تعزیر ہوتی ہے، اور بسا اوقات تعزیر میں دُرّہ زنی کی بھی سزا دی جاتی ہے۔ بہر حال، تعزیر جرم اور مجرم کے حال کی مناسبت سے دی جاتی ہے، جس کی وضاحت ہم مناسب مقام پر کریں گے۔ تعزیر کے ضمن میں غلام کا مالک امام کے مساوی ہے کیونکہ تعزیر اصلاح و تادیب کے باب سے ہے اور مالک اپنے غلام کی اصلاح و تادیب کرنے پر قادر ہوتا ہے اور غلام بھی ایسی صورت میں مالک کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے اور کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتا۔ اس قدر اذیت دینے سے مالک بھی عاجز نہیں ہوتا کیونکہ اس قدر ایذا رسانی غلام کی قیمت میں کمی یا اس میں کسی عیب کا باعث نہیں بنتی، جب کہ حد کے نفاذ سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ غلام پر جرم کا عیب لگ جاتا ہے۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تعزیر کا اختیار مالک کو دینے کی ضرورت ہے جب کہ حد کے ضمن میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں، کیونکہ

تعزیر کے اسباب بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں اور مالک کو ہر روز اور ہر گھڑی غلام پر تعزیر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔اس لیے اگر ہر وقت اور ہر گھڑی تعزیر کے لیے امام کی طرف (امام کے نائبین کے ذریعے) رجوع کیا جائے تو اس سے امام کے نائبین (صوبوں کے والی اور قضاۃ وغیرہ) کے کام میں بہت حرج واقع ہو گا۔ چنانچہ نفاذ تعزیر کا معاملہ اصل میں تو امام کے نائبین کے سپرد کیا گیا ہے اور مالک اس معاملے میں امام کی طرف سے دلالۃً Impliedly ماذون (جسے اجازت دے دی گئی ہو) ہے چنانچہ وہ اس ضمن میں امام کا نائب ہے۔البتہ حد کا ہر مقدمہ case امام (یعنی امام کے نائبین) کے پاس لے جانے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ موجب حد اسباب وافر نہ ہونے کی وجہ سے حد کی نوبت بکثرت نہیں آتی۔جہاں تک محولہ بالا دو حدیثوں کا تعلق ہے تو ممکن ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے مخاطب ایسے معلوم و معروف لوگ ہوں جن کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے پتا چلا ہو کہ وہ امیر یا سلطان کی طرح ہی بغیر کسی کوتاہی کے حدود نافذ کرتے ہیں اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب ائمہ (حکمرانوں) سے ہو کہ وہ اپنے غلاموں پر حدود کو نافذ کیا کریں اور خاص طور پر ائمہ سے خطاب کرنے کا مقصد انہیں حدود نافذ کرنے کی ترغیب دینا ہے کیونکہ عام طور پر ائمہ اور سلاطین بذات خود نفاذ حد کا فریضہ سرانجام نہیں دیتے بلکہ یہ ذمے داری حکام اور محتسبوں کے سپرد کر دیتے ہیں اور بسا اوقات ان سے اس ضمن میں کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے۔حدیث کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مالک مذہبی فریضہ جان کر اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے معاملے کو امام کے پاس لے جائیں۔مالکوں کا خاص طور پر ذکر کرنے کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں نفاذ حد کی ترغیب دلائی جائے کیونکہ غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے سلسلے میں مالکوں کی طرف سے جانبداری اور کوتاہی سرزد ہونے کا امکان ہے۔یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد سے تعزیر مراد ہو کیونکہ تعزیر میں بھی حد کا مفہوم یعنی زجر (باز رکھنا ؛ Deterrant) پائی جاتی ہے۔ان احتمالات کی موجودگی میں مذکورہ دو حدیثوں سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حدود کے لئے نائبین کا تقرر

امام کو اختیار حاصل ہے کہ حدود نافذ کرنے کے لیے اپنے نائبین مقرر کرے کیونکہ وہ تمام مقدمات حدود میں بنفس نفیس نفاذ حدود پر قادر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ موجب حد اسباب (یعنی واجب الحد جرائم) تو اسلامی مملکت کے کونے کونے میں پائے جانے کا امکان ہے اور امام کے لیے ممکن نہیں کہ حد نافذ کرنے کے لیے دور دراز کے سب مقامات تک پہنچے۔مجرموں کو امام کے پاس لانے میں بھی بہت زیادہ حرج ہے۔اگر امام کو اپنے نائبین مقرر کرنے کی اجازت نہ دی جائے تو حدود معطل ہو جائیں گی اور یہ جائز نہیں ہے، اسی لیے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام احکام نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے کا فریضہ اپنے نائبین کے سپرد فرما دیا کرتے تھے۔

نائبین مقرر کرنے کے دو طریقے ہیں: تنصیص اور تولیہ۔تنصیص سے مراد یہ ہے کہ نائب کو واضح اور خاص طور پر حدود کے نفاذ کے لیے مقرر کیا جائے۔ایسے نائب کی طرف سے حدود کا نفاذ بلاشک و شبہ جائز ہے۔تولیہ (ولایت دینا۔اختیار تفویض کرنا) کی دو قسمیں ہیں: تولیۂ عامہ اور تولیۂ خاصہ۔تولیہ عامہ یہ ہے کہ امام کسی شخص کو عام ولایت پر مامور کرے مثلاً کسی ریاست یا صوبے کا اسے امیر مقرر کر دے۔ایسے شخص کو حدود نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے چاہے صراحت کے ساتھ اسے یہ

اختیار نہ بھی دیا گیا ہو کیونکہ جب اسے اس صوبے یا ریاست کا امیر بنا دیا تو گویا اسے مسلمانوں کے مفادات کی دیکھ بھال کی ذمے داری سونپ دی اور نفاذ حدود مسلمانوں کے عظیم مفادات میں سے ہے للذا اسے حدود نافذ کرنے کا بھی اختیار ہے۔

تولیہ خاصہ سے مراد یہ ہے کہ امام کسی آدمی کو کسی خاص ولایت پر مامور کرے مثلاً وصولی خراج کی ولایت وغیرہ۔ ایسی ولایت رکھنے والا آدمی حدود نافذ کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کی ولایت میں نفاذ حدود کا اختیار شامل نہیں ہے۔

اگر کسی شخص کو بڑے لشکر کا امیر (سپہ سالار اعظم) مقرر کیا گیا ہو اور وہ شخص کسی علاقے یا شہر کا امیر بھی ہو پھر اپنے اس لشکر کے ساتھ وہ دشمن سے برسرپیکار ہو تو اس شخص کو اپنے لشکریوں پر حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیونکہ اسے اپنے علاقے میں حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل تھا للذا جب وہ اپنے علاقے کے تمام یا بعض لوگوں کے ساتھ علاقے سے باہر نکل آیا تو اسے ان پر وہ اختیارات بدستور حاصل رہیں گے جو علاقے سے نکلنے سے قبل حاصل تھے۔ جس شخص کو امیر علاقہ جنگ کرکے علاقے سے باہر نکال دے اس شخص کو ان لشکریوں پر حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل نہیں، نہ تو علاقے سے نکلنے سے قبل اور نہ ہی نکلنے کے بعد کیونکہ اسے حدود نافذ کرنے کا اختیار سونپا ہی نہیں گیا تھا للذا وہ حدود کو نافذ کرنے کا مجاز نہیں ہے (یعنی اگر کوئی شخص کسی طرح سے ایک صوبے یا علاقے پر غاصبانہ قبضہ کرلے اور بعد میں امام کی طرف سے اس صوبے کے لیے مقر[illegible] جنگ میں غاصب کو شکست دے کر بھگا دے تو اس غاصب شخص کو نفاذ حدود کا اختیار حاصل نہیں نہ وہاں سے بھاگنے سے قبل اور نہ ہی بعد میں کیونکہ وہ امام کا نائب نہ تھا اور حدود کے نفاذ کا اختیار صرف اسے ہوتا ہے جسے امام یہ اختیار تفویض کرے)۔ امام عادل کو حق ہے کہ وہ میدان جنگ میں اپنے لشکر پر حدود قائم کرے اور اپنے فیصلے نافذ کرے بالکل اسی طرح جیسے اپنی مملکت میں اسے یہ حق حاصل تھا کیونکہ امام کی ولایت پوری اسلامی مملکت میں ثابت ہے۔ اسی طرح اگر امام کسی شخص کو قاضی مقرر کرے تو وہ قاضی لشکر میں بھی فیصلے جاری کرنے کا مجاز ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذِ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو کسی ایک حد کے لیے مخصوص ہیں، وہ یہ ہیں:۔

سنگساری کی ابتدا گواہ کریں اگر سنگساری (رجم) کی حد گواہیوں سے ثابت ہوئی ہو تو سزائے سنگساری کے نفاذ کے لیے شرط ہے کہ پتھر مارنے میں پہل گواہ کریں۔ اگر گواہ پہل کرنے سے انکار کریں یا سنگساری سے قبل سبھی گواہ یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہو جائے یا فوت ہو جائے تو مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یعنی مجرم) پر سزائے سنگساری نافذ نہیں کی جائے گی۔ یہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کا مسلک ہے اور یہ از روئے استحسان ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دو قول مروی ہیں۔ ایک قول تو طرفین کے مسلک کے موافق ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق سنگساری میں گواہوں کا پہل کرنا شرط نہیں ہے اور مشہود علیہ پر سنگساری کی سزا (گواہوں کی عدم موجودگی میں بھی) نافذ کر دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہ قول از روئے قیاس ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے ماسوا دیگر امور میں گواہ اور دوسرے تمام لوگ یکساں ہیں۔ پھر جب لوگوں میں سے کسی ایک کی طرف سے سنگساری میں پہل کرنا شرط نہیں ہے تو گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط کیوں ہو؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ سزائے زنا کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک سنگساری ہے،

سزائے سنگساری کو زنا کی دوسری سزا یعنی درّہ زنی پر قیاس کیا جائے گا۔ درہ زنی کی سزا نافذ کرنے کے لیے گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط نہیں ہے' لہٰذا سزائے سنگساری کے نفاذ کے لیے بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

ہماری (احناف کی) دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ "سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے، پھر امام اور پھر لوگ۔" لفظ پھر (عربی میں ثُمّ) ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔ آپؓ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایک اجتماع کے سامنے فرمائی تھی اور اس بات سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کو شرط ماننے میں حد ساقط کرنے کے لیے احتیاط ہے کیونکہ اگر گواہ سنگساری میں پہل کریں تو ممکن ہے کہ اس سزا کی ہیبت ناکی اور ہولناکی انہیں گواہی سے انحراف پر آمادہ کر دے اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے۔ سزائے درّہ زنی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کی شرط ہمیں منقول (یعنی حضرت علیؓ کا قول' بخلاف معقول) سے از روئے استحسان معلوم ہوئی ہے، لہٰذا اس بناء پر حد ساقط ہو جائے گی۔ منقول خاص طور پر سزائے سنگساری کے متعلق وارد ہوا ہے (یعنی حضرت علیؓ سے جو قول منقول ہے وہ صرف سنگساری کے بارے میں ہے) چنانچہ درہ زنی کا معاملہ بدستور قیاس کے اصول پر مبنی رہے گا۔ علاوہ ازیں' درہ زنی ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں اس لیے سزائے درہ زنی کے نفاذ کی ذمے داری ائمہ (حکمرانوں) کے سپرد کی گئی ہے۔ سزائے سنگساری کا معاملہ جدا ہے (یعنی سنگساری میں کسی مہارت کی ضرورت نہیں بلکہ ہر شخص پتھر مارنے کا کام سر انجام دے سکتا ہے') واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حد کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل ہونا شرط ہے

کسی بھی حد کے نفاذ Execution کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل (یعنی جن کی گواہی قابل قبول ہو) ہونا شرط ہے۔ اگر فسق' ارتداد' جنون' اندھے پن' گونگے ہونے یا حد قذف کے سزایاب ہونے سے گواہی کی اہلیت جاتی رہے یعنی تمام گواہ یا کوئی ایک گواہ فاسق یا مرتد یا دیوانہ یا اندھا یا گونگا ہو جائے یا اس پر حد قذف نافذ ہو جائے تو مشہود علیہ پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاذ حد کے وقت گواہ کے مجروح (مردود الشہادت) ہونے کے اسباب کا پیش آنا ایسے ہی ہے جیسے فیصلے کے وقت پیش آنا۔ فیصلے کے وقت اگر یہ اسباب سامنے آجائیں تو گواہی باطل ہو جاتی ہے۔ حدود کے ضمن میں نفاذ کے وقت ایسے اسباب پیش آنے کا بھی یہی حکم ہے جو فیصلے کے وقت پیش آنے کا ہے۔

نفاذ حدود کے وقت گواہوں کا غیر حاضر یا وفات یافتہ ہونا

جہاں تک نفاذ حدود کے وقت گواہوں کے غیر حاضر یا وفات یافتہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ دو امور ماسوا سزائے سنگساری کے اور کسی حد کے نفاذ میں حائل نہیں ہوتے۔ اگر سبھی گواہ یا کوئی ایک مر جائے یا غیر حاضر ہو تو پھر بھی مشہود علیہ پر حد نافذ کی جائے گی سوائے حدِ سنگساری کے کیونکہ موت اور غیر حاضری جرح (شہادت کا ناقابل قبول ہونا) کے اسباب میں سے نہیں ہیں' اس لیے کہ موت یا غیر حاضری سے شہادت کی اہلیت باطل نہیں ہو جاتی بلکہ مکمل اور ثابت ہو جاتی ہے اور اس طور سے عدالت تکمیل پذیر ہو جاتی ہے کہ اس میں جرح کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ سزائے سنگساری کے نفاذ کو یہ دو امور اس لیے مانع نہیں کہ ان سے شہادت مجروح ہو گئی بلکہ اس لیے کہ سزائے سنگساری کے نفاذ کے جائز ہونے کے لیے

گواہوں کا پتھر مارنے میں پہل کرنا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پوری نہیں ہوئی۔ اگر گواہ دست بریدہ ہوں یا نہیں ایسا مرض لاحق ہو کہ پتھر مارنے سے معذور ہوں تو ایسی صورت کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سب سے پہلے امام (حاکم) پتھر مارے گا اور پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ امام محمدؒ نے دست بریدگی اور مرض کو پتھر مارنے میں پہل کرنے کے لیے عذر کے طور پر قبول کیا ہے مگر موت کو عذر تسلیم نہیں کیا۔ اگر حد زنا اقبال جرم سے ثابت ہوئی ہو تب پتھر مارنے میں پہل امام کرے گا پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

درّہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو

از الجملہ یہ شرط ہے کہ سزائے درہ زنی کے نفاذ سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سزا ممانعت (Deterrant) کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لیے نہیں۔ چنانچہ سخت گرمی یا شدید سردی کے موسم میں درہ زنی کی سزا نافذ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے میں سزا نافذ کرنے سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مریض پر بھی حد درہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے کیونکہ اگر مریض کو درّے مارے جائیں تو اس میں مرض کی تکلیف اور درہ زنی کا درد دونوں اکٹھے ہو جائیں گے جس سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ نفاس (parturition) کی حالت میں عورت پر سزائے درّہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ نفاس سے فارغ ہو جائے کیونکہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ بحالت حیض menstruation حد نافذ کر دی جائے گی کیونکہ حیض کوئی بیماری نہیں ہے۔ حاملہ (pregnent) عورت پر اس وقت تک حد نافذ نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ بچے کو جنم دے کر نفاس سے پاک نہ ہو جائے کیونکہ حاملہ عورت پر سزا نافذ کرنے سے ماں اور بچے دونوں کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے۔ سزائے سنگساری ہر حالت میں نافذ کر دی جائے گی ماسوا حالتِ حمل (pregnancy) کے۔ اس لیے کہ مذکورہ حالتوں میں نفاذ حد سے احتراز تو اس لیے ہے کہ ہلاکت واقع نہ ہو جبکہ سزائے سنگساری تو ہے ہی مہلک سزا للذا اس میں ہلاکت سے احتراز چہ معنی دارد؟ حاملہ عورت پر سزائے سنگساری نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حالتِ حمل میں نفاذ حد بچے کی ناحق ہلاکت کا موجب بنے گی۔

جسم کے کن اعضاء پر درّے نہ مارے جائیں

جسم کے ایک ہی عضو پر بار بار کوڑے نہ مارے جائیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا جلد پھٹ سکتی ہے اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں۔ کندھوں، بازوؤں، کلائیوں، پنڈلیوں، پاؤں سبھی اعضاء پر باری باری درّے مارے جائیں ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے کیونکہ شرمگاہ پر کوڑا لگنے سے عام طور پر موت واقع ہو جاتی ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور مرفوعاً نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا چہرے، اور شرمگاہوں (پر درہ زنی) سے بچو۔ چہرے پر درہ زنی مثلہ (mutilation) کا موجب ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ سے منع فرمایا ہے۔ سر میں تمام حواس جمع ہیں اور اسی کے اندر عقل ہے۔ سر پر کوڑے لگنے سے عقل یا کوئی حاسہ زائل ہو سکتا ہے اور یہ بھی ایک لحاظ سے مجرم کی ذات کی ہلاکت ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے تو یہ بھی کہا ہے کہ سینے اور پیٹ پر بھی درّے نہ مارے جائیں اور سر پر صرف ایک یا دو درّے مارے جائیں۔ سینے اور پیٹ پر درے نہ مارنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے اور سر پر ایک یا دو درے مارنے کی دلیل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے

کہ "سر پہ مارو کیونکہ اس کے اندر شیطان ہے"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول اہل عرب، خاص طور پر شام کی ایک ایسی جماعت کے قتل کے بارے میں وارد ہوا ہے جو اپنے سروں کے وسطی حصوں کو منڈوایا کرتے تھے۔ جسم کے سارے اعضا پر باری باری کوڑے مارنا ہمارا (احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کا مسلک یہ ہے کہ تمام تر کوڑے پیٹھ پر مارے جائیں۔ یہ مسلک صحیح نہیں کیونکہ حکم تو جلد (درّہ زنی) کا ہے اور جلد نکلا ہے جلد پر ضرب لگانے سے۔ ایک ہی حصۂ جسم پر درہ زنی سے جلد پھٹ جائے گی اور جلد پھٹ جانے کے بعد جلد پر درہ زنی ممکن ہی نہیں (یعنی جب جلد ہی نہ رہی تو باقی کوڑے کہاں مارے جائیں گے)۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ ایک ہی عضو پر تمام کوڑے مارنے سے مجرم کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور درہ زنی کی حد جرم سے باز رکھنے کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لئے نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

نفاذ حدود کی کیفیت

جہاں تک سزائے سنگساری کی کیفیت کا تعلق ہے، مجرم کو کسی چیز (رسی وغیرہ) سے باندھنا یا روکنا نہیں چاہیے۔ اگر وہ مرد ہو تو اس کے لیے گڑھا بھی نہیں کھودنا چاہیے بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی سنگسار کرنا چاہیے کیونکہ حضرت ماعزؓ کو نہ تو باندھا گیا تھا، نہ روکا گیا تھا اور نہ ہی ان کے لیے گڑھا کھودا گیا تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ روایت ہے کہ حضرت ماعز تھوڑی پتھریلی زمین سے بھاگ کر زیادہ پتھریلی زمین پر چلے گئے تھے۔ اگر انہیں باندھا یا روکا گیا ہوتا یا ان کے لیے گڑھا کھودا گیا ہوتا تو وہ بھاگ نہ سکتے تھے۔ اگر مجرم عورت ہو تو اگر امام چاہے اس کے لیے گڑھا کھود لیا جائے اور اگر نہ چاہے تو نہ کھودا جائے۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ اس طرح اس کی زیادہ پردہ پوشی ہو گی۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ عورت کے لیے اس کے سینے تک گڑھا کھدوایا تھا پھر آپ نے چنے کے برابر کنکریاں لے کر اسے ماری تھیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ہمذانی عورت سراحہ کے لیے اس کی ناف تک گڑھا کھدوایا تھا۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ گڑھا تو پردہ پوشی کے لیے کھودا جاتا ہے اور سنگسار کی جانے والی عورت اپنے لباس کی بدولت مستور رہی ہوتی ہے کیونکہ نفاذ حد کے وقت عورت کا لباس نہیں اتارا جاتا۔

سنگساری میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے اچھا ہے

اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ پتھر مارنے والا دانستہ ایسی جگہ پر مارے جہاں پتھر لگنے سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ سنگساری کی سزا مہلک ہے لہٰذا جتنی جلد مجرم ہلاک ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ البتہ اگر پتھر مارنے والا از روئے نسب محرم ہو تو اس کے لیے مستحب نہیں کہ وہ جان بوجھ کر ایسی جگہ پتھر مارے جس سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا بلا ضرورت قطع رحم (رشتے کا عدم لحاظ) ہے اس لیے کہ یہ کام دوسرے لوگ بھی کر لیں گے پھر اسے کیا ضرورت پڑی کہ اس کے قتل کا ارادہ کرے۔ روایت ہے کہ حضرت حنظلہؓ غسیل الملائکہ (جنہیں فرشتوں نے غسل دیا تھا) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ ابی عامر کو جو مشرک تھا، قتل کرنے کی اجازت طلب کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا اور ارشاد فرمایا "رہنے دو تیرے بدلے کوئی اور شخص یہ کام کر لے گا"۔

کس حد میں درہ زنی شدید اور کس میں خفیف ہے

حدود میں سب سے سخت درہ زنی حد زنا میں ہوتی ہے، پھر شراب نوشی کی حد میں اور سب سے

آخر میں حد قذف ہیں، اس لیے کہ جرم زنا شراب نوشی اور قذف (بہتان) کے جرم سے سنگین تر ہے۔ قذف سے زیادہ سنگین ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ قذف تو زنا کاری سے نسبت ہے جو یقیناً فعل زنا سے کہیں کمتر ہے۔ شراب نوشی کے جرم سے جرم زنا اس لیے زیادہ سنگین ہے کہ زنا کا قبیح و شنیع ہونا شرعی اور عقلی دونوں اعتبار سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کا حرام ہونا صرف شرعی طور پر ثابت ہے عقلی اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زنا کو تو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے لیکن شراب نوشی ہر مذہب میں حرام نہیں۔ مزید برآں شراب نوشی بھوک پیاس کی ضرورت یا جبر کے وقت مباح ہے لیکن زنا کاری جبر یا شہوت کے غلبے کے تحت بھی جائز نہیں۔ نیز یہ کہ ارتکاب زنا پر درہ زنی کی سزا کا عائد ہونا تو قرآن عظیم کی نص (کلام واضح) سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کی حد کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں۔ شراب نوشی کی حد کے حکم کا استخراج تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد سے کام لے کر اور حد قذف سے استدلال کر کے کیا ہے۔ صحابہ کرام نے کہا کہ جب آدمی مدہوش ہو جاتا ہے تو یاوہ گوئی کرنے لگتا ہے اور جب یاوہ گوئی کرنے لگے تو بہتان طرازی کرنے لگتا ہے اور بہتان طراز کی حد اسی کوڑے ہے۔

اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا حد زنا کے بارے میں ارشاد ہے، وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ یعنی اور تم کو ان دونوں (زانی مرد اور عورت) پر اللہ کے دین کی بابت (یعنی اللہ کی حد جاری کرنے میں) کسی قسم کا ترس اور رحم نہ آئے اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔" اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ترس کھانے سے مراد درہ زنی میں تخفیف ہے۔ حد قذف میں درہ زنی باقی دونوں حدود میں درہ زنی کی بہ نسبت دو وجہ خفیف ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ حد قذف کا اثبات ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جس میں تردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قاذف اپنی قذف میں سچا ہو (یعنی ہر چند کہ وہ اپنی قذف کے ثبوت میں چار گواہ قائم نہیں کر سکا اور قاضی نے اس پر حد قذف جاری کرنے کا فیصلہ صادر کر دیا پھر بھی وہ اپنی قذف میں سچا ہو) چنانچہ وہ مستوجب حد نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سزائے درہ زنی کے علاوہ وہ ہمیشہ کے لیے مردود الشہادت بھی ہو جاتا ہے، لہٰذا اس حد کی درہ زنی میں تخفیف روا ہے۔

مجرم کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں نہ تو اسے ٹکٹکی پر باندھا جائے اور نہ ہی زمین پر لٹایا جائے جیسا کہ آج کل کیا جاتا ہے کیونکہ یہ بدعت ہے۔ بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی کوڑے مارے جائیں۔ کوڑا مارنے کے بعد کوڑے کو (مجرم کی جلد پر) گھسیٹا نہ جائے بلکہ اٹھا لیا جائے کیونکہ مارنے کے بعد کوڑے کو گھسیٹنا بھی ایک ضرب ہے اور یہ مقررہ سزا پر اضافہ ہو جائے گا۔ جلاد کوڑے کو اپنے سر سے اوپر تک نہ لے جائے کیونکہ اس سے (ضرب بہت شدید ہونے کی وجہ سے) ہلاکت یا جلد پھٹنے کا اندیشہ ہے۔ نہ ہی ایسے کوڑے سے مارا جائے جس میں گانٹھ ہو کیونکہ گانٹھ ہونے کی صورت میں ایک ضرب دو ضربوں کے مترادف ہو گی اس طرح اس مقدار پر اضافہ ہو جائے گا جو شریعت نے مقرر کی ہے۔ ضروری ہے کہ جلاد عاقل اور درہ زنی کے کام میں ماہر ہو چنانچہ وہ متوسط درجے کی ضرب لگائے کہ نہ تو اتنی شدید ہو کہ ضرب سے زخم پیدا ہو اور نہ ہی اتنی خفیف ضرب ہو کہ محسوس ہی نہ ہو۔

درہ زنی میں مجرم کا لباس اتارنا حد زنا میں درہ زنی کے لیے مرد مجرم کے تمام کپڑے اتار لیے جائیں ماسوا ازار (تہمد، شلوار، پاجامہ یا پتلون وغیرہ) کے

کیونکہ حدزنا کی درّہ زنی شدید ترین ہوتی ہے اور کپڑے اتارے بغیر شدت کا مفہوم حاصل نہیں ہو سکتا۔ مشہور روایت کی رو سے حد شراب نوشی کی درّہ زنی کے لیے بھی مجرم کے کپڑے اتارے جائیں گے۔ امام محمدؒ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ امام محمدؒ کی اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی درّہ زنی حدزنا کی درّہ زنی سے خفیف تر ہے لہٰذا اس تخفیف کی کوئی ظاہرہ علامت ہونی چاہیے اور یہ علامت کپڑے نہ اتارنا ہو سکتی ہے۔ روایت مشہورہ کی توجیہ یہ ہے کہ ایک بار تو تخفیف ضرب میں ہو چکی اور اگر کپڑے نہ اتار کر بار دیگر تخفیف کی گئی تو پھر حد کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا اور مقصد ہے جرم سے باز رکھنا۔ حد قذف میں تو بلا اختلاف مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ کیونکہ اس حد کو واجب کرنے کے سبب میں تردّد پایا جاتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ سبب موجود ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجود نہ ہو۔ لہٰذا اس حد میں ضرب میں تخفیف کے ساتھ ساتھ کپڑے نہ اتارنے کی تخفیف بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ شراب نوشی کی حد کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا ایسے سبب سے ثابت ہے جس میں کوئی تردّد نہیں پایا جاتا۔

اگر مجرم عورت ہو تو جملہ حدود کے ضمن میں اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے ماسوا گدیلے اور پوستین وغیرہ کے کیونکہ وہ عورت (یعنی چھپانے، پردہ پوشی کرنے کے لائق) ہے۔ عورت کو بٹھا کر درّے مارے جائیں گے کیونکہ اس میں اس کی زیادہ پردہ پوشی ہے۔ ضربات تمام اعضاء پر لگائی جائیں، بدلیل مذکورہ، کیونکہ ایک ہی عضو پر تمام ضربات لگنے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا اس سے جلد پھٹ یا ادھڑ سکتی ہے، اور یہ سب شریعت میں جائز نہیں ہیں۔ چنانچہ تمام اعضاء پر ضربیں لگائی جائیں گی ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے۔ اس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں۔

مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت

مسجد میں کوئی بھی حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدوں میں حدود نافذ نہیں کی جائیں گی۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ یہ بھی وجہ ہے کہ مسجد کی تعظیم واجب ہے اور مسجد میں اجرائے حدود ترکِ تعظیم کے مترادف ہے۔ اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمیں مسجدوں میں تلواریں سونتنے سے منع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے یعنی "اپنی مسجدوں کو اپنے بچوں، اپنے دیوانوں، اپنے فروخت کرنے والوں، اپنے خریدنے والوں اور اپنے تلواریں سونتنے والوں سے مسجد کی تعظیم کی غرض سے بچاؤ" ظاہر بات ہے کہ تلوار سونتنے میں جو ترک تعظیم ہے وہ اس سے کہیں کمتر ہے جو درّہ زنی اور سنگساری میں ہے۔ اگر مسجد میں تلوار سونتنا مکروہ ہے تو اجرائے حد بدرجۂ اولیٰ مکروہ ہے۔ نیز یہ کہ مسجد کے اندر اجرائے حد لازمی طور پر مسجد کی آلودگی کا موجب بنے گی، اس لیے مسجد کو اس طرح آلودہ ہونے سے بچانا واجب ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے

ضروری ہے کہ جملہ حدود کثیر تعداد میں لوگوں کی موجودگی میں جاری کی جائیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۔ یعنی "اور ان دونوں (زانی اور زانیہ) کی سزا کی انکا کا مشاہدہ کرے مومنین کی ایک جماعت۔ یہ نص اگرچہ حد زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن معنوی (Impliedly) طور پر یہ جملہ حدود سے متعلق ہے، کیونکہ تمام حدود سے مقصود صرف

ایک ہے اور وہ ہے عامۃ الناس کو ارتکاب جرم سے باز رکھنا۔ یہ مقصد بدوں اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عوام الناس کی آنکھوں کے سامنے حد نافذ کی جائے۔ اجرائے حد کے وقت جو لوگ موجود ہوتے ہیں وہ تو سزا کو دیکھ کر عبرت پکڑ لیتے ہیں اور ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ وہاں موجود نہیں ہوتے وہ دیکھنے والوں سے روداد سن کر ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں۔ اس طرح باز رکھنے کا مقصد سارے عامۃ الناس کے حق میں حاصل ہو جاتا ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کرنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جلاد مقررہ حد سے تجاوز کرنے سے باز رہتا ہے کیونکہ اگر وہ تجاوز کرے بھی تو لوگ اسے ایسا کرنے سے روک دیں گے۔ ایسا کرنے سے جلاد پر الزام لگنے اور اس کی طرف سے جانبداری کا بھی سدباب ہو جاتا ہے۔ لوگ اس پر یہ الزام بھی نہیں لگا سکیں گے کہ اس نے ناکردہ گناہ کی پاداش میں حد جاری کی ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

کن اسباب سے حدود واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہیں

جہاں تک ان اسباب کے بیان کا تعلق ہے جو حدود کو ان کے واجب ہونے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

مجرم کا اقبال جرم کے بعد انحراف مجرم زنا، سرقہ، شراب نوشی یا نشے کا اقبال کرنے کے بعد انحراف کرلے۔ مجرم کے انحراف سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مجرم اپنے انحراف یعنی ارتکاب جرم سے انکار کرنے میں سچا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس میں جھوٹا ہو۔ اگر وہ انکار کرنے میں سچا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اقرار جھوٹا تھا۔ اور اگر انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو اقرار کرنے میں سچا ہوگا۔ بہرکیف اس سے اثبات حد مشتبہ ہو جاتا ہے اور شبہات کے ساتھ حدود جاری نہیں کی جاتیں۔ روایت ہے کہ حضرت ماعزؓ نے جب بارگاہ رسالتؐ میں ارتکاب زنا کا اقبال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے انحراف کرنے کی تلقین فرمائی۔ وہ اس طرح کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ شاید تم نے اس عورت کو بوسہ دیا ہوگا یا شاید تم نے اسے چھوا ہوگا۔ اسی طرح آپؐ نے چوری کی مرتکب عورت سے فرمایا تھا یعنی "کیا تم نے چوری کی ہے، کہو نہیں، میرا تو خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہو"۔ آپؐ کا یہ ارشاد اقبال سے انحراف کرنے کی تلقین تھا۔ اگر انحراف کرنے سے حد ساقط نہ ہوتی تو پھر اس تلقین کا کیا معنی و مقصد ہے؟ امام کے لیے مسنون طریقہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے کسی ایسے جرم کا مرتکب ہونے کا اعتراف کرے جس سے حدود خالصہ میں سے کوئی حد واجب ہوتی ہو تو وہ اسے انحراف کر لینے کی تلقین کرے تاکہ حد کو موقوف کیا جا سکے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے زنا اور سرقہ کی حدود کے ضمن میں عمل فرمایا تھا۔

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مجرم نے عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے اقرار سے رجوع کیا ہے یا بعد میں، اجرائے حد سے قبل یا کچھ کوڑے لگنے کے بعد یا سنگساری کے بعد جبکہ وہ ہنوز زندہ ہو، بدلیل مذکورہ۔

اقبال جرم سے انحراف صراحۃً (explicitly) بھی ہو سکتا ہے اور دلالۃً (implicitly)؛

معنوی طور پر (بھی۔ دلالۃً انحراف کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ لوگ اسے سنگسار کرنا شروع کریں تو وہ بھاگ کھڑا ہوا اور واپس نہ آئے یا جلّاد اسے کوڑے مارنا شروع کرے تو وہ بھاگ جائے اور لوٹ کر نہ آئے۔ اگر وہ بھاگ نکلے تو اس کا پیچھا نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی اسے روکنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں اس کا بھاگ نکلنا اس کے انحراف پر دلالت کرتا ہے۔ روایت ہے کہ جب حضرت ماعزؓ بھاگ گئے اور بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا تھا، یعنی "تم نے اس کا راستہ کیوں نہ چھوڑ دیا" آپؐ کا یہ ارشادِ گرامی اس بات کی دلیل ہے کہ بھاگ نکلنا اقبالِ جرم سے رجوع کرنے کی دلیل ہے اور یہ کہ رجوع سے حد ساقط ہوجاتی ہے۔

جس طرح اقرارِ زنا سے رجوع جائز ہے اسی طرح محصن (شادی شدہ) ہونے کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے پھر جانا بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی شخص اقرارِ زنا پر تو قائم رہے مگر محصن ہونے کے اقرار سے منحرف ہوجائے تو اس سے سزائے سنگساری ساقط ہوجائے گی اور درہ زنی کی سزا اس پر جاری کی جائے گی۔ کیونکہ محصن کا ارتکابِ زنا بعوضِ سنگساری کا مستوجب ہوتا ہے لہٰذا احصان سے رجوع بھی ایسے ہی صحیح ہے جیسے اقرارِ زنا سے رجوع۔ اقرارِ احصان سے مکر جانے کے بعد احصان باطل ہوجاتا ہے اور باقی زنا رہ جاتا ہے جس پر درہ زنی کی سزا عائد ہوتی ہے۔

اقرارِ قذف سے منحرف ہونے پر حد ساقط نہیں ہوتی

جہاں تک قذف کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے منحرف ہونے کا تعلق ہے تو اس سے حد قذف ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور بندے کا حق ثابت ہونے کے بعد مجرم کے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے سے ساقط نہیں ہوسکتا۔ اس کی نظیر قصاص وغیرہ ہے۔

مقذوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد ساقط ہوجائے گی

حد کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی خود ہی تصدیق کر دے کیونکہ اگر مقذوف اس کی تصدیق کر دے تو یہ قاذف کے قذف میں سچا ہونے کا ثبوت ہے اور کسی سچے شخص کو اس کی سچ بات کی سزا دینا محال ہے۔ علاوہ ازیں، حد قذف کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ مقذوف سے زنا کی عار اور قباحت کو دور کیا جائے، جب مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی تصدیق کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے خود ہی زنا کی عار اپنے اوپر چسپاں کر لی لہٰذا یہ عار حد کے ذریعے دور نہیں کی جا سکے گی، چنانچہ حد، لامحالہ، ساقط ہوجائے گی۔

اگر مقذوف قاذف کے اقرار کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہوجائے گی

ازاں جملہ یہ ہے کہ مقذوف نے قذف پر جو حجت قائم کی تھی وہ خود ہی اس کی تکذیب کر دے۔ حجت سے مراد ہے گواہان، یعنی وجوب حد کا فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اور اجرائے حد سے قبل مقذوف یہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی۔ ایسا کہنے سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اپنی اس تکذیب میں سچا ہو لہٰذا شبہ ثابت

ہوگیا اور شبے کی موجودگی میں حد کا نفاذ جائز نہیں ہے۔

اگر مزنیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب کر دے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی

ازاں جملہ یہ ہے کہ مزنیہ (جس عورت پر فعل زنا واقع ہوا ہے) زنا کا اعتراف کرنے والے مرد کی اس پر اجرائے حد سے قبل تکذیب کر دے، یعنی وہ مرد یہ کہے کہ میں نے فلانی عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر وہ عورت اس کی تکذیب کر دے اور اس مرد کے اپنے ساتھ مرتکب زنا ہونے سے انکار کرے اور اس سے کہے کہ میں تجھے جانتی ہی نہیں تو اس مرد سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ یہ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے مابین اس اختلاف کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے جبکہ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اپنی شرح میں امام محمدؒ کا قول امام ابو یوسف سے بھی منسوب کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مرد کا مرتکب زنا ہونا اس کے اقبال سے ثابت ہو چکا ہے اور اس عورت کی طرف سے ارتکاب جرم کا عدم اثبات صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے بدیں وجہ کہ وہ منکرہ ہے لہٰذا اس عورت کے انکار سے مرد کے مرتکب زنا ہونے کا ثبوت متاثر نہیں ہوتا۔ شیخین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فعل زنا فاعل اور مفعول دونوں سے متعلق ہے جب مفعول کے ضمن میں فعل زنا کا ارتکاب ثابت نہیں تو فاعل کے ضمن میں بھی ثابت نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مزنیہ فعل زنا سے انکار کرے اور اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ نہ کرے اور اگر وہ اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ کرے تو اس مرد پر حد قذف جاری کی جائے گی اور حد زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس پر بیک وقت دو حدیں عائد نہیں ہو سکتیں۔

یہ تو اس صورت کی بات تھی کہ جب مزنیہ اس مرد کی تکذیب کرے اور نکاح کا دعوئے نہ کرے اور اگر وہ اس مرد پر حد زنا جاری ہونے سے قبل نکاح اور مہر کا دعوئے کرے تو بالاجماع اس مرد سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے پیدا ہونے والے شبہ کے باعث حد عائد نہ ہوگی کہ ہو سکتا ہے وہ عورت اپنے دعوئے نکاح میں سچی ہو۔ اس احتمال سے اس عورت پر حد کا واجب ہونا مشتبہ ہو گیا اور جب اس عورت پر (اس شبے کی بناء پر) حد واجب نہیں ہوئی تو اس کا اثر اس مرد پر بھی پڑے گا چنانچہ اس سے بھی حد ساقط ہو جائے گی البتہ اس کے ذمے مہر واجب الادا ہوگا کیونکہ مباشرت کرنے سے دو چیزوں میں سے ایک ضرور عائد ہوگی، سزا یا پھر جرمانہ۔ اگر وہ عورت اجرائے حد کے بعد نکاح کا دعوئے کرے تو اس کے لیے اس مرد کے ذمے کوئی مہر نہیں ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں مہر اسقاطِ حد کی ضرورت کے تحت واجب ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت موجود نہیں۔

اگر عورت اقرار کرے اور مرد انکار کرے تو حد ساقط ہو جائے گی

اس مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے (یہ مسئلہ نکلتا ہے) کہ اگر عورت کسی مرد کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا اقرار کرے اور وہ مرد اسے جھٹلائے اور نکاح کا دعوئے کرے تو اس صورت میں اسقاط حد کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے مابین اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو مسئلہ مذکورہ بالا میں ہے۔

اگر کوئی مرد اقرار کرے کہ وہ فلانی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے اور وہ عورت اس مرد کی طرف سے زنا بالجبر کا دعوےٰ کرے تو بالاتفاق اس مرد پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں عورت وقوعہ زنا سے منکر ہے لہٰذا اس عورت کا زنا میں ملوث ہونا ثابت نہیں اور یہ عدم ثبوت مرد کے حق میں بھی مؤثر ہو گیا۔ لیکن موجودہ صورت میں وہ عورت زنا میں ملوث ہونے کی تو معترف ہے لیکن وہ شبے کا دعوےٰ کر رہی ہے اور اس شبے کا سبب صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ اس پر جبر کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ شبہ مرد کے ضمن میں مؤثر نہ ہو گا۔ اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم زنا میں مرد کی طرف سے جبر کا یقین کرلیں تو اس مرد پر بالاجماع حد جاری کی جائے گی اور اگر پہلی صورت میں نکاح کا یقین کرلیں تو اس مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گواہوں کے انحراف سے حد ساقط ہو جائے گی

حد کو ساقط کرنے کے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ فیصلۂ حد کے بعد اور اجرائے حد سے پیشتر گواہ منحرف ہو جائیں کیونکہ ان کا انحراف سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی، لہٰذا ان کے انحراف سے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کی موجودگی میں حدود نافذ نہیں کی جاتیں۔ جملہ حدود کے ضمن میں یا کسی خاص حد کے سلسلے میں، فیصلے سے قبل یا فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل یا نفاذ حد کے بعد گواہوں کے انحراف سے متعلق جملہ احکام، ائمہ کے اختلاف یا اتفاق کے ذکر سمیت ہم کتاب الرجوع عن الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔

گواہوں کا اہلیتِ شہادت سے خارج ہونا

ازانجملہ یہ ہے کہ عدالتی فیصلے کے بعد اور اجرائے حد سے قبل فسق، ارتداد، جنون، اندھے پن، گونگا ہو جانے اور حد قذف کا سزایاب ہونے کے کسی سبب کی بنا پر اگر گواہ اہلیتِ شہادت سے خارج ہو جائیں تو حد ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

سزائے سنگساری کے نفاذ سے قبل گواہوں کا وفات پانا

صرف سزائے سنگساری کے ضمن میں، ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کے اقوال جو ثقہ راویوں نے روایت کیے ہوں) کی رو سے، گواہوں کی موت سے سزا ساقط ہو جائے گی، جس کی وجہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ سزائے سنگساری کے اجرا کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے کہ پتھر مارنے میں پہل گواہ کریں۔ گواہ کے وفات پانے کی صورت میں یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی کہ وفات یافتہ گواہ کی واپسی ناقابلِ تصور ہے، اس لیے حد لامحالہ ساقط ہو جائے گی۔

مرتکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ

جہاں تک ملکِ نکاح یا ملکِ یمین پیدا ہونے کا مسئلہ ہے کہ آیا اس سے حد ساقط ہو جائے گی یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کے بعد اس سے شادی کر لے یا کسی غیر کی لونڈی کے ساتھ ارتکاب زنا کرنے کے بعد اسے خرید لے تو کیا اس شخص سے حد زنا ساقط ہو جائے گی؟ اس مسئلے کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات ہیں۔ امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے

امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ حد ساقط ہو جائے گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول روایت کیا ہے کہ لونڈی کو خریدنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن ملکِ نکاح پیدا ہونے سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ حسنؒ نے جو قول روایت کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کر لینے سے عورت کی اندام نہانی شوہر کی ملکیت نہیں ہو جاتی۔ اس کی دلیل کہ اگر شبہے کی بنا پر کوئی شخص مباشرت کرے تو عورت کو عقر (مہر مثل جو ایسی مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اور عقر اندام نہانی کا بدل (معاوضہ) ہوتا ہے اور بدل اس کے لیے ہوتا ہے جس کا مبدل ہو چنانچہ محل مملوک (یعنی وہ مملوکہ عورت جس پر فعل واقع ہو) کی اندام نہانی سے منفعت پورے طور پر حاصل نہیں ہو پاتی، للذا اس سے شبہہ پیدا نہیں ہو گا۔ لونڈی کی اندام نہانی لونڈی کو خریدنے کے بعد مالک کی ملکیت بن جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی لونڈی کے ساتھ کوئی دوسرا شخص شبہے میں مباشرت کرے تو عقر وصول کرنے کا حق مالک کو ہوتا ہے۔ سو اس شخص نے محلِ مملوک سے پوری منفعت حاصل کر لی جس سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے چور فیصلے کے بعد اور حد جاری ہونے سے قبل چوری کیے ہوئے مال کا مالک بن جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے نکاح کے بعد عورت تمتع کرنے کی حد تک شوہر کی ملکیت بن جاتی ہے چنانچہ اس نے محل مملوک سے پوری منفعت حاصل کی جس سے شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے چور مال مسروق کا مالک بن جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت زنائے محض ہے کیونکہ یہ محل غیر مملوک میں واقع ہوئی ہے للذا موجب حد ہے کیونکہ یہاں پیدا ہونے والے سبب یعنی ملک سے حد ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ سبب ثابت نہیں ہو سکا اس لیے کہ سببِ ملک نکاح یا خریداری سے ثابت ہوتا ہے اور یہ سبب زمانۂ حال میں پیدا ہوا ہے اور اس وقت موجود نہ تھا جب مباشرت کا فعل وقوع پذیر ہوا اس لیے یہ مباشرت ملک سے خالی ہے، للذا محض زنا ہے جو واجب الحد ہے۔ چور کے مالِ مسروق کا مالک ہونے کی مثال اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں حد کو ساقط کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے نالش کی ولایت کا باطل ہونا، اس لیے کہ حد سرقہ کے لیے نالش شرط ہے اور مسروق منہ (جس شخص کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) مال مسروق کے لیے نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ سو ان دو صورتوں کا فرق ظاہر ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی غیر کی لونڈی پر غاصبانہ قبضہ کر کے اس کے ساتھ ارتکاب زنا کرے اور اس کے نتیجے میں وہ لونڈی مر جائے تو اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس شخص پر حد نافذ ہو گی اور لونڈی کی قیمت بھی اس کے ذمے واجب الادا ہو گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کے ذمے لونڈی کی قیمت تو ہو گی مگر حد عائد نہیں ہو گی۔ علامہ کرخی نے اسی روایت کو صحیح بتایا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان تو لونڈی کی ہلاکت کے بعد ہی عائد ہوتا ہے اور وہ ہلاکت کے بعد ملکیت نہیں ہو سکتی للذا غاصب تاوان ادا کر کے اس کا مالک نہیں بن سکتا اس لیے تاوان وجوب حد میں بھی حائل نہیں ہو سکتا۔ حسنؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان ہلاکت کے بعد واجب نہیں ہوتا بلکہ زندگی کی گھڑیوں میں سب سے آخری گھڑی میں واجب ہو گا اور اس وقت وہ لونڈی ملکیت بن سکتی ہے (کیونکہ زندہ ہے) للذا فعل زنا کے وقت سببِ ملک پیدا ہو گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ محل کا زندہ ہونا ایسی ملکیت کے ثبوت کے لیے شرط ہے جو اس معاوضے کے ذریعے مقصود ہو جس کے

ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ملک اس ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے کہ عقد معاوضہ کے ذریعے فرد واحد کی ملکیت میں بدل (معاوضے) اور مبدّل (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) دونوں کا جمع ہونا محال ہے لہٰذا محل کی زندگی اس ملکیت کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ میت میں بھی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور ملکیت کا ثابت ہونا وجوب حد میں مانع ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آزاد عورت کے ساتھ زنا کاری کرے اور وہ عورت مر جائے تو اس شخص پر حد زنا اور دیت (تاوان) دونوں عائد ہوں گی کیونکہ آزاد عورت کے ضمن میں تاوان کی ملکیت سے اس عورت کی ملکیت لازم نہیں آتی جس کا تاوان دیا گیا ہے کیونکہ اس محل (موجودہ صورت میں آزاد عورت) کا ملکیت بننا ممکن نہیں ہے لہٰذا آزاد عورت کا تاوان اس شخص پر حد زنا کے واجب ہونے میں حائل نہیں ہوگا۔ لونڈی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم

جہاں تک حدود کے جمع ہونے کا مسئلہ ہے تو اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جب واجب الحد اسباب جمع ہو جائیں تو اجراء میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوگا کیونکہ بندے کو اپنے حق سے نفع اندوز ہونے کی ضرورت ہے اور اللہ تعالیٰ تو ضرورتوں سے بالاتر ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن نہ ہو تو انہیں از روئے ضرورت ساقط کر دیا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن ہو تو اس صورت میں اگر کسی حق الٰہی کے نافذ کرنے سے باقی حقوق اللہ ساقط ہو سکتے ہوں تو اس حق الٰہی کو نافذ کیا جائے گا تاکہ باقی حقوق ساقط کیے جا سکیں۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جہاں تک ہو سکے حدود کو ساقط کر دیا کرو۔ اگر کسی ایک حق الٰہی کے نفاذ سے باقی حقوق ساقط نہ ہوں تب ہوں تو جملہ حقوق اللہ نافذ کیے جائیں گے بایں طور کہ نفاذ میں دو حقوق کو اکٹھا کر دیا جائے گا۔ اس اصول کے اثبات کے بعد ہماری رائے یہ ہے کہ اگر قذف، شراب نوشی، نشہ، بغیر احصان کے زنا اور سرقہ کی حدود جمع ہو جائیں مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے آدمی پر زنا کاری کا بہتان لگا دے، شراب پی لے، شراب کے سوا کسی اور ممنوع نشہ آور مشروب کو پینے سے مدہوش ہو جائے، غیر محصن ہوتے ہوئے مرتکب زنا ہو جائے اور کسی دوسرے شخص کا مال چرا لے پھر اس شخص کو امام کے سامنے پیش کر دیا جائے تو اس صورت میں امام حد قذف سے آغاز کرے گا۔ چنانچہ اس پر حد قذف کی سزا نافذ کی جائے گی کیونکہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور اس کے سوا دوسرے تمام حقوق خالص اللہ عز شانہ کے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے حقوق نافذ کیے جائیں گے کیونکہ حد قذف کے اجراء کے بعد مذکورہ حقوق اللہ کا نفاذ ممکن ہے اور ان میں سے کسی ایک حق کو نافذ کرنے سے باقی حقوق ساقط نہیں ہوتے، لہٰذا حد قذف کو جاری کرنے کے بعد حقوق اللہ ساقط نہیں ہوں گے۔ حد قذف مارنے کے بعد مجرم کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ حد قذف کی مار سے صحت یاب ہو جائے۔ اس کے بعد امام کو اختیار ہے کہ جس حد کو چاہے پہلے نافذ کر دے، چاہے تو پہلے حد زنا جاری کر دے اور چاہے تو حد سرقہ کو پہلے نافذ کر دے۔ البتہ حد شراب نوشی ان دونوں کے بعد جاری کی جائے گی کیونکہ حد زنا اور حد سرقہ تو قرآن حکیم کی نص سے ثابت ہیں جب کہ شراب نوشی کی حد قرآن عظیم کی نص سے ثابت نہیں بلکہ اجتہاد یا حدیث احاد پر مبنی اجماع سے ثابت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نص قرآنی سے ثابت شدہ حد ثبوت میں دوسری حد کی بہ نسبت پختہ تر ہے۔ ان تمام حدود کو بیک وقت نافذ نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر حد اس وقت نافذ کی جائے گی جب مجرم پہلے نافذ ہونے والی حد کی ضربات سے صحت یاب ہو جائے کیونکہ سب حدود کو بیک وقت اکٹھے نافذ کرنے سے مجرم کی ہلاکت واقع ہو سکتی ہے۔ اگر منجملہ ان حدود کے سزائے سنگساری بھی ہو یعنی اس شخص نے بحالت احصان زنا کا ارتکاب کیا ہو تو اس

صورت میں امام (حاکم) سب سے پہلے حد قذف نافذ کرے گا، پھر سرقہ کا تاوان وصول کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو سنگسار کر دیا جائے گا اور باقی حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے لہٰذا سے سب سے پہلے جاری کیا جائے گا سزائے سنگساری کے نافذ کرنے سے باقی حدود چونکہ از خود ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا حد قذف کے بعد سزائے سنگساری نافذ کر دی جائے گی تاکہ باقی حدود کو ساقط کیا جا سکے۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو حدود کو موقوف کرنا واجب ہے چنانچہ بقیہ حدود ساقط ہو جائیں گی ماسوا اس کے کہ اس سے مال مسروق کا تاوان وصول کیا جائے گا کیونکہ مال کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح، ان حدود کے ساتھ ساتھ جان کا قصاص بھی اگر مجرم کے ذمے ہو تو سب سے پہلے حد قذف ماری جائے گی، اس سے مال مسروق کا تاوان وصول کیا جائے گا اور اس کے بعد قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ ماسوا ان کے باقی سب حدود موقوف ہو جائیں گی۔ قصاص بھی خالص بندے کا حق ہے لیکن اس کے باوجود سب سے پہلے حد قذف جاری کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر سب سے پہلے قصاص لے لیا جائے (یعنی مجرم کو قتل کر دیا جائے) تو اس سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اسی لیے امام سب سے پہلے حد قذف کو نافذ کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور باقی حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ قتل کے بعد ان حدود کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ چوری کا تاوان اس سے وصول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔ اگر جان کے قصاص کے ساتھ ساتھ جان سے کمتر (کسی عضو وغیرہ کا) قصاص بھی مجرم پر عائد ہو تو اس صورت میں سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی، پھر جان سے کمتر کا قصاص لیا جائے گا پھر جان کا قصاص لیا جائے گا اور ماسوا ان کے باقی سب حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اگر تمام حدود خالصہ اور قتل جمع ہو جائیں تو اس سے جان کا قصاص لے کر باقی سب حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ حدود کے نفاذ پر قصاص کو مقدم رکھنا واجب ہے۔ جب سب سے پہلے قصاصِ جان لے لیا جائے تو باقی حدود کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا لہٰذا لامحالہ وہ ساقط ہو جائیں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سزایاب کے بارے میں حکم

جہاں تک سزایاب کے بارے میں حکم کا تعلق ہے، اگر سزا سنگساری کی ہو تو مجرم کو قتل کیے جانے کے بعد میت اس کے لواحقین کے حوالے کر دی جائے گی اور وہ اس کی میت کے ساتھ وہی کچھ کریں گے جو دیگر جملہ میتوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ میت کو غسل دیں گے، اسے کفن میں لپیٹیں گے، اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور پھر اسے (قبر میں) دفن کریں گے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کے سنگسار کیے جانے پر یہی حکم فرمایا تھا چنانچہ آپؐ نے ارشاد فرمایا، "اس کے ساتھ وہی کچھ کرو جو کچھ تم اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو۔" اگر سزا دُرّہ زنی کی ہو تو شہادت وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں سزایاب اور غیر سزایاب میں کوئی فرق نہیں البتہ حد قذف کا سزایاب ہمیشہ کے لیے مردود الشہادت ہو جاتا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اگر حد قذف کا سزایاب تائب بھی ہو جائے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی ماسوا دینی امور کے کہ ان میں اس کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں توبہ کے بعد اس کی شہادت ہر معاملے میں قابل قبول ہو گی۔ اس مسئلے کو مع اس کی فروعات کے ہم کتاب الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ الموفق۔

تعزیرات

Unspecified Punishment

تعزیرات کے اس باب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے :-

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط

تعزیر کی مقدار

تعزیر کی صفات

عدالت میں تعزیر کا اثبات

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب

ایسے جرم کا ارتکاب کرنا ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ یہ جرم (offence) خواہ حقوق اللہ کے ضمن میں ہو، مثلاً ترکِ صلوۃ اور ترک صوم وغیرہ یا حقوق العباد سے متعلق ہو بایں طور کہ کوئی شخص کسی مسلمان کو اپنے فعل یا قول سے ناحق ایذا پہنچائے جس میں صدق اور کذب دونوں کا امکان ہو، مثلاً وہ اس سے کہے کہ اے خبیث، اے فاسق، اے چور، اے فاجر، اے کافر، اے سود خور، اے شرابی وغیرہ۔ اگر وہ اس سے یہ کہے کہ اے کتے، اے خنزیر، اے گدھے، اے بیل، وغیرہ تو اس پر تعزیر واجب نہیں ہوگی پہلی قسم کے اقوال وافعال سے تعزیر اس لیے واجب ہوتی ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے شخص کی عزت کو بٹہ لگتا ہے کیونکہ لوگ اس کے قول کو سچا بھی تسلیم کرسکتے ہیں اور جھوٹا بھی۔ لہٰذا جس شخص کی عزت کو بٹہ لگا ہے اس سے عار کو دور کرنے کے لیے عزت کو بٹہ لگانے والے پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ دوسری قسم کے اقوال کا کہنے والا دوسرے شخص پر نا قابل تصور تہمت لگا کر خود اپنی ہی عزت کو بٹہ لگاتا ہے (کیونکہ اس کی لگائی ہوئی تہمت سراسر جھوٹ ہے) لہٰذا جھوٹ کی عار خود اسے ہی لاحق ہوگی نہ کہ شخصِ مخاطب کو۔

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط صرف عقل (sanity) ہے چنانچہ کوئی بھی عاقل (sane) شخص اگر کوئی ایسا جرم کرے جس کے لیے کوئی مقررہ شدہ سزا (یعنی حد) نہیں ہے تو اس پر تعزیر جاری کی جائے گی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، بالغ ہو یا نابالغ مگر عاقل، کیونکہ یہ سب لوگ جرم کی سزا پانے کے لائق ہیں ماسوا عاقل نابالغ کے۔ عاقل نابالغ پر تعزیر نافذ کرنے کا مقصد سزا دینا نہیں بلکہ اصلاح (تادیب) ہے کیونکہ وہ اس لائق ہے کہ اس کی اصلاح کی جائے۔ کیا آپ نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث پر غور نہیں

کیا جس میں آپؐ نے فرمایا، یعنی "جب تمہارے بچے سات کے سن کو پہنچ جائیں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم کرو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے پر انہیں مارو"۔ آپؐ کا یہ فرمان کہ انہیں مارو بچوں کی تادیب و تہذیب کے طور پر ہے نہ کہ سزا کے طور پر کیونکہ سزا کے لیے جرم کا ہونا ضروری ہے اور بچے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی۔ بخلاف پاگل اور غیر عاقل بچے کے کیونکہ یہ دونوں نہ تو سزا کے لائق ہیں اور نہ ہی تادیب کے۔

تعزیر کی مقدار جہاں تک تعزیر کی مقدار کا تعلق ہے تو اگر جرم ان افعال کی قبیل سے نہیں جن کے ارتکاب پر حد عائد ہوتی ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے اے فاسق، اے خبیث اے چور وغیرہ تو ایسی صورت میں امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو مار کی سزا دے اور چاہے تو قید کی سزا دے یا پھر کوئی حقارت آمیز بات کہہ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا عبادہؓ بن الصامت کو اے احمق کہنا اسی مفہوم میں تھا یعنی بر سبیل تعزیر تھا نہ کہ برا بھلا کہنے کے طور پر کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے بارے میں یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ کسی صحابی کو تو کجا کسی عام آدمی کو بھی برا بھلا کہیں۔

تعزیر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ ہمارے بعض مشائخ نے لوگوں کے مرتبوں کے لحاظ سے تعزیراً کی ترتیب مقرر کی ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں تعزیرات کے چار مرتبے ہیں: (۱) اشراف کی تعزیر اور اشراف سے مراد ہیں زعماء اور قائدین؛ (۲) اشراف الاشراف کی تعزیر اور ان سے مراد ہیں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی اولاد یعنی علویہ اور فقہاء؛ (۳) تعزیر الاوساط یعنی درمیانے درجے کے لوگوں کی تعزیر، ان سے مراد ہیں عام لوگ؛ اور (۴) اور تعزیر الاخساء اور اس سے مراد ہیں گھٹیا لوگ۔ اشراف الاشراف کی تعزیر یہ ہے کہ انہیں صرف آگاہ کر دیا جائے بایں طور کہ قاضی ان کی طرف اپنے سیکرٹری کو بھیجے جو انہیں جا کر قاضی کی طرف سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ آپ ایسا ایسا کام کرتے ہیں۔ تعزیر اشراف یہ ہے کہ اسے سیکرٹری کے ذریعے بلایا جائے اور قاضی کے دروازے (عدالت کے کٹہرے میں) لا کر اس سے روبرو بات کی جائے۔ تعزیر الاوساط یہ ہے کہ اسے آگاہ کیا جائے، قاضی کے دروازے پر (یعنی عدالت کے کٹہرے میں) لایا جائے اور قید کی سزا دی جائے۔ ادنیٰ درجے کے لوگوں کی تعزیر میں اس کے فعل سے آگاہ کرنا، عدالت میں بلوانا، درہ زنی اور قید کی سزائیں شامل ہیں کیونکہ تعزیر سے مقصود ہے عبرت (Deterrant) اور عبرت پکڑنے کے ضمن میں لوگوں کے مذکورہ بالا مراتب ہیں۔

موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تعزیر

اگر جرم ان جرائم کی قبیل سے ہو جو موجب حد ہوتے ہیں لیکن کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ترکب پر حد واجب نہ ہوتی ہو مثلاً کوئی شخص کسی نابالغ یا پاگل سے کہے کہ اے زانی یا کسی ذمی عورت یا امّ ولد (لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) سے کہے اے زانیہ تو ایسے جرم کی تعزیر درہ زنی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ۳۹ کوڑے ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ۷۵ کوڑے اور ان ہی سے نوادر کی ایک روایت (غیر ثقہ راویوں کا روایت کیا ہوا قول) کی رو سے ۷۳ کوڑے ہوگی۔ اس بارے میں امام

محمدؒ کا قول غیر واضح ہے جس کا ذکر فقیہ ابو اللیث نے کیا ہے۔ الغرض، ہمارے ائمہ فقہاء رضی اللہ عنہم کے مابین اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ تعزیر کی مقدار حد کی مقدار سے کمتر ہونی چاہیے۔ اس کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے: یعنی "جو غیر حد (کے موجب جرم) میں حد کو پہنچ گیا (یعنی اس کی سزا اس قدر دی جو حد کی مقدار ہے) تو وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے۔" البتہ امام ابو یوسفؒ نے حدیث میں مذکور حد کو پہنچنے سے مراد آزاد کی حد لی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آزاد کی حد کامل ہوتی ہے نہ کہ غلاموں کی حد (جو کہ آزاد کی حد کا نصف ہوتی ہے) کیونکہ غلام کی حد، حد کا ایک حصہ ہے نہ کہ کامل حد اور ہر باب میں مطلق اسم کے ذکر سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ خطاب میں مقصود آزاد لوگ ہوتے ہیں، دوسرے (غلام وغیرہ) تو خطاب میں ان کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں۔ پھر ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ حد کی مقدار سے تعزیر کی مقدار بقدر ایک کوڑے کے کم ہوگی۔ یہ سب سے زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ اس سے حد کی مقدار کو نہ پہنچنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں یہ کہا ہے کہ بقدر پانچ کوڑوں کے کم ہوگی۔ اس کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول پر رکھی ہے کہ تعزیر میں ۷۵ کوڑے مارے جائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ میں نے پانچ کوڑوں کی کمی کی رائے حضرت علیؓ کی تقلید میں قائم کی ہے اور اس سلسلے میں سب سے کم مقدار کی حد کا اعتبار کیا ہے (اور سب سے کم مقدار کی حد اسی کوڑوں کی ہے)۔ امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ہر نوع تعزیر کو اس کے باب سے اخذ کیا ہے (یعنی واجب التعزیر چھوٹا جرم جس بڑے جرم کی قبیل سے ہے اسی کی سزا سے تعزیر کو میں نے اخذ کیا ہے) کسی عورت کو ناجائز طور پر چھوتے اور بوسہ دینے کی تعزیر کو حد زنا سے اخذ کیا ہے اور زنا کے ماسوا کسی اور فعل کی تہمت کو حد قذف سے لیا ہے تاکہ ہر نوع اپنے باب سے ملحق ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث میں مذکور حد سے مراد غلام کی حد لی ہے اور وہ ہے چالیس کوڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کا لفظ اسم نکرہ کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے مراد کوئی سی حد ہے اور غلام کی بابت چالیس کوڑوں کی حد ایک کامل حد ہے لہٰذا حدیث میں لفظ حد سے مراد غلام کی حد ہے۔ حد سے مراد غلام کی حد لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد کو غلام کی حد پر محمول کرنے میں تیقن اور احتیاط ہے کیونکہ حد کی اصطلاح دونوں قسموں (آزاد کی حد اور غلام کی حد) پر صادق آتی ہے، اگر ہم اس کا معنی وہ لیں جو امام ابو حنیفہؒ نے لیا ہے تو اس وعید سے محفوظ ہو جائیں گے جو غیر قابل حد جرم کی سزا میں حد تک پہنچ جانے والے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کیونکہ اس صورت میں یقیناً آدمی حد کو نہیں پہنچتا اور اگر اس سے وہ مفہوم لیں جو امام ابو یوسفؒ نے لیا ہے تو وعید سے مامون نہیں ہوتے کیونکہ ممکن ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد غلام کی حد ہو، تو اس صورت میں آزاد کی حد مراد لے کر ہم غیر قابل حد جرم کی تعزیر میں حد کو پہنچ جائیں گے اور وعید کے سزاوار ہو جائیں گے۔ لہٰذا احتیاط امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے میں ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

تعزیر کی صفات

تعزیر سخت ترین مار ہے | تعزیر کی صفات متعدد ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ یہ سب سے سخت مار (درّہ) ۱

زنی) ہے۔ سخت سے کیا مراد ہے' اس بارے میں مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے بعض کی رائے میں اس سے مراد کوڑوں کو جمع کرنا ہے یعنی یہ کہ تمام کوڑے ایک ہی عضو پہ مارے جائیں نہ کہ تمام اعضاء پر متفرق طور پر جیساکہ حدود کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خود مارنے میں سختی مراد ہے یعنی مجرم کو زیادہ تکلیف پہنچائی جائے۔ تعزیر دو وجہ سے سخت ترین مار ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ زجرِ محض (صرف باز رکھنے) کے لیے مشروع ہوئی ہے اور اس میں گناہ کی تکفیر (مٹانے) کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ حدود میں زجر کے ساتھ ساتھ تکفیرِ گناہ کا مفہوم بھی موجود ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ حدود (مقررہ سزائیں) اہلِ حدود (جن پر حد لگائی جاتی ہے) کے حق میں کفارہ (گناہ مٹانے والی) ہیں سو جب تعزیر کا مقصد محض زجر ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ مار جتنی سخت ہوگی اتنا ہی اس میں زجر زیادہ ہوگا' لہٰذا سخت مار سے تعزیر کا مقصد بہتر طور پر حاصل ہو سکے گا۔ تعزیر کے سخت ترین مار ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں کوڑوں کی تعداد کم ہوتی ہے' اس لیے اگر مار میں سختی نہیں کی جائے گی تو اس سے تعزیر کا مقصد یعنی زجر حاصل نہیں ہو پائیگا۔

تعزیر میں معافی، صلح اور ابراء روا ہے

تعزیرات کی ایک صفت یہ ہے کہ اس میں معاف کرنا، صلح اور ابراء (حقدار کا اس شخص کو بری کرنا جس کے ذمے اس کا حق تھا' Indemnity) روا ہیں کیونکہ تعزیر خالص بندے کا حق ہے لہٰذا اس میں حدود کے برعکس یہ جملہ احکام جاری ہوں گے جیساکہ دیگر جملہ حقوق العباد مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں۔

تعزیر میں میراث ہے

ازانجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں قصاص وغیرہ کی طرح وراثت چلتی ہے' بدلیل مذکورہ (یعنی اس بنا پر کہ یہ بندے کا حق ہے)۔

تعزیرات میں تداخل روا نہیں

منجملہ صفات کے ایک صفت یہ ہے کہ حدود کے برخلاف' تعزیرات میں تداخل نہیں ہوتا (ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں یعنی واجب التعزیر جرم جتنی بار کیا ہوگا اتنی ہی بار تعزیر عائد ہوگی) کیونکہ حقوق العباد میں تداخل ممکن نہیں۔

ضامن لیا جائے گا مگر محبوس نہیں کیا جائے گا

تعزیرات کے ضمن میں گواہوں کی عدالت معلوم کرنے کی اثناء میں ملزم سے ضامن لیا جائے گا لیکن اسے محبوس نہیں کیا جائے گا۔ ضامن اس لیے لیا جائے گا کہ ضمانت ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کے لیے ہوتی ہے اور تعزیر بندے کا حق ہے لہٰذا ضامن لینا بندے کے حق کے لئے مناسب ہے۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر مبنی ہے۔ محبوس نہ کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ حبس (Imprisonment) تو بجائے خود ایک تعزیر ہے لہٰذا گواہوں کی تعدیل (عادل قرار دینا) سے قبل محبوس کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ حدود کے ضمن میں، گواہوں کی تعدیل کے لیے ملزم کو محبوس کرنا جائز ہے کیونکہ حبس حد نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں تعزیر کا اثبات

جہاں تک تعزیر کے اثبات کا تعلق ہے' یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جاتی ہے جس سے دیگر جملہ حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں' یعنی مجرم کے اقرار' شہادت' قسم کھانے سے انکار اور قاضی کے ذاتی علم سے تعزیر کا اثبات

ہو جاتا ہے۔ تعزیر کے ضمن میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت اور شہادت علی الشہادت اور ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط قابل قبول ہوتے ہیں جیسا کہ دیگر سارے حقوق العباد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ حسن نے امام ابوحنیفہ رحمہا اللہ سے روایت کیا ہے کہ تعزیر میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی لیکن صحیح پہلی بات ہے کیونکہ یہ خالص بندے کا حق ہے لہذا یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جائے گی جس سے حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں۔ تعزیر کے ضمن میں مجرم کو اقرار سے رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے جیسے قصاص وغیرہ میں اجازت نہیں ہوتی۔ خالص اللہ تعالیٰ کی حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے (کہ ان میں رجوع روا ہوتا ہے۔) واللہ تعالیٰ عزشانہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

كتاب السّرقه

قانونِ سرقہ

Law of Theft

مسائل سرقہ معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ رکن سرقہ، اس رکن کی شرطیں، عدالت میں سرقہ کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور سرقہ کا حکم معلوم کر لیا جائے۔

سرقہ کا رکن

سرقہ (چوری) کا رکن (مال کا) خفیہ طریقے سے لینا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے : اِسْتَرَقَ السَّمْعَ یعنی "مگر جس نے چوری سے سن لیا"۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے چھپ کر بات سننے کو استراق (چوری کرنا) کا نام دیا ہے۔ اسی لیے علانیہ (مال) اخذ کرنے کو زبردستی لینا، لوٹنا، اچک لینا یا غصب کرنا کہتے ہیں نہ کہ سرقہ۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ سے اچک لینے والے اور لوٹنے والے کے بارے میں مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ہنسی مذاق ہے اس پر کوئی (سزا) نہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کفن چور، لوٹنے والے اور خیانت کرنے والے پر کوئی قطع (Amputation) نہیں۔ خفیہ طریقے سے (مال) اخذ کرنے کی بھی دو قسمیں ہیں، بلاواسطہ اور بالواسطہ۔

بلاواسطہ طریقے سے مال اخذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ حرز (وہ جگہ جو محفوظ ہو اور وہاں کسی اجنبی کا داخلہ ممنوع ہو) سے مال اخذ کر کے اسے باہر لانے کا سارا کام چور خود سرانجام دے۔ اگر چور حرز میں داخل ہو کر مال اخذ کر کے اسے اٹھائے یا اٹھانے سے پہلے ہی پکڑا جائے جبکہ وہ ہنوز حرز میں ہو اور اس نے مال کو باہر نہ نکالا ہو تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اخذ کا معنی ہے کسی چیز پر قبضہ کر لینا اور قبضہ مکمل نہیں ہوتا تاآنکہ وہ مال کو حرز سے باہر نہ نکال لائے اور باہر وہ لایا نہیں۔ اگر وہ مال کو حرز سے باہر پھینک دے اور خود حرز سے باہر نکلنے سے پہلے پکڑ لیا جائے تو بھی اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ حرز سے نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے۔ اگر وہ پکڑا نہ جائے اور حرز سے باہر آ کے وہ مال لے لے جو اس نے حرز سے باہر پھینکا تھا تو اس صورت میں اس پر حد قطع جاری کی جائے گی۔ امام زفرؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز سے اخذ (مال) اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال لے کر حرز سے باہر نہ آ جائے اور یہ مال کو حرز سے باہر پھینکنا مال کو باہر لانا نہیں ہے اور حرز سے باہر پڑے مال کو اخذ کرنا حرز سے مال اخذ کرنا نہیں ہے، لہٰذا یہ سرقہ نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پر اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا جب تک کہ کوئی دوسرا شخص

اس (پھینکے ہوئے مال) پر قبضہ نہ کرلے۔ لہٰذا اس نے مال اخذ بھی کیا ہے اور اسے حرز سے باہر بھی نکال لایا ہے۔ اگر وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر اپنے کسی ساتھی کی طرف پھینک دے اور اس کا ساتھی اس مال کو اخذ کرلے تو دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ باہر والے پر اس لیے نہیں کہ اس نے حرز سے مال اخذ نہیں کیا اور اندر والے پر اس لیے قطع عائد نہ ہوگا کہ وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر نہیں لایا کیونکہ مال باہر والے کے قبضے میں ہے۔ اگر وہ دیوار کی دوسری جانب کھڑے اپنے ساتھی کو مال ماخوذ پکڑا دے اور خود باہر نہ لائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین (امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اندر والے پر سزائے قطع جاری ہوگی اور باہر والے پر نہیں جاری ہوگی بشرطیکہ اس نے حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل نہ کیا ہو۔ (مال ماخوذ لینے کے لیے) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اندر والے نے جب اپنے ساتھی کو مال پکڑایا تو اس کے ساتھی کا قبضہ اس کے قبضے کے قائم مقام ہوگیا، گویا وہی اندر والا شخص مال اپنے قبضے میں لے کر باہر آیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے والے مسئلے میں بیان کرچکے ہیں یعنی یہ کہ باہر والے پر تو حد قطع کے واجب ہونے کی کوئی صورت اس لیے نہیں کہ اس کی طرف سے سرقہ کا فعل یعنی حرز سے مال اخذ کرنا صادر نہیں ہوا اور اندر والے پر حد قطع اس لیے واجب نہیں کہ حرز سے باہر نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے کیونکہ مال پر اس کا ساتھی قبضہ کرچکا ہے۔ اس کے برعکس، اگر وہ مال کو باہر گلی میں پھینک دے پھر حرز سے باہر آکر مال اٹھالے (تو اس پر سزائے قطع عائد ہوگی) کیونکہ اس مال پر کسی دوسرے شخص کا قبضہ نہیں ہوا لہٰذا وہ اسی کے قبضے میں سمجھا جائے گا گویا فی الواقع وہ مال سمیت حرز سے باہر نکلا ہے۔ اگر باہر کھڑا ساتھی حرز کے اندر ہاتھ داخل کرکے اندر والے کے ہاتھ سے مال پکڑ لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ میں ان دونوں پر حد قطع جاری کروں گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، اندر والے پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال ماخوذ سمیت حرز سے باہر نہیں آیا۔ جب وہ اپنے باہر والے ساتھی کو ہاتھ باہر نکال کر مال پکڑائے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو مال باہر نہ نکالنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ لاگو نہیں ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر حد قطع کے واجب ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم سابقہ مسئلے میں بیان کرچکے ہیں۔ باہر والے پر حد کے عائد ہونے میں اختلاف کی بنا ایک اور مسئلہ پر ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چور کسی گھر میں نقب لگائے اور اس میں اپنا ہاتھ داخل کرکے مال باہر نکال لے مگر خود گھر کے اندر داخل نہ ہوا ہو تو کیا اس صورت میں اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی؟ "الاصل (امام محمدؒ کی کتاب "المبسوط") اور (امام محمدؒ کی کتاب) "الجامع الصغیر" میں مذکور ہے کہ سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی اور اس بارے میں کوئی اختلاف (امام محمد نے) نقل نہیں کیا۔ امام ابویوسف نے (کتاب) "الاملاء" میں ذکر کیا ہے کہ میں اس پر سزائے قطع جاری کروں گا اور اس بات کا لحاظ نہیں کروں گا کہ آیا چور حرز کے اندر داخل ہوا یا نہیں۔ اسی اختلاف پر یہ صورت بھی بنی ہے کہ اگر کوئی چور نقب لگائے اور حرز میں داخل ہوجائے اور مال نقب کے پاس جمع کرلے پھر باہر نکل آئے اور ہاتھ اندر ڈال کر مال اٹھالے۔ امام ابویوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کا رکن

حرز سے مال اخذ کرنا ہے، حرز کے اندر داخل ہونا رکن نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ صندوق یا گون میں ہاتھ ڈال کر مال نکال لے تو اس پر حد قطع عائد ہو جاتی ہے اگرچہ وہ حرز کے اندر داخل نہیں ہوا طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے مروی یہ قول ہے کہ اگر چور سحرا ہو تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ سحرے سے کیا مراد ہے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ اپنا ہاتھ گھر کے اندر داخل کرے جبکہ وہ اس گھر کے اندر خود بھی جا سکتا ہو۔ حضرت علیؓ کے اس قول سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ پورے طور پر ہتکِ حرز سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کیونکہ سرقہ کے جرم میں اس کے بغیر کمال نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر حرز میں داخل ہونا ممکن ہو تو اس میں داخل ہوئے بغیر ہتک حرز مکمل نہیں ہوگی۔ (لہٰذا ثابت ہوا کہ) مسئلہ زیر بحث میں ہتک تام نہیں پائی جاتی۔ صندوق یا گون سے مال اخذ کرنا ایک بالکل مختلف مسئلہ ہے کیونکہ یہاں پر چور کے داخل ہونے سے ہتک حرز ہونا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے اندر ہاتھ ڈال کر مال اخذ کرنا ہی ہتک تام ہے، اس لیے سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگر چور گھر کے کسی کمرے سے مال نکال کر صحن میں ڈال دے تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی تاآنکہ وہ مال سمیت گھر سے باہر نہ نکلے کیونکہ مختلف کمرے ہونے کے باوجود پورا گھر حرز واحد ہے۔ کیا آپ دیکھتے کہ اگر گھر والے سے کہا جائے کہ اس امانت کو گھر کے اس کمرے میں محفوظ رکھنا اور گھر والا اس امانت کو کسی دوسرے کمرے میں رکھ چھوڑے اور وہ مالِ امانت ضائع ہو جائے تو اس گھر والے پر اس مالِ امانت کا کوئی تاوان (Compensation) عائد نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو جائے پھر گھر سے مال چرالے تو اس پر حد قطع لاگو نہیں ہوگی، چاہے اسے مخصوص کمرے میں داخل ہونے کی اجازت نہ بھی دی گئی ہو، جس سے اس نے مال چرایا ہے۔ یہ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ گھر کے چاہے مختلف کمرے ہوں مگر پورا گھر ایک ہی حرز ہے۔ لہٰذا مسئلہ سابقہ میں گھر کے صحن میں مال ماخوذ لانا حرز سے باہر نہیں ہے بلکہ حرز کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں منتقل کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مال کو ایک کونے سے دوسرے کونے میں منتقل کرنا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ پورا گھر، اپنے مختلف کمروں سمیت، ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو۔

اگر گھر کا ہر کمرہ مختلف مالک کا ہو اور چور ایک کمرہ سے مال نکال کر صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ہر کمرہ الگ طور پر ایک حرز ہے لہٰذا مال کو کمرے سے باہر لانا حرز سے باہر لانا ہے۔

اسی طرح اگر گھر میں متعدد حجرے یا چھوٹے چھوٹے کمرے ہوں (ہر کمرے کا ایک الگ مالک ہو) اور چور کسی ایک کمرے سے مال چرا کر گھر کے صحن میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع لاگو ہوگی کیونکہ ہر کمرہ ایک علیحدہ حرز ہے لہٰذا کمرے سے مال کو باہر نکالنا حرز سے باہر نکالنا ہے۔ ان کمروں کی مثال ایک محلے کے مختلف گھروں کی سی ہے۔

اگر دو آدمی نقب لگائیں اور ان میں سے ایک آدمی اندر داخل ہو کر مال نکال لائے اور جب وہ مال کو گلی میں لے آئے تو لانے وہ دونوں آدمی اٹھالیں تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اندر داخل

ہونے والا آدمی پہچان لیا گیا ہے (معروف ہو گیا ہے) تو اس پر حد قطع لاگو ہو گی کیونکہ چور وہی ہے اس لیے کہ مال اخذ کرنے اور اسے حرز سے باہر لانے کا کام اسی نے کیا ہے۔ باہر والے پر تعزیر عائد ہو گی کیونکہ اس نے گناہ میں اعانت کی ہے اور یہ گناہ (یعنی اعانت) ایسا ہے جس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے لہٰذا اس پر تعزیر جاری ہو گی۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے حرز کے اندر کون گیا تھا تو دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں ہو گی کیونکہ جس پر حد قطع واجب ہوئی ہے وہ نامعلوم ہے۔ البتہ دونوں پر تعزیر لاگو ہو گی۔ باہر والے پر تعزیر تو اس وجہ سے لاگو ہو گی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں (یعنی گناہ میں اعانت) اور اندر داخل ہونے والے پر اس لیے کہ اس نے ایسا جرم کیا ہے کہ ایک عذر کی بناء پر اس پر حد جاری نہیں ہو سکی لہٰذا تعزیر لاگو ہو گی۔

اگر کوئی چور کسی کے مسکن میں نقب لگائے اور رات کے وقت صاحب مسکن کی موجودگی میں زبردستی داخل ہو جائے اور اس کا مال چرا لے تو اس پر سزائے قطع جاری ہو گی کیونکہ اگرچہ اس نے مال کو مالک سے چھپ کر اخذ نہیں کیا لیکن لوگوں سے تو چھپ کر لیا ہے اس لیے کہ رات کے وقت کوئی مدد کو نہیں آ سکتا کیونکہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے لہٰذا سرقہ واقع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالواسطہ طور پر مال اخذ کرنے کی مثال یہ ہے کہ چوروں کی ایک جماعت کسی آدمی کے مسکن میں داخل ہو کر، مال اخذ کر لے اور اپنے میں سے ایک شخص کی پیٹھ پر مال لاد کر اسے مسکن سے باہر نکال دے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سزائے قطع صرف مال کو اٹھانے والے پر جاری ہو۔ امام زفرؒ کی یہی رائے ہے۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سب چوروں پر سزائے قطع جاری ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ سرقے کا رکن مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مال کو حرز سے باہر نہ لایا جائے اور موجودہ صورت میں مال کو باہر لانے کا کام براہ راست اسی ایک شخص نے سر انجام دیا ہے جس کی پیٹھ پر مال لادا گیا تھا جب کہ دوسرے چوروں نے اس کی اعانت کی ہے اور حد بلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے پر عائد ہوتی ہے نہ کہ مددگار پر جیسے زنا اور شراب نوشی کی حد بلا واسطہ مرتکب جرم پر عائد ہوتی ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مال ماخوذ کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر سب نے کیا ہے کیونکہ مال کو اٹھانے والا مال باہر لانے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا مگر باقیوں کی اعانت اور مزاحمت کرنے والوں کی مدافعت کے لیے ان کے گھات میں بیٹھنے ہی سے۔ لہٰذا مال کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر (Implicitly) گویا سبھی لوگوں نے مل کر سر انجام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راہزنی اور مال غنیمت لوٹنے کے عمل میں براہ راست ارتکاب فعل کرنے والے کے ساتھ اس کے مددگار کو بھی شامل کیا جاتا ہے، ایسے ہی مسئلہ زیر بحث میں کیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مال اٹھانے والا ان کا کارکن ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے گدھے پر مال لادا اور اسے ہانک کر حرز سے باہر نکال لائے۔ مزید برآں، عام طور پر چور اکیلے چوری نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے ساتھی بھی ہوتے ہیں اور چوروں کا معمول یہ ہوتا ہے کہ سبھی مل کر مال کو اکٹھا کرنے اور حرز سے باہر نکالنے کا کام سر انجام نہیں دیتے بلکہ ان میں سے کچھ گھات میں لگے رہتے ہیں۔ اگر حد قطع میں اس بات کو رکاوٹ تسلیم کر لیا جائے تو سزائے قطع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ اسی بات کے پیش نظر، راہزنی میں مددگار کو بلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے کے ساتھ شامل رکھا گیا ہے، ایسا ہی چوری کے ضمن میں کیا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکنِ سرقہ کی شرطیں

رکن سرقہ کی شرائط کئی اقسام کی ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق سارق (چور) سے ہے، بعض کا مسروق (چرائے ہوئے مال) سے، بعض کا مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) سے اور بعض شرطوں کا تعلق مسروق فیہ یعنی جگہ (جہاں چوری کا فعل واقع ہوا) سے ہے۔

سارق سے متعلق شرطیں

سارق سے متعلق شرطیں یہ ہیں، سارق سزائے قطع کا مستوجب ہونے کی اہلیت رکھتا ہو اور وہ اہلیت ہے عقل (Sanity) اور بلوغت (puberty)۔

نابالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی

چنانچہ نابالغ (Adolescent) اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ "تین (اشخاص) سے قلم اٹھا لیا گیا ہے (یعنی وہ مکلف نہیں ہیں)" نابالغ سے تاآنکہ وہ بالغ ہو جائے، پاگل سے تاآنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور خوابیدہ سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔" اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ نابالغ اور پاگل دونوں مرفوع القلم (غیر مکلف) ہیں۔ اور ان دونوں پر قطع واجب کرنے کا مطلب ان پر قلم جاری کرنا (یعنی انہیں مکلف ٹھہرانا) ہے اور یہ نص کی خلاف ورزی ہے۔ نابالغ اور پاگل پر سزائے قطع کے عدم وجوب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع پاداش ہے لہٰذا یہ جرم (Offence) کی متقاضی ہے اور ان دونوں کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا اسی لیے ان پر دیگر حدود عائد نہیں ہوتیں، اسی طرح حد قطع بھی عائد نہیں ہوگی۔ البتہ ان پر سرقہ کا تاوان (Compensation) عائد ہوگا کیونکہ مال کا تاوان عائد ہونے کے لیے جرم شرط نہیں ہے۔ اگر سارق ایسا شخص ہو جس پر کبھی جنون کا دورہ پڑتا ہو اور کبھی تندرست ہو جاتا ہو تو اگر اس نے بحالتِ جنون چوری کی حد قطع جاری نہیں ہوگی اور اگر تندرستی کی حالت میں چوری کی تو سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگر چوروں کی جماعت میں نابالغ یا پاگل ہو

اگر چوری کا ارتکاب چوروں کی ایک جماعت نے کیا ہو اور اس جماعت میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ کو حرز سے باہر لانے کا کام نابالغ یا پاگل نے سرانجام دیا ہو تو ان سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی اور اگر یہ کام کسی اور نے سرانجام دیا ہو تو ماسوا نابالغ اور پاگل کے سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔ امام ابو یوسف کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ میں اصل تو حرز سے مال باہر لانا ہے اور اس کام میں اعانت بمنزلہ تابع کے ہے۔ اگر نابالغ یا پاگل مالِ مسروقہ کو حرز سے باہر لائے تو اصل فعلِ سرقہ کا وہی مرتکب ہوا تو جب اصل فعل پر حد عائد نہیں تو تابع پر کیونکر ہوگی۔ اگر مال کو حرز سے باہر لانے کا کام بالغ و عاقل انجام دے تو گویا اصل فعل اسی کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوا للذا تابع سے حد کے ساقط ہو جانے سے اصل سے حد کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا۔ امام ابوحنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ (فعل) سرقہ ایک ہے جس کا ارتکاب دو قسم کے آدمیوں نے کیا ہے ایک تو وہ جن پر حد قطع عائد ہوتی ہے اور دوسرے وہ جن پر حد قطع

عائد نہیں ہوتی، لہٰذا حد قطع کسی پر بھی عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دانستہ اور دوسرا نادانستہ طور پر راہزنی یا قتل کے وقوعے میں شریک ہو جائیں۔ امام ابو یوسف کا یہ فرمانا کہ سرقہ میں اصل تو مال مسروق کو حرز سے باہر لانا ہے۔ تسلیم، لیکن یہ کام معنوی طور پر سب کے ہاتھوں انجام پایا ہے کیونکہ تعاون کے مفہوم میں سب ایک ہیں، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ چنانچہ نابالغ یا پاگل کے سوا کسی دوسرے چور کا مال کو حرز سے باہر نکالنا، سب کے ایک ہونے کی ضرورت کے تحت 'نابالغ یا پاگل کی طرف سے باہر نکالنے کے مترادف ہے۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا "ذی رحم محرم" شامل ہو

ائمہ کا ایسا ہی اختلاف اس مسئلے میں پایا جاتا ہے کہ اگر چوروں کی جماعت میں مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا) کا کوئی ذی رحم محرم (یعنی ایسے رشتہ والا جس کے باعث آپس میں نکاح حرام ہو) شامل ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی پر سزائے قطع لاگو نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ذی رحم محرم سے تو حد قطع ساقط ہو جائے گی لیکن دوسروں پر حد عائد ہو جائے گی۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا ساجھی شامل ہو

اس مسئلے میں ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ اگر چوروں میں مسروق منہ (صاحب مال) کا ساجھی (Partner) شامل ہو تو کسی پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مرد یا آزاد ہونا شرط نہیں

مستوجب حد قطع ہونے کے لیے چور کا مرد (male) ہونا شرط نہیں، چنانچہ عورت (female) پر بھی حد قطع جاری ہوگی۔ اس کی دلیل اللہ عزشانہ کا یہ ارشاد ہے: والسارق و السارقۃ فاقطعوا ایدیھما یعنی "اور چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹ دو۔" اسی طرح آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے چنانچہ غلام، لونڈی، مُدَبَّر .... (ایسا غلام جسے مالک کی طرف سے کہہ دیا گیا ہو کہ مالک کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا)، مکاتب (ایسا غلام جسے مال کے عوض پروانہ آزادی دیا گیا ہو مگر مال ہنوز اس کے ذمے واجب الادا ہو) اور امّ ولد (لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) پر بھی سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا آیت شریفہ کا حکم عام ہے۔ مفرور اور غیر مفرور غلام اس حکم کے اطلاق میں برابر ہیں، بدلیل مذکورہ۔ مؤطّا (امام مالکؒ کی کتاب) میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے ایک مفرور غلام نے چوری کی تو حضرت عبداللہؓ نے حضرت سعیدؓ بن العاص کے پاس چور کو کسی کے ہمراہ بھیجا تاکہ وہ اس پر قطع ید کی سزا جاری کر دیں۔ حضرت سعیدؓ نے قطع ید سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم (چوری کے باعث) مفرور غلام کا ہاتھ نہیں کاٹتے۔ اس پر حضرت عبداللہؓ نے کہا کہ تم نے قرآن حکیم کی کس آیت سے یہ حکم پایا ہے کہ مفرور غلام چوری کا مرتکب ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے قطع ید کا حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرد یا آزاد ہونا دیگر حدود کے وجوب کے لیے شرط نہیں لہٰذا حد قطع کے ضمن میں بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں | اسی طرح، حد قطع کا مستوجب ہونے کے لیے مسلمان ہونا بھی شرط نہیں ہے چنانچہ آیت کے عام اطلاق کی وجہ سے، مسلمان اور کافر سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

مال مسروق سے متعلق شرطیں

مال مسروق سے متعلق شرطوں کی کئی اقسام ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ وہ "مال مطلق" ہو، اس کی مالیت میں نہ کوئی نقص ہو اور نہ شبہ۔ "مال مطلق" سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جسے لوگ بطور مال کے جمع کرتے اور اسے مال تصور کرتے ہوں، اس کی ان کے نزدیک قدر و قیمت اور اہمیت ہو۔ جس چیز کو لوگ مال سمجھ کر جمع نہ کرتے ہوں وہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ سیدنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیز (کی چوری) پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ایک شرعی حکم کا بیان ہے۔ علاوہ ازیں، کسی شئی کی حقارت اس کے حرز میں مخل ہے۔ اسی لئے عام طور پر اس کی حفاظت نہیں کی جاتی یا کم از کم با سمعت اور اہم چیزوں کی طرح اس کی حفاظت نہیں کی جاتی جب کہ مال کی "حرز مطلق" یعنی کامل حفاظت (چوری کے موجب قطع ہونے کے لیے) شرط ہے جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔ حقیر چیز کی چوری سے رکن سرقہ بھی ناقص رہتا ہے اور رکن سرقہ ہے خفیہ طریقے سے مال اخذ کرنا۔ کیونکہ حقیر چیز کو چھپا کر نہیں لیا جاتا لہٰذا حقیر شئے کے چرانے سے رکن میں خلل اور شبہہ پیدا ہوگیا اور حدود کے معاملہ میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہے۔ اس اصول سے ان مسائل کا استخراج ہوتا ہے:۔

مسائل

۱۔ اگر کوئی شخص آزاد (غیر مملوک) بچے کو چرالے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی غلام بچے کو چرائے جو نہ بات چیت کر سکتا ہو اور نہ ہی سمجھ بوجھ رکھتا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی توجیہ یہ ہے کہ غلام مال محض نہیں ہے بلکہ وہ ایک لحاظ سے مال ہے اور ایک اعتبار سے آدمی ہے اس لیے وہ ایک پہلو سے محل سرقہ ہے جب کہ دوسرے پہلو سے محل سرقہ نہیں ہے اور شک کی بناء پر محل سرقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جیسے نابالغ عاقل غلام کو چرانے پر قطع جاری نہیں ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام بچہ ہر اعتبار سے مال ہے کیونکہ مال ہونے کا مفہوم اس میں پورے طور پر موجود ہے اور اس بچے کو اپنی ذات پر قبضہ و اختیار بھی حاصل نہیں ہے اس لیے اس کی چوری میں رکن سرقہ متحقق ہو جاتا ہے، جیسے چوپائے کی چوری میں ہو جاتا ہے۔ اس کا آدمی ہونا اس کے مال ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ مکمل طور پر آدمی ہے اور مکمل طور پر مال بھی ہے کیونکہ آدمی ہونا اور مال ہونا ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ اس لیے اس کے چرانے پر سزائے قطع اس وجہ سے لاگو ہوگی کہ وہ مال ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ آدمی ہے۔ عاقل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ہر چند وہ مکمل طور سے مال ہے لیکن اسے اپنی ذات پر قبضہ و اختیار حاصل ہے اس لیے اس پر کسی غیر کے قبضے کا تصور ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ بیک وقت خود اسے بھی اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو اور اس کے غیر کو بھی حاصل ہو لہٰذا اس صورت

میں رکن سرقہ (یعنی مال کا اخذ کرنا) محقق نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر چور مردار جانور یا مردار جانور کی کھال چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

۳۔ بھوسا، گھاس، بانس اور جلانے کی لکڑی چوری کرنے پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ لوگ ان اشیاء کو بطور مال جمع نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے معاملہ میں بخل کرتے ہیں اس لیے کہ ان چیزوں کی ان کے نزدیک کوئی وقعت اور اہمیت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان چیزوں کے دینے میں بخل کرنے کو وہ نہایت گھٹیا پن سمجھتے ہیں۔ لہٰذا یہ چیزیں حقیر و بے مایہ ہیں (اور حقیر و بے مایہ چیز کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جاتی)۔

۴۔ مٹی، گارے، چونے، کچی اینٹوں، پلستر کے مسالے (چونے وغیرہ) پکی اینٹوں، مٹی کے برتنوں اور شیشے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ سب چیزیں حقیر و بے مایہ ہیں۔ مٹی اور لکڑی میں اس اعتبار سے فرق کیا گیا ہے کہ مٹی اور مٹی کی مصنوعات برابر ہیں جب کہ لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق ہے کیونکہ لکڑی صنعت کے بعد حقیر و بے مایہ اشیاء کی فہرست سے خارج ہو جاتی ہے جب کہ مٹی پر صنعت ہونے کے باوجود وہ حقیر و بے مایہ ہی رہتی ہے یہ بات لوگوں کے رواج اور معمولات کو دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔

ہمارے بعض علماء نے شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں فرق کیا ہے جیسے لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق کیا جاتا ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں کوئی فرق نہیں (یعنی دونوں حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں) اور یہی موقف صحیح ہے اس لیے کہ شیشہ بعد از صنعت حقیر و بے مایہ کے زمرے سے نکل نہیں جاتا ہے کیونکہ اس کی مصنوعات بھی جلد ٹوٹ جانے والی ہوتی ہیں۔ لکڑی (کی مصنوعات) کا معاملہ اس سے مختلف ہے (یعنی لکڑی کی مصنوعات جلد ٹوٹنے والی نہیں ہوتیں لہٰذا وہ مال متصور ہوں گی)۔

لکڑی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی تا آنکہ اس میں صنعت کی گئی ہو، مثلاً اس سے دروازے یا برتن (یا فرنیچر) وغیرہ بنا لیے گئے ہوں البتہ ساکھو، نیزہ بنانے کے کام آنے والی لکڑی، آبنوس اور صندل کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ ان کے سوا دوسری لکڑی، جو غیر مصنوع ہو، (کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے) لوگ عموماً مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہٰذا وہ حقیر و بے مایہ ہے لیکن بعد از صنعت وہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتی ہے چنانچہ اسے (یعنی لکڑی کی مصنوعات کو) لوگ بطور مال جمع کرتے ہیں۔ البتہ ساکھو، آبنوس اور صندل کی لکڑی (بلا صنعت بھی) مال ہے جس کی لوگوں کے نزدیک وقعت اور اہمیت ہوتی ہے چنانچہ یہ اموال مطلقہ ہیں (اس لیے ان کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی)۔

امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ دانت (Ivory) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی البتہ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ اونٹ کے دانت کے بارے میں بیان کیا ہے لہٰذا صرف (اونٹ کے) دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہوگی کیونکہ دانتوں کو لوگ بطور مال کے جمع نہیں کرتے اس لیے کہ وہ حقیر و بے مایہ ہوتے ہیں۔ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سزائے قطع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دانت بعد از صنعت حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتا ہے، جیسے لکڑی بعد از صنعت نکل جاتی ہے۔ جہاں تک ہاتھی دانت کا تعلق ہے، اس کی چوری پر ہرگز سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ قبل از صنعت چوری کیا جائے یا بعد از صنعت کیونکہ اس کے مال ہونے کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض فقہاء نے تو اس کی خرید و فروخت اور اس سے فائدہ اٹھانے کو

حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کے مال ہونے میں نقص آگیا۔

تیر بنانے کے کام آنے والی لکڑی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے تیر بنا لیے گئے ہوں (تیروں کی چوری پر) سزائے قطع ہوگی اس کی وجہ وہی ہے جو ہم لکڑی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

سینگوں کی چوری پر، چاہے یہ قبل از صنعت ہو یا بعد از صنعت، سزائے قطع جاری نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر سینگوں کی مصنوعات چرائی جائیں اور ان کی قیمت دس دراہم (یعنی نصاب کی مقدار) کے برابر ہو تو سزائے قطع جاری ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کے جواب میں اختلاف مسئلے کا موضوع مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جس مسئلے کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ کسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہوگی اس مسئلے کا موضوع مردار جانور کے سینگ ہیں کیونکہ مردار جانور کے سینگ مال مطلق نہیں اس لیے کہ ان کے مال ہونے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا جواب ذبح کیے ہوئے جانور کے سینگوں کے بارے میں ہے۔ غیر مصنوع سینگوں کی چوری پر امام ابو یوسفؒ نے سزائے قطع اس لیے واجب نہیں بتائی کہ یہ جانور کے اجزاء میں سے ہیں (یعنی مال مطلق نہیں ہیں) اور مصنوع سینگوں کی چوری پر سزائے قطع مصنوع لکڑی کی نظیر پر واجب بتائی ہے

امام محمدؒ سے درندوں کی دباغت شدہ Tanned کھالوں کی بابت روایت ہے کہ ان کی چوری پر سزائے قطع نہیں جاری ہوگی، البتہ اگر ان سے جائے نماز یا بچھونا بنا لیا جائے تو سزائے قطع ہوگی۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ درندے کی غیر مصنوع کھال شکار کا جزو ہے اور چونکہ شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی لہٰذا اس کے جزو کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ البتہ صنعت کے بعد وہ ایک مختلف چیز بن جاتی ہے اور مصنوع لکڑی کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ امام محمدؒ کی یہ رائے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے بعض فقہاء کے اس قول کا اعتبار نہیں کیا جس کی رو سے درندوں کی کھالیں پاک نہیں ہوتیں، ذبح کرنے سے اور نہ ہی دباغت Tanning سے۔

چٹائی کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اپنی اصل (خام مال) یعنی گھاس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

کتے اور چیتے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ طنبورہ، ڈفلی اور بانسری وغیرہ آلاتِ لہو (اللہ کی یاد سے غافل کرنے والے آلات) کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں کیونکہ ان کا شمار ان چیزوں میں ہے جنہیں لوگ بطور مال جمع نہیں کرتے یا اس لیے کہ ان کے مال ہونے میں نقص ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آلاتِ لہو کو توڑنے والے پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا اور بعض فقہاء کے نزدیک کتے اور چیتے کو ہلاک کرنے والے پر بھی تاوان عائد نہیں ہوتا۔

مصحف کریم، حدیث کی کتاب یا شعر و ادب کی کتاب کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت دس دراہم (یعنی نصاب سرقہ کے برابر) ہو، کیونکہ لوگ ان کتابوں کو جمع کرتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ نفیس اموال ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مصحف کریم جمع تو کیے جاتے ہیں لیکن مال کے طور پر نہیں بلکہ تلاوت کے لیے اور دین و دنیا کی بھلائی سے متعلق تعلیمات سے آگاہی حاصل کرنے اور ان پر عمل کرنے کی غرض سے یہی معاملہ کتب حدیث اور شعر و ادب کی کتابوں کا ہے کہ انہیں جمع کرنے کا مقصد امثال و حِکَم سے واقفیت حاصل کرنا ہوتا ہے، نہ کہ مالدار بننا۔

حساب کتاب کی کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب (دس درہم) ہو کیونکہ ان کاپیوں اور رجسٹروں کے اندر کی تحریریں چوری کا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود تو کورے کاغذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوری کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو، بدلیل مذکورہ۔

اسی سے وہ مسئلہ نکلتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جس کی جنس حقیر و بے مایہ ہو اور وہ اسلامی مملکت میں سب کے لیے مشترکہ طور پر مباح ہو اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس قسم کی ہر چیز بے قدر اور بے وقعت ہوتی ہے اور لوگ اسے مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہٰذا وہ حقیر اور بے مایہ ہے۔ (کسی چیز کی چوری کے موجب حد ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرتے وقت) اعتبار اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کا کیا جائے گا نہ کہ سب کے لیے مباح ہونے کا، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مازو، ہلیلہ، سونف آبی (Glass wort) اور کوئلے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں اپنی جنس میں اسلامی مملکت میں سب کے لیے مباح ہوتی ہیں اور یہ حقیر و بے مایہ ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مازو، ہلیلہ، اور خشک ادویات (جڑی بوٹیوں) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے اسی طرح پرندوں اور شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں، خواہ وہ جنگلی ہو یا پالتو کیونکہ عموماً پرندوں کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا۔ سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پرندوں کی چوری پر کوئی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ کسی اور (صحابی) کی طرف سے ان کے اس قول سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوگا۔

اسی طرح سدھائے ہوئے درندے بھی شکار کی ذیل میں آتے ہیں لہٰذا انہیں چرانے والوں کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ سدھائے ہوئے ہیں پھر بھی مال تصور نہیں کیے جاتے۔

اسی سے کفن چور کا مسئلہ استخراج ہوتا ہے کہ اگر وہ قبر میں سے کوئی چیز (کفن وغیرہ) نکال لے تو طرفین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں وہ مستوجب قطع ہوگا۔ امام ابو یوسف کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے مال (کفن) کو اس کے مناسب حرز (محفوظ جگہ) سے اخذ کیا ہے لہٰذا اسے سزائے قطع ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہی چیز گھر سے چوری کرتا۔ طرفینؒ کا استدلال یہ ہے کہ کفن مال نہیں ہے کیونکہ کفن کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا اس لیے کہ سلیم الطبع لوگ اس سے شدید کراہت کرتے ہیں لہٰذا کفن حقیر و بے مایہ (اشیاء کے زمرے میں داخل) ہے۔ اگر بالفرض یہ مال ہو بھی تو اس کے مال ہونے میں نقص ضرور ہے کیونکہ کفن سے اس طرح منفعت حاصل نہیں کی جاتی جس طرح زندہ آدمی کے لباس سے کی جاتی ہے۔ نقص کو شبے پر فوقیت حاصل ہوتی ہے اور شبے سے حد واجب نہیں ہوتی لہٰذا نقص سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگی۔

زہریؒ سے روایت ہے کہ مدینہ منورہ میں مروان (بن الحکم) کے زمانے میں ایک کفن چور پکڑا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ نے جب کہ تھے بھی وہ خاصی تعداد میں اس بات پر اجماع کیا کہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائیگی۔

اسی اصول (حقیر و بے مایہ ہونے) سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایسی چیز کی چوری پر جسے جمع کرنا To preserve ممکن نہ ہو اور جو ایک سال سے دوسرے سال تک باقی نہ رہ سکے بلکہ جلد خراب ہو جانے والی ہو سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس چیز کا ذخیرہ کرنا ممکن نہ ہو وہ مال شمار نہیں ہوتی۔ چنانچہ تر اشیائے خوردنی، سبزیوں اور تر پھلوں کی چوری پر طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے

قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اشیاء ایسا مال ہیں جس سے فی الواقع منفعت حاصل کی جاتی ہے اور شریعت کی رو سے بھی ان سے نفع حاصل کرنا مطلقاً مباح ہے۔ پس یہ مال ہیں اور ان کی چوری پر سزائے قطع ہوگی، جیسے دیگر اموال کی چوری پر ہوتی ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ یہ چیزیں ان اشیاء میں شمار ہوتی ہیں جنہیں عموماً بطور مال جمع نہیں کیا جاتا اگرچہ فی الحال ان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ ان چیزوں کو آئندہ پیش آنے والی ضروریات کے لیے ذخیرہ (Preserve) نہیں کیا جا سکتا اس لیے لوگوں کے نزدیک ان کی وقعت کمتر ہوتی ہے، لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں۔

کھجور یا کسی اور درخت پر لٹکے ہوئے پھل کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ پھل کی حفاظت کے لیے درختوں کے گرد چار دیواری ہی کیوں نہ بنا رکھی ہو کیونکہ کھجور کے درخت کی چوٹی پر جو چیز ہے (یعنی کھجوریں) وہ مال شمار نہیں ہوتی، نیز اس لیے کہ پھل جب تک درخت پر ہوتا ہے پورے طور پر خشک پھل نہیں بن جاتا چنانچہ وہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا، لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَثَرٍ یعنی "پھل اور پنیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے"۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ثمر تو وہ چیز ہے جو درخت سے [illegible] (یعنی پھل) اور کثر جمار (جمار یا جامور درخت خرما کے گوند کو کہتے ہیں جو چربی کے مانند ایک سفید مادہ ہوتا ہے) کو کہتے ہیں۔

اگر کھجوریں درخت سے توڑ کر کھلیان میں (خشک کرنے کے لیے) رکھی گئی ہوں پھر چرا لی جائیں تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ پورے طور پر خشک ہو چکی ہوں تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ وہ مال مطلق بن چکی ہیں اور ذخیرہ کرنے کے لائق ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں اسی جانب اشارہ ہے کہ "پھل اور پنیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے تا آنکہ پھل کو کھلیان (خشک کرنے کی جگہ) میں لایا جائے۔ کھلیان میں لانے کے بعد (پھل کے خشک ہونے پر) اگر (مسروقہ پھل کی) قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس چوری پر سزائے قطع ہوگی"۔ کیونکہ عام طور پر کھلیان سے پھل اس وقت تک نہیں اٹھایا جاتا جب تک کہ وہ پورے طور پر خشک نہ ہو جائے۔ جب پھل پورے طور پر خشک ہو جائے تو وہ جلد خراب نہیں ہوتا لہٰذا اس صورت میں وہ مال مطلق ہوتا ہے۔

اسی طرح کا معاملہ گندم کا ہے جب وہ خوشوں میں ہو، خوشوں میں گندم درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے مانند ہے کیونکہ گندم جب تک خوشوں میں رہتی ہے مال شمار نہیں ہوتی نہ ہی خوشوں میں وہ پورے طور پر خشک ہو سکتی ہے۔

جہاں تک خشک میووں کا تعلق ہے جو سالہا سال تک باقی رہ سکتے ہیں، اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ سے صحیح روایت یہ ہے کہ ان میووں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی جنہیں لوگ اس بنا پر بطور مال جمع کرتے ہیں کہ وہ ذخیرہ کیے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا ایسے خشک میووں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا، جو سزائے قطع کے عائد ہونے میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے تازہ اور خشک پھلوں میں کوئی فرق نہیں کیا، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص باغ میں سے درخت خرما کو ہی چرا لے تو اس پر سزائے قطع نہیں لاگو ہوگی کیونکہ درخت خرما کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ ہم نے اوپر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد

کو نقل کیا ہے کہ ثمر (پھل) اور کثر (پنیر خرما) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ کثر کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کھجور کے چھوٹے پودے ہیں۔

مہندی اور وسمہ کی چوری پر سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ جلد خراب نہیں ہوتے، لہٰذا ان کے مال ہونے کے مفہوم میں کوئی خلل نہیں ہے۔

تازہ گوشت اور (بغیر رنگے ہوئے) چمڑے (صفیق) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتے ہیں۔

مچھلی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے، خواہ وہ تازہ ہو یا نمک پاشیدہ کیونکہ لوگ اسے مال تصور نہیں کرتے، اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے، نیز اس لیے کہ تازہ مچھلی تو خراب بھی جلد ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مچھلی کی جنس اسلامی مملکت میں مباح عام ہوتی ہے

دودھ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ دودھ جلد خراب ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

سرکے اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوگی کیونکہ یہ حقیر و بے مایہ نہیں ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ان میں جلد خرابی نہیں پیدا ہوتی۔

انگور کے رس اور کشمش اور کھجور کے افشردہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ ان مشروبات میں جلد خرابی پیدا ہو جاتی ہے لہٰذا یہ حقیر و بے مایہ ہیں، جیسے دودھ ہے۔ کھجور کے افشردہ کی چوری پر، جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ ایک تہائی باقی رہ جائے، سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کے مباح اور مال ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لہٰذا اس کے مال ہونے میں نقص ہے۔ اسی طرح، تھوڑے پکے ہوئے کشمش کے افشردہ اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مشروب کے مباح ہونے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جہاں تک تھوڑے پکے ہوئے انگور کے رس کی چوری کا تعلق ہے، اس پر تو بلاشک و شبہ سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کا پینا حرام ہے، لہٰذا یہ مال نہیں ہے۔

سونے اور چاندی کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں تو سب سے گراں قدر اموال ہیں اور ان میں حقیر اور بے مایہ ہونے کا مفہوم کسی اعتبار سے نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح جواہر اور موتیوں کی چوری پر، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کی چوری کے موجب حد نہ ہونے کا انحصار اس کے حقیر ہونے کے مفہوم اور اس کے مال نہ ہونے پر ہے نہ کہ اس کی جنس کے مباح ہونے پر کیونکہ اباحت تو سونے، چاندی، جواہر اور موتیوں وغیرہ کے ضمن میں موجود ہے۔

ہر قسم کے غلے، تیل اور خوشبو جیسے عود، مشک اور اس سے ملتی جلتی دوسری خوشبوئیات کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ ان چیزوں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔

پٹ سن (کتان)، اُون اور ریشم وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع ہے۔

پیتل، لوہے، تانبے اور سیسے کے بنے ہوئے ہر قسم کے برتنوں کی چوری پر، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع ہے۔ اسی طرح، اگر خود تانبے، لوہے اور سیسے کو چرا لیا جائے تو اس پر بھی سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دھاتیں سونے اور چاندی کی طرح اپنی ذات میں قدر و اہمیت رکھتی ہیں۔

مال کے مطلقاً متقوم ہونے کی شرط ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ (مال مسروقہ) مطلقاً متقوم Valuable ہو چنانچہ کسی مسلمان کے ہاں سے شراب کی چوری پر سزائے قطع جاری نہیں ہو گی چور خواہ مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے ہاں سے شراب یا خنزیر چوری کرے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہو گی، کیونکہ شراب اگرچہ ذمیوں کے نزدیک مال متقوم ہے لیکن ہمارے (مسلمانوں کے) نزدیک متقوم نہیں ہے، پس یہ علی الاطلاق مال متقوم نہیں۔

ایسی مباح چیز کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہو، چاہے وہ مال ہی ہو کیونکہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں وہ متقوم نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے ازاں جملہ یہ ہے کہ مال مسروق کسی کی ملکیت ہو، چنانچہ ایسی جملہ مباح عام اشیاء پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہوں خواہ وہ معدن سے نکالے ہوئے سونے، چاندی اور جواہر جیسے نفیس اموال ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مالک کوئی نہیں۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفن کی چوری پر سزا سے سع نہیں ہے اس لئے کہ کفن کسی کی ملکیت نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ملکیت ہونے کی دو صورتیں ہی ممکن ہیں یعنی یا تو وہ میت کی ملکیت ہو یا پھر میت کے ورثہ کی پہلی صورت کے ممکن ہونے کی تو کوئی گنجائش اس بناء پر نہیں کہ میت اہل ملک (جو مالک ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں) میں سے نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ممکن ہونے کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ وارث کی ملکیت تو میت کو کفن کی حاجت سے مؤخر ہے جیسے ورثہ میت کے متروکہ مال کے مالک تبھی بن پاتے ہیں جب قرض اور وصیت مال متروکہ میں سے ادا کر دیئے جائیں، لہٰذا کفن قطعی طور پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

مال مسروقہ میں چور کی ملکیت، تاویل ملکیت یا شبہ ملکیت نہ ہو منجملہ دوسری شرطوں کے ایک شرط یہ ہے کہ مال مسروق میں چور کی نہ تو ملکیت ہو نہ ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہہ موجود ہو کیونکہ ایسی چیز کو چوری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جو ملکیت ہو یا اس میں ملکیت کی کوئی تاویل یا ملکیت کا شبہہ ہو؛ لہٰذا ایسی چیز کی چوری میں رکن سرقہ متحقق نہ ہو گا اور رکن سرقہ ہے کسی مال کو چوری چھپے مطلقاً اخذ کرنا۔ مزید برآں قطع تو چوری کی پاداش ہے، چنانچہ آیت سرقہ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ یعنی "(قطع ید کی سزا) ان کے فعل کی پاداش ہے اور اللہ کی طرف سے عذاب ہے" چونکہ قطع پاداش ہے اس لئے ضروری ہے کہ فعل بھی جرم محض ہو۔ اپنی مملوکہ چیز کو لینا تو سرے سے کوئی جرم ہے ہی نہیں اور ملکیت کی تاویل یا ملکیت کے شبہے کی بناء پر مال اخذ کرنا بھی جرم محض نہیں ہے لہٰذا موجب قطع نہیں ہو گا۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو اس سے درج ذیل مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

مسائل:

۱۔ اس شخص پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ہاں سے اپنی عاریۃً یا کرائے پر دی ہوئی چیز کو چرا لے، اس لیے کہ اس چیز پر اس کی ملکیت قائم ہے۔

(۲) اس شخص پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی جو گروی دار Pledgee کے ہاں سے اپنی گروی رکھی ہوئی چیز کو چوری کرے کیونکہ عین شے پر بدستور اسی کی ملکیت ہے جب کہ گروی دار کو صرف اس شے کو روک رکھنے کا حق ہے اگر گروی کا مال کسی اور دیانتدار شخص کے قبضے میں ہو اور وہاں سے گروی دار یا گروی کنندہ Pledger اس مال کو چرائے تو کسی کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ گروی کنندہ کو اس لیے نہیں ہوگی کہ وہ اس کی ملکیت ہے لہٰذا اسے اخذ کرنے سے حد قطع عائد نہیں ہوگی اگرچہ اس کے اخذ کرنے سے وہ روکا گیا ہو، جیسے لونڈی کو گروی رکھانے کے بعد اس کے ساتھ مباشرت کرنے پر اس پر حد زنا عائد نہیں ہوتی اگرچہ اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے وہ روکا گیا ہو گروی دار پر اس لیے سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کہ دیانتدار شخص کا گروی کے مال پر قبضہ ایک لحاظ سے گروی دار کے قبضے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے قبضے کی منفعت گروی دار کی طرف ہی لوٹتی ہے اس لیے کہ وہ اسی کے فائدے کے لیے مال کو اپنے پاس رکھے ہوئے ہے، لہٰذا اس کا قبضہ ودیعت امانت رکھنے والے کے قبضے کے مانند ہے۔

(۳) اس شخص کو سزائے قطع نہیں ہے جو ایسے مال کو چرائے جو اس کے اور مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) کے مابین مشترک ہو کیونکہ مال مسروق ان دونوں کی غیر معین طور پر ملکیت ہے چنانچہ مال ماخوذ کا ایک (غیر معین) حصہ چرانے والے کی ملکیت ہے لہٰذا اس ملکیتی حصے کی چوری پر حد واجب نہیں ہوگی (کہ وہ تو اس کی ملکیت ہے) اور باقی حصے (جو اس کے شریک کی ملکیت ہے، غیر معین طور پر) کی چوری پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ تو ایک ہی ہے۔

(۴) بیت المال سے خمس کی چوری کرنے والے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس میں اس کی ملکیت اور حق ہے (یعنی چونکہ سب مسلمانوں کی وہ ملکیت ہے اس لیے وہ بھی اس ملکیت میں شریک ہے اگرچہ اس میں اس کا ملکیتی حصہ غیر معین ہے)۔

(۵) اگر اپنے ماذون غلام (ایسا غلام جسے اموال میں تصرف کرنے یعنی تجارت وغیرہ کرنے کی مالک نے اجازت دے رکھی ہو) کے ہاں سے چوری کرے، تو اگر غلام کے ذمے قرض نہیں ہے تو مالک پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ غلام کی کمائی خالص مالک کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو جو مال مسروقہ اور اس کے جملہ مقبوضہ مال کو محیط ہو پھر بھی چور مالک پر سزائے قطع نہیں۔ صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ غلام کی کمائی مالک کی ملک ہے، امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں اسے اس لیے سزائے قطع نہیں ہوگی کہ اگرچہ ماذون غلام کا مال مالک کی ملکیت نہیں ہے پھر بھی اسے اس مال سے ایک طرح کا خصوصی تعلق حاصل ہے جو ملکیت کے مشابہ ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مالک ماذون غلام کے ذمے قرض کو اپنے کسی مال سے چکا کر ماذون غلام کے سارے مال کا خود بلا شرکت غیرے مالک بن سکتا ہے، لہٰذا ماذون غلام کے مال میں مالک کے لیے ملکیت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اسی لیے اگر ماذون غلام کی کمائی کوئی لونڈی ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ شادی کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس سے ملکیت کا شبہ پیدا ہوتا ہے، یا بالفاظ دیگر، وہ مال اگر مالک کی ملکیت نہیں تو ماذون غلام کی بھی ملکیت نہیں ہے کیونکہ وہ مملوک غلام ہے جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا۔ قرض خواہ بھی اس مال کے مالک نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ ایسا مملوکہ مال ہے کہ جس کا کوئی معین مالک نہیں ہے لہٰذا اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر بیت المال یا مال غنیمت میں سے چوری ہے (کہ اس چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ وہ بھی غیر معین طور پر سب

کی ملکیت ہے۔

(۶) اپنے مکاتب (وہ غلام جسے مالک نے مال کے عوض آزادی کی تحریر لکھ دی ہو مگر وہ مال اس کے ذمے ہنوز واجب الادا ہو) کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس کے مکاتب کی کمائی ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے یا اس میں ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مکاتب کی کوئی لونڈی ہو تو اسے جائز نہیں کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مال میں کسی لحاظ سے ملکیت ہو یا ملکیت کا شبہہ ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی (لہٰذا مکاتب کے ہاں سے چوری پر مالک قطع کا سزاوار نہیں ہوگا) علاوہ ازیں، یہ مال فی الحقیقت مکاتب اور اس کے مالک پر موقوف ہے کیونکہ اگر تو مکاتب (تحریر آزادی کی رو سے واجب الادا مال کے طور پر مال مسروقہ کو) ادا کردے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مال مسروقہ مالک کی ملکیت تھا، تو ظاہر ہے کہ اس نے خود اپنا ہی مال اخذ کیا ہے اور اگر غلام مال ادا کرنے سے قاصر رہے اور دوبارہ مالک کی غلامی میں آجائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مکاتب کی ملک تھا، اس لیے سردست اس مال کی ملکیت موقوف ہے، جس سے شبہہ پیدا ہوتا ہے لہٰذا سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی فروخت کنندہ ایسی فروخت شدہ چیز کو چرا لے جس میں خیار شرط پایا ہو۔

۷۔ اپنی اولاد کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اولاد کے مال میں والد کے لیے ملکیت کی تاویل یا ملکیت کا شبہہ پایا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے، اَنْتَ وَ مَالُكَ لِاَبِيْكَ یعنی "تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے۔" اس حدیث میں باپ کی طرف بیٹے کے مال کی اضافت بذریعہ لام تملیک کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت ہر لحاظ سے ثابت ہو، لیکن چونکہ بیٹے کے مال پر باپ کی ہر لحاظ ملکیت کسی دلیل سے ثابت نہیں (اس لئے باپ کی کلی ملکیت تو ثابت نہیں ہوگی) البتہ جزئی ملکیت کی نفی پر چونکہ کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے جزئی ملکیت (ملک من وجہ) ثابت ہو جائے گی، یا (کم ازکم) شبہہ ملک ثابت ہو جائے گا اور ہر دو حد قطع کے واجب ہونے سے مانع ہیں کیونکہ یہ وجوب حد میں شبہہ پیدا کر دیتے ہیں۔

۸۔ دیگر قرابت داروں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی لیکن ایک اور شرط کے مفقود ہونے کی بنا پر، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

۹۔ اگر کوئی چور کسی آدمی کے گھر میں داخل ہوا اور کوئی کپڑا اخذ کرکے اسے پھاڑ کر دو برابر حصے کردے پھر اسے باہر لے آئے اور وہ پھاڑا ہوا کپڑا قیمت میں دس درہم کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔

۱۰۔ اگر کوئی چور ایک بکری اخذ کرے پھر (حرز کے اندر ہی) اسے ذبح کر دے اور اس ذبح شدہ بکری کو حرز سے باہر نکال لائے تو بالاجماع اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے کو حرز سے باہر لانے سے قبل اس کپڑے پر چور کی ملکیت قائم ہونے کا سبب پیدا ہو گیا ہے اور وہ سبب ہے کپڑے کو پھاڑنا، کیونکہ کپڑے کو پھاڑنے سے تاوان عائد ہوتا ہے اور تاوان کے عائد ہونے سے اس چیز پر اسی وقت سے ملکیت قائم ہو جاتی ہے جب تاوان عائد کرنے کا سبب پیدا ہو جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کا اصول ہے۔ اور ثبوت ملکیت وجوب حد میں رکاوٹ ہے۔ اسی بنا پر تو بکری کو ذبح کرکے حرز سے باہر لانے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، ایسے ہی کپڑے کو پھاڑ کر باہر لانے پر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں چوری کا فعل

مکمل ہوگیا ہے لہٰذا اس پر سزائے قطع واجب ہوگی۔ ہم نے یہ رائے اس لیے قائم کی ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے پر اس وقت تک مسروق منہ کی ملکیت زائل نہیں ہوگی جب تک کہ وہ عین شے کی ملکیت کو اختیار کیے ہوئے ہے، اس کی ملکیت تب زائل ہوگی جب وہ عین شے کے بجائے اس کے تاوان کو اختیار کرلے، لہٰذا تاوان کو اختیار کرنے سے قبل وہ کپڑا بدستور اسی کی ملکیت ہے۔ پس چور تو ایسا ہوا گویا اس نے دو کپڑے چرائے ہیں جن کی قیمت دس درہم بنتی ہے (یعنی بقدر نصاب سرقہ) لہٰذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ بکری کی چوری کے بارے میں بھی ہمارا یہی موقف ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں سرقہ تام ہوگیا ہے مگر وہ گوشت میں تام ہوا ہے اور گوشت کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی۔ امام ابویوسفؒ کا یہ کہنا کہ کپڑا پھاڑنے کی وجہ سے چور پر تاوان واجب ہوگیا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مسروق منہ کی طرف سے تاوان کو اختیار کرنے سے قبل تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اگر وہ چور سے تاوان لینا اختیار کرلے اور کپڑا چور کے حوالے کردے تو اس صورت میں چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تاوان کو اختیار کرنے کی صورت میں چور اس کپڑے کا اسی وقت سے مالک ہوجاتا ہے جس وقت اس نے کپڑے کو پھاڑا تھا۔ لہٰذا اس صورت میں چور گویا اپنا ہی مملوک مال حرز سے نکال کر باہر لایا، اس لیے اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ فقیہ ابوجعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ چور نے کپڑے کو عرض میں پھاڑا ہو اور اگر اس نے کپڑے کو طول میں پھاڑا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ طول میں پھاڑنے سے اس نے بری طرح اس کے ٹکڑے کردیے ہیں اس لیے تاوان دے کر وہ اس کا مالک ہوجائے گا۔ ابن سماعہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر چور کپڑے کو بری طرح ٹکڑے ٹکڑے کردے اور ٹکڑے کرنے کے بعد اس کی قیمت دس درہم بنتی ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مسلک میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس سے فقیہ ابوجعفر ہندوانی کے قول کی تائید ہوجاتی ہے کیونکہ بری طرح ٹکڑے کرنے سے جب کپڑے کو ضائع کیا تو تاوان کا عائد ہونا لازم ٹھہرتا ہے اور تاوان کے عائد ہونے سے مالِ تاوان کی ملکیت لازم آتی ہے۔ اور اگر کپڑے کے ٹکڑے اس طور نہ کیے گئے ہوں کہ کپڑا ضائع ہوجائے تو اس صورت میں تاوان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہوگا، لہٰذا جب تک مالک تاوان کو اختیار نہ کرے تاوان واجب نہیں ہوگا اور چور مالِ تاوان کا مالک نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۱۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اس قرض دار کے ہاں سے دس درہم چرالے جس کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی (باوجود اس کے کہ مال مسروقہ بقدر نصاب ہے) کیونکہ وہ اخذ کرتے ہی مال ماخوذ کا مالک ہوگیا اور یہ مال ماخوذ اس کے حق کا قصاص (بدلِ مساوی) ہوگیا چنانچہ وہ اس مال ماخوذ کے ضمن میں چور نہیں ٹھہرا لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر مال مسروق کی جنس اس کے حق (یعنی مال قرض) کی جنس سے مختلف ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ وہ اس مال ماخوذ کا محض اخذ کرنے سے مالک نہیں ہوجاتا بلکہ تبادلے اور بیع کے ذریعے اس کا مالک ہوسکتا ہے لہٰذا اس نے غیر کی ملک کی چوری کی ہے، اس لیے اسے سزائے قطع ہوگی، اس طرح جیسے اجنبی کو ہوتی ہے (یعنی اس سلسلے میں اس کی حیثیت ایسی ہوگی کہ گویا وہ اجنبی ہے اور اس کا مسروق منہ سے قرض کے لین دین کا کوئی تعلق نہیں ہے)۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ چیز (مال مسروق) اپنے حق کے طور پر لی ہے (تو سزائے قطع نہیں ہوگی) جس کی تفصیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

ایک اور نوع کے متعدد مسائل ہیں جن کا ایک اور اصول سے استخراج ہوتا ہے اور وہ اصول مسائل کے استخراج کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ بعد میں کریں گے۔

مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو

انا نجملہ یہ شرط ہے کہ مال مسروق معصوم (Pure) ہو۔ اسے اخذ کرنے کا چور کو کوئی حق نہ ہو، اس کے پاس اسے اخذ کرنے کی کوئی تاویل (excuse) بھی نہ ہو اور نہ ہی اخذ کرنے کا کوئی شبہہ ہو، اس لیے کہ قطع تو پاداش محض ہے جس کے عائد ہونے کے لیے جرم محض کا وجود ضروری ہے۔ اور غیر معصوم مال کو اخذ کرنا تو سرے سے کوئی جرم نہیں ہے اور جس مال کے اخذ کرنے کی کوئی تاویل یا اخذ کرنے کا کوئی شبہہ ہو اس مال کو اخذ کرنا جرم محض نہیں ہے لہٰذا پاداش محض اس کے لیے مناسب نہیں ہے، مزید برآں، جو مال معصوم نہیں ہے وہ علانیہ اخذ کیا جاتا ہے نہ کہ چوری چھپے لہٰذا اس سے رکن سرقہ میں خلل واقع ہو جائے گا۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہمارا موقف یہ ہے کہ ایسے جملہ مباحات کے اخذ کرنے پر سزائے قطع نہیں ہو گی جن کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی ایسے مال کے اخذ کرنے پر جو مباح مملوک ہے یعنی وہ مال دارالحرب (برسرِ جنگ دشمن ملک) میں حربی (دشمن) کی ملکیت ہو۔ جہاں تک اسلامی مملکت میں مستامن (پناہ لینے والے) حربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے مال کو اخذ کرنے پر ازروئے استحسان سزائے قطع عائد نہیں ہو گی اگرچہ قیاس کا تقاضا ہے کہ سزائے قطع دی جائے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے مال معصوم چرایا ہے کیونکہ حربی نے پناہ لینے کے ذریعے سے ذمی کی طرح عصمت وحفاظت حاصل کی ہے اس لیے ذمی کے مال کی طرح اس کے مال پر بھی تاوان آتا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس مال میں اباحت (مباح ہونے) کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ مستامن حربی دارالحرب کے لوگوں میں سے ہے اور وہ اسلامی مملکت میں اپنی بعض ضروریات کو پورا کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور ضروریات پوری کرنے کے بعد جلد ہی واپس دارالحرب میں چلا جائے گا۔ لہٰذا اس کا دارالحرب کے لوگوں میں سے ہونا اس کے مال کے مباح ہونے کا شبہہ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ اس کے قصاص میں مومن کو قتل نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں، چونکہ اس کا مال مباح تھا اور معصوم تو پناہ کے سبب سے ہوا ہے اور پناہ کا سبب زائل ہوا چاہتا ہے اور اس سبب کے زائل ہونے کے وقت یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس کا مال اصلاً (originally) معصوم نہیں تھا کہ اصل پر لاحق ہونے والا ہر عارض جب زائل ہوتا ہے تو وہ بالکل معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ کبھی وجود میں آیا ہی نہیں تھا۔ اس سے مسئلہ زیر بحث میں یہ صورت بنتی ہے کہ اس کا مال گویا کبھی معصوم ہوا ہی نہیں تھا۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اسلامی مملکت کے شہریوں میں سے ہے اور مستقل پناہ کی بدولت اسے معصومیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا خون اور مال مطلقاً معصوم ہوتے ہیں جس میں اباحت کا کوئی شبہہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ حربی کے مال کی چوری پر مال کا تاوان چور پر عائد ہو گا کیونکہ شبہہ مال کے تاوان کے عائد ہونے میں حائل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد شبہات کی بناء پر ساقط نہیں ہوتے۔ اسی طرح، اگر مستامن حربی مسلمان یا ذمی کا مال چوری کرلے تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ اس نے یہ مال مباح سمجھ کر اخذ کیا ہے اور اسی لیے وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے میں ان ائمہ کے مابین اختلاف کی صورت ویسی ہی ہے جیسی کہ حد زنا کے ضمن میں ہے۔

باغی کے مال کی چوری پر عادل (غیر باغی) کو سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ باغی کا مال اس کی جان کی طرح عادل کے حق میں معصوم نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر باغی عادل کا مال چوری کرلے تو اسے بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے وہ مال ایک تاویل (Excuse) کی بناء پر اخذ کیا ہے اگرچہ اس کی تاویل فاسد (غیر صحیح) ہے مگر فاسد تاویل اگر مضبوط ہو تو وجوب قطع میں مانع ہونے کی بابت تاویل صحیح سے ملحق ہو جاتی ہے (یعنی تاویل صحیح کا فائدہ دیتی ہے)۔ اسی لیے یہ تاویل

فاسد قصاص اور حد کے واجب ہونے کے ضمن میں بھی تاویل صحیح سے ملحق ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے قرض دار کے ہاں سے چوری کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ اس میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو اس نے اپنے حق (مال قرض) کی جنس کا مال چرایا ہوگا یا پھر اپنے حق سے مختلف جنس کا مال چوری کیا ہوگا۔ اگر وہ اپنے حق کی جنس کا مال چوری کرے مثلاً یہ کہ وہ دس درہم چوری کرے اور مسروق منہ کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں، اس صورت میں اگر تو اس کا قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مال کو اخذ کرنا اسے مباح ہے اس لیے کہ اس نے اپنے حق کی جنس وصول کی ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر حقدار اپنے حق کی جنس کو وصول کرے تو اس کے لیے ایسا کرنا مباح ہے کہ ایسا کرنے سے وہ اپنا حق ہی وصول کرتا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے حق کی مقدار سے زیادہ مال چوری کرے تو بھی اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ کا کچھ حصہ تو غیر معین طور پر اس کا حق ہے اور اس پر تو ظاہر ہے سزائے قطع نہیں ہے اور باقی کا جو حصہ اس کے حق سے زائد ہے اس کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شریک مال مشترک میں سے چوری کرلے۔ اگر اس کا قرض مؤجل (یعنی واپسی کی میعاد مقرر ہے اور ابھی ادائیگی کا وقت نہیں آیا) ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے سزائے قطع دی جائے جب کہ از روئے استحسان اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قرض مؤجل ہے تو اسے حق نہیں کہ وقت مقررہ سے قبل مال اخذ کرے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قرضدار کو اس صورت میں حق ہے کہ وہ اس مال کو اس سے واپس لے لے چنانچہ اس صورت میں قرض خواہ کا اس سے مال کو چوری کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی اجنبی نے چوری کیا ہو۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ وقت مقررہ سے قبل اخذ کرنے کا تو ثابت نہیں ہے لیکن حق اخذ کو ثابت کرنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے قرض، اس لیے کہ قرض کا مؤجل ہونا مطالبۂ قرض میں تاخیر کے حق میں مؤثر ہوتا ہے نہ کہ قرض کے ساقط ہونے کے حق میں، لہٰذا حق اخذ کو ثابت کرنے والے سبب کے قائم ہونے سے شبہہ پیدا ہوگیا۔ اور اگر اس نے اپنے حق سے مختلف جنس کی چوری کی ہو، مثلاً قرضدار کے ذمے اس کے درہم تھے لیکن اس نے دینار چرا لیے یا کوئی اور سامان چرا لیا تو اسے سزائے قطع ہوگی۔ علامہ کرخیؒ نے اس حکم کو مطلق بتایا ہے جب کہ (امام محمدؒ نے) کتاب السرقہ میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ سامان (کپڑے وغیرہ) چوری کرے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اپنے حق کی وجہ سے (مال مسروق کو) اخذ کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اندریں صورت، علامہ کرخی کے حکم مطلق کو اخذ مطلق پر محمول کیا جائے گا اخذ مطلق سے مراد یہ ہے کہ وہ چوری کرنے کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے (مال مسروق کو) اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے، کیونکہ اگر وہ یہ بات نہ کہے تو گویا اس نے ایسا مال اخذ کیا جسے اخذ کرنے کا اسے کوئی حق نہیں تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال کا قصاص (بدل مساوی) بدون تبادلے اور باہمی رضامندی کے ممکن نہیں۔ اس نے مال مسروق کو اخذ کرنے کی کوئی تاویل (Excuse) بھی تو نہیں کی۔ لہٰذا اس کا اخذ بغیر حق کے اور بغیر شبہہ حق کے ہے۔ یہ قول تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مال ماخوذ کو واپس نہیں کرے گا اور یہ قول بعض فقہا کی اس رائے کے خلاف ہے جس کی رو سے حقدار (قرض خواہ) کو یہ حق حاصل ہے کہ جب اس کے حق (قرض) کی جنس سے مختلف چیز اس کے ہاتھ لگ جائے تو اسے اخذ کرلے۔ کیونکہ یہ رائے اسلاف میں سے کسی نے بھی قائم نہیں کی، لہٰذا اسے ایسا اختلاف تسلیم نہیں کیا جائے گا جو شبہہ کا باعث بنے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تو مال (مسروق) کو اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مال کو اخذ کرنے کی اس کے پاس تاویل (exc use) موجود ہے کیونکہ اس نے معنی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ صورت کا۔ معنی سے مراد ہے (قرض کے مال کی) مالیت اور مالیت کے معنی میں تمام اموال ہم جنس ہیں، لہٰذا یہ اخذ تاویل پر

مبنی ہے، اس لیے اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔

اگر وہ ایسے دراہم اخذ کرے جو اس کے حق (مال قرض) سے عمدہ تر ہوں یا ان کے مقابلے میں گھٹیا ہوں، اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ اصل کے اعتبار سے تو اس کے حق کی جنس سے ہے اور اختلاف تو صفت میں ہے (یعنی ہیں تو دراہم ہی، اگرچہ عمدہ تر یا گھٹیا ہیں)۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس پر راضی ہوجائے تو یہ اس کے حق کی وصولی قرار پائے گا نہ کہ تبادلہ۔ ایسا معاملہ تو "صرف" اور "سلم" میں بھی جائز ہے حالانکہ بدل صرف اور بدل سلم کا تبادلہ جائز نہیں ہوتا۔ اگر مال ماخوذ اس کے حق کی جنس سے ہو تو اس سے حق اخذ کا شبہ پیدا ہوجاتا ہے اور حدود کے ضمن میں شبہ حقیقت سے ملحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ دین مؤجل (میعادی قرضہ) میں (وقت مقررہ سے پہلے اپنا مال خفیہ طریقہ سے لے لے)۔

اگر قرض خواہ کے قرضدار کے ذمے درہم ہوں اور وہ قرضدار کے ہاں سے چاندی کے زیور چوری کرلے یا اس کے ذمے دینار ہوں اور وہ سونے کے زیور چوری کرلے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ مال مسروق اس کے حق کا بدلہ نہیں ہوسکتا تاآنکہ یہ معاملہ باہمی رضامندی سے طے نہ پاجائے، اس صورت میں یہ معاملہ بیع اور تبادلہ کے مترادف ہوجائے گا چنانچہ زیور کی چوری سامان (کپڑا وغیرہ) کی چوری کے مشابہ ہے۔ اگر چور نے سامان یا زیور تلف کردیا ہو اور اس کی قیمت عائد ہوگئی ہو تو اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جس کے ذمے کوئی عین شئے واجب الادا ہو۔ ایسے چور کو بھی سزائے قطع ہوگی کیونکہ اشیاء کو صرف کرنے کے بعد ہی مقاصد پورے ہوتے ہیں لہٰذا سزائے قطع ہی عائد ہوگی۔

اگر کوئی مکاتب یا غلام اپنے مالک کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مالک کے حکم کے بغیر مالک کے مال قرض کو لینے کا اسے کوئی حق نہیں ہے تو گویا اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہے۔ البتہ اگر مالک نے اسے مال قرض لینے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہو تو اس صورت میں مکاتب یا غلام پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مالک کا نائب ہونے کی حیثیت میں مال قرض کو لینے کا اسے حق ہے اور اس کی حیثیت قرض خواہ کی سی ہے۔ اگر مالک اپنے مکاتب یا ماذون غلام کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے اور اس غلام کے ذمے کسی کا کوئی قرض نہ ہو تو مالک کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قرضدار کے ذمے غلام کا جو قرض ہے وہ مالک کی ملکیت ہے چنانچہ اسے مال قرض لے لینے کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں اسے حق نہیں کہ غلام کے مال قرض کو اخذ کرے، چنانچہ اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہوگی۔

اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ نہ تو اس کا مال قرض پر کوئی حق ہے اور نہ ہی مال قرض کو اخذ کرنے کا اسے کوئی حق ہے۔ البتہ اگر اس کے صغیر سن بیٹے کا قرضدار ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں بیٹے کے مال قرض کو لینے کا اسے اسی طرح حق ہے جیسے خود اپنے مال قرض کو لینے کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے مصحف کریم کی چوری کا مسئلہ نکلتا ہے جس پر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوری کرنے والے کے پاس مصحف کریم کو چوری کرنے کی تاویل موجود ہے وہ یوں کہ قرآن عظیم کی تلاوت کے لیے مصحف عطا کرنے میں لوگ عام طور پر بخل سے کام نہیں لیتے، چنانچہ مصحف مجید کو اخذ کرنے والے نے ایک تاویل کی بناء پر اسے اخذ کیا ہے۔

اسی طرح جملہ آلات لہو، مثلاً بربط، طنبورہ اور بانسری وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایسی چیز کو

اخذ کرنے والا یہ تاویل کرسکتا ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہے تاکہ اس شئے کے مالک کو گناہ سے بچایا جائے اور برائی سے روکا جائے اور برائی سے روکنے کا حکم شریعت کی طرف سے ہے۔ اسی طرح سونے یا چاندی سے بنے ہوئے شطرنج کی چوری پر بھی، بدلیل مذکورہ، سزائے قطع نہیں ہے۔ اسی طرح حرز سے چاندی سے بنے ہوئے صلیب یا بت کو چوری کرنے پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوگی کیونکہ چوری کرنے والا یہ تاویل کرسکتا ہے کہ اس نے تو توڑنے کے لیے صلیب یا بت کو اخذ کیا تھا۔

اگر کوئی شخص ایسے درہم چوری کرے جن پر تصویریں بنی ہوں تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ عام طور پر ان تصویروں کی پرستش نہیں کی جاتی۔ لہٰذا وہ یہ تاویل نہیں کرسکتا کہ اس نے تو اس لیے انہیں اخذ کیا تھا تاکہ ان کے مالک کو ان کی پرستش سے روک سکے، چنانچہ اسے سزائے قطع ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی چور کا کوئی مال چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے پھر اس مال کو کوئی دوسرا چور چرا لے تو اس دوسرے چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال مسروق منہ کے حق میں نہ تو معصوم ہے اور نہ ہی متقوم کیونکہ پہلے چور کو سزائے قطع مل جانے کے بعد اس مال کا معصوم اور متقوم ہونا ساقط ہوگیا، نیز اس لیے کہ مسروق منہ کا مال مسروق پر صحیح قبضہ ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور چور کا مال مسروق پر قبضہ صحیح قبضہ نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم انشاءاللہ آئندہ بیان کریں گے۔

اگر کوئی چور کوئی مال چرائے اور اس کی پاداش میں اسے سزائے قطع ہوگئی ہو پھر اس نے مال مسروق کو مالک کے حوالے کردیا ہو اس کے بعد بار دیگر اس نے وہ مال چوری کرلیا ہو تو ایسی صورت کے ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ حوالے کیا ہوا مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا؛ یا تو اس کی حالت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ہوگی یا پھر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کرلیا ہوگا جس سے تبدیلی لازم آتی ہو۔ اگر وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو از روئے استحسان چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ قیاس کی رو سے اسے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابویوسفؒ سے حسنؒ نے قیاس کا قول روایت کیا ہے اور امام شافعیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول سے ہمارے اختلاف کی بناء اس امر پر ہے کہ بندے کے حق کے طور پر مال مسروق کی مسلمہ معصومیت پہلی چوری پر سزائے قطع کے جاری ہوجانے کے بعد ہمارے نزدیک ساقط ہوجاتی ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی بلکہ بدستور باقی رہتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اس مسلک کا ثبوت ہم انشاءاللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ امام ابویوسفؒ سے اختلاف کی وجہ ان سے یہ روایت ہے کہ چوری کے محل (مال مسروق) کی وہ قیمت جو بطور مالکیت کے حق کے ثابت تھی اگرچہ پہلی چوری میں ساقط ہوگئی تھی لیکن مالک کو مال مسروق کے لوٹائے جانے کے بعد وہ عود کر آئی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تاوان کے حق میں قیمت عود کر آتی ہے چنانچہ اگر چور مال مسروق کو تلف کردے تو اس پر تاوان عائد ہوگا، اسی طرح قطع کے حق میں بھی قیمت لوٹ آئے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مسروق کی مالک کو واپسی سے اگرچہ مال کی معصومیت لوٹ آتی ہے لیکن اس کے معصوم نہ ہونے کا شبہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ معصومیت کا ساقط ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کی ضرورت کی بنا پر تھا اور سزائے قطع کا اثر تو مال کی واپسی کے بعد بھی برقرار ہے لہٰذا اس اثر کی وجہ سے اس مال کے معصوم ہونے میں شبہ پیدا ہوگیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ پہلی چوری کے بعد چور کے حق میں مال مسروق کا متقوم ہونا باقی نہ رہا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اس مال کو تلف کردے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ مال کی واپسی کے بعد بھی سزائے قطع کا اثر برقرار ہے جس سے چور کے حق میں اس مال کے

متقوم نہ ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور یہ شبہ سزائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہے۔ لیکن تاوان کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ شبے کی بناء پر تاوان ساقط نہیں ہوتا جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں (یعنی حد قطع اللہ کا حق ہے جو شبے کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے جب کہ مال کا تاوان بندے کا حق ہے اور بندے کا حق شبے کے باوجود ساقط نہیں ہوتا)۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب واپس کیا ہوا مال اپنی حالت پر برقرار ہو اور اس میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا ہو اور اگر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جس سے مال میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو پھر پہلے چور نے اسے چرا لیا ہو تو اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر تو مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل کیا ہے کہ اگر غاصب ویسا عمل مال مغصوب میں کرے تو مالک کا اس مال پر سے حق جاتا رہے (اور تاوان کی صورت میں صرف اس مال کی قیمت کا حق باقی رہ جائے) تو چور کو سزائے قطع ہو گی اور اگر مالک نے کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو سزائے قطع نہیں ہو گی، کیونکہ ایسا عمل کرنے سے عین تبدیل ہو گئی اور وہ مال ایک دوسری عین بن گیا ہے۔ اور اگر مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو اس صورت میں مال کی عین میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور سوت چرائے اور اس چوری پر اسے سزائے قطع ہو جائے اور مال مسروق (سوت) کو وہ مالک کو واپس کر دے، مالک اسے بن کر کپڑا تیار کر لے جسے وہی چور چرا لے تو اس (کپڑے) کی چوری پر اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال مسروق تبدیل ہو گیا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال مغصوب ہوتا (یعنی اگر کوئی شخص سوت کو غصب کرنے کے بعد اسے بن کر کپڑا بنا لیتا) تو اس پر سے (سوت کے) مالک کا حق یقیناً منقطع ہو جاتا۔ اگر ریشمی کپڑا چرایا ہو، اس پر چور کو سزائے قطع ہو گئی ہو، مال مسروق چور نے مالک کو واپس کر دیا ہو، مالک نے اس کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو اور اس ادھڑے ہوئے ریشم کو وہی چور چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ عین شے میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب بھی کچھ کرے (یعنی غصب شدہ ریشم کے بنے ہوئے کپڑے کو ادھیڑ دے) تو مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا۔ اگر مالک اس کپڑے کو ادھیڑ کر کات لے اور اس کاتے ہوئے ریشم کو چور چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ اگر یہ (ادھیڑ کر کاتنے کا) عمل غاصب کرے تو مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا چنانچہ یہ عمل عین میں تبدیلی پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر کوئی چور گائے چرا لے، اس پر سزائے قطع پا لے، گائے مالک کو واپس کر دے اور وہ گائے بچے کو جنم دے پھر وہ چور اس بچے کو چرا لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ گائے کا بچہ ایک دوسری عین ہے جس کی چوری پر اسے پہلے سزائے قطع نہیں دی گئی چنانچہ بچے کی چوری پر اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اس سے اسی نوع کے دیگر مسائل نکلتے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مال مطلقاً محرز ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مال مطلقاً محرز ہو عدم حرز کے شبے سے مبرّا ہو اور اس کی حرز (حفاظت) مقصود بھی ہو۔ حرز کو شرط ماننے کی بنیاد الموطا میں مروی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ (درخت سے) لٹکے ہوئے پھل (کی چوری) میں کوئی سزائے قطع نہیں (اور نہ ہی پہاڑ کی گھاٹی (سے کوئی جانور چرانے) میں سزائے قطع ہے جب اسے (جانور کو باڑے میں یا (پھل کو) کھلیان میں لے آیا جائے (تو اس صورت میں چوری کرنے پر) سزائے قطع ہے بشرطیکہ مال مسروق کی قیمت

ڈھال کی قیمت کے برابر ہو۔ آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پھل (کی چوری) میں کوئی سزائے قطع نہیں اور نہ ہی پنیر خرما (کی چوری) میں ہے جب تک کہ اسے کھلیان میں نہ لایا جائے، جب کھلیان میں لے آیا جائے تو (اس صورت میں چوری کرنے پر) سزائے قطع ہے۔ آنحضرت علیہ الصلاۃ والسلام نے سزائے قطع کو باڑے میں لانے سے مشروط کر دیا ہے اور باڑہ اونٹوں، گائیوں اور بھیڑ بکری کی حرز (جائے حفاظت) ہے اور کھلیان پھل کی حرز ہے۔ آپؐ کا یہ ارشاد گرامی اس امر کی دلیل ہے کہ حرز (سزائے قطع کے لیے) شرط ہے۔ علاوہ ازیں، سرقہ کا رکن یہ ہے کہ مال کو خفیہ طریقے سے اخذ کیا جائے اور حرز کے سوا کسی اور جگہ سے مال اخذ کرنے کے لیے خفیہ طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ غیر حرز سے مال اخذ کرنے میں رکن سرقہ متحقق نہیں ہوتا اس لیے کہ سزائے قطع تو مالکوں کے اموال کو محفوظ بنانے کے لیے لازم کی گئی ہے بایں طور کہ لوگوں کے اموال میں چوروں کی طمع کو ختم کر دیا جائے اور طمع ایسے مال کی کی جاتی ہے جس کی دلوں میں کوئی وقعت ہو اور جو مال حرز میں نہ ہو اس کے لیے عام طور پر دلوں میں کوئی وقعت نہیں ہوتی اس لیے ایسے مال کی طمع نہیں ہو سکتی چنانچہ سزائے قطع کے ذریعے ایسے مال کو محفوظ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لیے نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے اور نہ ہی اس مال کی چوری پر سزائے قطع ہے جو متقوم نہ ہو اور ذخیرہ کرنے کے قابل نہ ہو۔

حرز کیا ہے؟ حرز دو قسم کی ہوتی ہے، بنفسہ اور حرز بغیرہ۔ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو اور جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو، مثلاً گھر، دکانیں، خیمے، خزینے اور صندوق۔

حرز بغیرہ میں ہر وہ جگہ شامل ہے جسے حفاظت کے لیے تیار نہ کیا گیا ہو، کوئی بھی شخص بلا اجازت اس میں داخل ہو سکتا ہو اور اس میں داخل ہونے کی کوئی ممانعت نہ ہو، جیسے مسجدیں اور راستے، اور اس کا حکم صحرا کا سا ہے جب تک اس میں کوئی نگران نہ ہو اور اگر وہاں کوئی نگران موجود ہو تو پھر وہ حرز ہے۔ اسی وجہ سے اسے حرز بغیرہ (یعنی اپنے غیر کے ذریعے حرز) کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حرز ہونا اس کے غیر کے وجود پر منحصر ہے اور وہ غیر ہے نگران۔ جو جگہ حرز بنفسہ ہو اس میں نگران کی موجودگی اس جگہ کے حرز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے اور اگر نگران موجود ہو تو اس کی موجودگی کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ ہر دو قسم کی حرز بحیثیت خود، بغیر مالک کے، معتبر ہوگی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے سزائے قطع کو جانوروں کو باڑے میں اور پھل کو کھلیان میں لانے سے مشروط کیا ہے اور نگران کی موجودگی کی کوئی شرط نہیں عائد کی۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ مسجد میں اپنی چادر پر سر رکھے سوئے ہوئے تھے کہ ایک چور نے ان کے سر کے نیچے سے وہ چادر چرالی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کو سزائے قطع دی اور حرز کے حرز بنفسہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر دو قسم کی حرز خود اپنی حیثیت میں معتبر ہے۔ چنانچہ اگر پہلی قسم کی حرز (یعنی حرز بنفسہ) میں سے مال چرایا جائے تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی خواہ وہاں نگران موجود ہو یا نہ ہو کیونکہ اخذ مال حرز میں سے ہوا ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ حرز کا دروازہ بند تھا یا اس کا کوئی دروازہ تھا ہی نہیں بشرطیکہ مال مسروق عمارت کے اندر محفوظ رکھا ہوا ہو کیونکہ عمارت کی غرض ہی حفاظت ہے چاہے وہ کیسی ہی ہو اگر دوسری قسم کی حرز میں سے چوری کرے تو اس صورت میں چور کو سزائے قطع دی جائے گی جب نگران اس کے قریب کسی ایسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے وہ اس مال کی نگرانی کر سکتا ہو اور ایسی جگہ میں عام طور پر مال مسروق جیسے مال کی نگرانی کی جاتی ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ نگران اس جگہ پر جاگ رہا تھا یا سو رہا

ہوا تھا کیونکہ ان دونوں حالتوں میں انسان کا ارادہ نگرانی کرنے کا ہوتا ہے اور مال کو بدون چوری کے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت صفوانؓ کے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ حضرت صفوانؓ سوئے ہوئے تھے۔

اگر کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو کر وہاں سے کوئی چیز چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ گھر میں نگران موجود ہو یا گھر کا مالک سویا ہوا ہو کیونکہ گھر حرز بنفسہ ہے نہ کہ حرز بذریعہ نگران۔ گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد گھر حرز نہ رہا اس لیے نگران کی موجودگی کا کوئی لحاظ نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گھر کے افراد کی ذیل میں آ گیا۔ للذا اگر وہ گھر سے کوئی چیز اخذ کرے تو وہ خیانت کا مرتکب ہوگا (نہ کہ چوری کا)۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ خیانت کے مرتکب کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے گھر کے کسی کمرے سے چوری کرے جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت سے اور وہ کمرہ مقفل ہو یا گھر میں رکھے کسی صندوق سے یا کسی مقفل کمرے میں رکھے کسی صندوق سے چوری کرے اور وہ کمرہ گھر میں شامل ہو جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایک گھر حرز واحد ہے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد اس کے حق میں وہ گھر حرز نہیں رہا یہی حیثیت گھر کے کمروں کی ہے۔ اور یہ جو روایت ہے کہ اسود نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں رات بسر کی اور ان کے زیورات چرا لیے تھے تو احتمال ہے کہ زنان خانے سے چوری کیے گئے ہوں نہ کہ مردانے سے اور گھر کے دو مختلف حصوں میں سے اگر ایک میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ دوسرے مختلف حصے میں داخل ہونے کی بھی اجازت مل گئی ہے اور احتمال والی بات دلیل نہیں ہوا کرتی۔

ایک آدمی حمام یا سرائے میں لیٹا ہو، اس کے کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں، اور چور ان کپڑوں کو چرا لے تو اس کی بابت امام ابو یوسفؒ سے یہ قول مروی ہے کہ اسے سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ وہ آدمی جاگ رہا ہو یا سویا ہوا ہو اور اگر وہ آدمی صحرا میں ہو اور کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں تو سزائے قطع ہوگی۔ اسی طرح امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دو شخص حمام میں یا کشتی میں اکٹھے موجود ہوں اور ان میں سے ایک شخص دوسرے کا مال چوری کرلے یا کچھ آدمی کسی سرائے میں اتریں اور ان میں سے کوئی شخص دوسرے کا مال چرا لے تو چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ یہی صورت دکان کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام، سرائے اور دکان میں سے ہر جگہ حرز بنفسہ ہے، جب لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو یہ حرز نہ رہی، چنانچہ اس میں نگران کی موجودگی کا لحاظ نہیں ہوگا للذا یہ مقامات نگران کی موجودگی کے باعث حرز قرار نہیں پائیں گے۔ اسی لیے فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی چور رات کے وقت حمام سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ لوگوں کو رات کے وقت اس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ جہاں تک صحرا یا مسجد کا تعلق ہے تو چونکہ وہاں داخل ہونے کی (عام) اجازت ہے اس لیے حرز بنفسہ نہیں ہے بلکہ نگران کے ذریعے حرز ہے اور چونکہ نگران کی طرف سے اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی للذا اس کے حرز ہونے کی حیثیت زائل نہیں ہوگی۔ مسجد سے چوری کرنے والے شخص کی بابت فقہاء کا قول ہے کہ اگر نگران موجود ہو تو چور کو سزائے قطع ہوگی، اگرچہ چور مسجد سے باہر نہ نکلا ہو کیونکہ مسجد حرز بنفسہ نہیں بلکہ حرز بذریعہ نگران ہے چنانچہ اس کے جس حصے میں نگران موجود ہے صرف وہی حصہ حرز ہے نہ کہ ساری مسجد، اس لیے جب چور اس حصے سے نکل گیا

تو گویا حرز سے نکل گیا۔ اس لیے اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

جہاں تک گھر کا تعلق ہے تو وہ عمارت کی وجہ سے حرز ہے اس لیے جب تک چور گھر سے باہر نہ نکل جائے وہ حرز سے باہر متصور نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی چور ایسی دکان سے چوری کرے جو اجڑ گئی ہو اور اس میں فروخت کا دھندا بند ہو گیا ہو اور لوگوں کو اس کے اندر جانے کی اجازت ہو تو اس چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر چور ایسی دکان سے کوئی ایسی چیز چرا لے جو کھلی نہ پڑی ہو تو بھی اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ جب لوگوں کو اس کے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ دکان ان کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اس کے کسی خانے یا مقفل صندوق میں سے چوری کر لے تو بھی سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ پوری دکان حرز واحد ہے، جیسے کہ پورا گھر حرز واحد ہے جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مسئلہ روایت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھلی جگہ پر اپنے پاس ایک بوری رکھ کر سویا ہوا ہو اور اس کی رکھوالی کر رہا ہو اور اس بوری میں سے کوئی آدمی کوئی چیز چرا لے یا بوری کو ہی چرا لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ بوری اپنے محتویات سمیت حرز بذریعہ نگران ہے چنانچہ پوری بوری کی چوری اور اس کے ایک حصے کی چوری دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے لپٹے ہوئے خیمے کے پاس رکھوالی کرتا سو گیا ہو اور چور اس خیمے کو چرا لے تو اسے سزائے قطع ہوگی اور اگر وہ خیمہ نصب شدہ ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ کیونکہ لپٹے ہونے کی صورت میں خیمہ حرز بذریعہ نگران ہے جیسے گھر میں رکھے اکھاڑے ہوئے دروازے کو کوئی چور چرا لے۔ اور اگر خیمہ نصب شدہ ہو تو اس صورت میں وہ حرز بنفسہٖ ہے چنانچہ اس کی چوری خود حرز کی چوری ہے اور خود حرز، حرز کے اندر نہیں ہوتی اس لیے اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے گھر کے دروازے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی۔ اگر بوری سواری کے کسی جانور کی پیٹھ پر رکھی ہو اور چور بوری کو پھاڑ کر اس میں سے مال نکال لے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ بوری اپنے محتویات کے لیے حرز ہے اور اگر خود بوری کو مال سمیت ہی چرا لے تو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ خود حرز کی چوری ہے۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ کوئی چور اونٹ کو بوری سمیت چرا لے کیونکہ اونٹ پر سامان حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ اٹھانے کی غرض سے لادا جاتا ہے کیونکہ اونٹ محرز یعنی حفاظت کرنے والا نہیں ہے اگرچہ مالک اونٹ پر سوار ہی ہو پس اونٹ اس بوری کی حرز نہیں لہٰذا بوری کو چرا لینا خود حرز کی چوری ہے۔

اگر چور چراگاہ سے اونٹ، گائے یا بکری چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی، چرواہے کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر عطن (حوض کے آس پاس اونٹوں یا بھیڑ بکریوں کے بیٹھنے کی جگہ) یا باڑے میں سے چوری کرے، جہاں جانور آرام کرتے ہیں، تو سزائے قطع ہوگی، خواہ نگران موجود ہو یا نہ ہو مگر یہ کہ دروازے پر تالا لگا ہوا ہو، چور دروازہ توڑ کر اندر داخل ہو جائے اور ایک گائے چرا لے، اسے اپنے پیچھے کھینچتے ہوئے باہر نکال لے یا اس کے پیچھے رہ کر اسے ہانکتے ہوئے باہر نکال لے یا اس پر سوار ہو کر اسے باہر نکال لائے چراگاہ سے چوری کرنے پر سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چراگاہیں مویشیوں کی حرز نہیں ہوتیں خواہ چرواہا ان کے ساتھ موجود ہو کیونکہ چرانے سے رکھوالی مقصود نہیں ہوتی اگرچہ چرواہے کے ذریعے حفاظت کر لی جاتی ہو کیونکہ مویشیوں کو چراگاہوں میں حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ چرنے کی غرض سے رکھا جاتا ہے چنانچہ چراگاہ سے چوری حرز سے چوری نہیں ہے۔ عطن اور باڑے کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ان سے مقصود حفاظت ہے اور یہ جگہیں اسی مقصد کے لیے بنائی جاتی ہیں اس لیے یہ

حرز ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ پہاڑ کی گھاٹی سے جانور چوری کرنے پر دوگنا تاوان اور کوڑوں کی سزا ہے۔ اگر اسے باڑے میں لایا جائے (اور وہاں سے چوری ہو) اور مسروقہ جانور کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس پر سزائے قطع دی جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس غلام کے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہوگی جو اپنے آقا کے مال میں سے چوری کر لے خواہ وہ غلام مکاتب ہو یا مدبر ہو یا ایسا تاجر ہو جس کے ذمے قرض ہو یا اگرام ولد اپنے آقا کے مال میں سے چوری کر لے کیونکہ ان سب کو اپنے مالکوں کے گھروں میں کام کاج کے لیے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کے مالکوں کے گھر ان کے حق میں حرز نہیں ہوتے۔ الموطا میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن سیدنا عمرؓ اور ایک حضرمی حضرت عمرؓ کی خدمت میں حضرمی کے غلام کو لے کر حاضر ہوئے اور کہا کہ اسے سزائے قطع دی جائے کیونکہ اس نے چوری کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا کہ کونسی چیز چرائی ہے۔ اس نے کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے آپ کے اس فیصلے سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے چنانچہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ کسی جماعت کا خادم اگر ان کا کوئی مال چوری کر لے تو اس سزائے قطع عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس مہمان پر ہوتی ہے جو اپنے میزبان کا مال چرا لے اور نہ ہی اس (اجیر۔ مزدور۔ خادم) کو سزائے قطع ہوگی جو اس جگہ سے مال چوری کرلے جہاں اسے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہے کیونکہ داخل ہونے کی اجازت کے بعد وہ جگہ اس کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اجیر کوئی ایسا مال اخذ کر لے جس کے اخذ کرنے کی اسے اجازت ہو مگر ایسی جگہ سے اخذ کرے جہاں داخل ہونے کی اسے اجازت نہ ہو تو اسے بھی سزائے قطع نہیں ہوگی، کیونکہ اس مال کو اخذ کرنے کی اجازت سے حرز میں داخل ہونے کی اجازت کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اخذ کرنے کی اجازت داخل ہونے کی اجازت پر فائق ہے اجب داخلے کی اجازت سزائے قطع کو مانع ہے تو اخذ کرنے کی اجازت بطریق اولیٰ مانع ہو۔

اگر کرائے دار مالک مکان کے ہاں سے چوری کر لے جب کہ دونوں الگ الگ سکونت گاہوں میں رہائش پذیر ہوں تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں حرز کی بابت کسی شک و شبے کی گنجائش نہیں ہے اور اگر مالک مکان کرائے دار کے ہاں سے چوری کر لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز چور کی ملکیت ہے اور اس بات سے حد کو ساقط کرنے کے لیے شبہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس سے گھر میں داخل ہونے کی اباحت کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور حرز میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے مفہوم کا ملکیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ حرز نام ہے اس جگہ کا جو حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو، جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو اور حرز کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں موجود ہے کیونکہ مالک مکان کو کرائے پر اٹھائے ہوئے مکان میں بغیر اجازت داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی، چنانچہ اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہے۔

ہمارے احناف کے، نزدیک اس شخص پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی جو اپنے کسی رشتے دار محرم کے ہاں سے چوری کرے، چور اور صاحب مال کے درمیان اولاد ہونے کا تعلق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ والدین اور اولاد کے ضمن میں تو یہی حکم ہوگا مگر ان کے ماسوا دوسرے رشتے دار کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس اختلاف کی صورت وہی ہے جو عتق اور نفقہ کے ضمن میں

اختلاف کی ہے جس کا ذکر ہم کتاب العتاق میں کر چکے ہیں۔ صحیح ہمارا قول ہی ہے کیونکہ ان (رشتے داروں) میں سے ہر ایک، دوسرے کے گھر میں عام طور پر بغیر اجازت داخل ہوتا رہتا ہے اور یہ بات صاحب خانہ کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے چنانچہ حرز کے معنی میں نقص پیدا ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں سرقہ کی وجہ سے سزائے قطع ایک ایسا فعل ہے جو قطع رحمی کا باعث بنتا ہے اور قطع رحمی حرام ہے اور جو فعل حرام کا باعث بنے وہ بھی حرام ہوتا ہے۔

اگر کچھ آدمی مل کر چوری کریں اور ان میں سے ایک شخص مسروق منہ کا رشتے دار محرم ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس رشتے دار محرم کو تو سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن باقی سب کو سزائے قطع ہوگی۔ اس مسئلے میں اختلاف کی صورت وہی ہے جو اس گروہ کے چوری کرنے والے مسئلے کی ہے جس میں کوئی بچہ یا پاگل شامل ہو اور اس مسئلے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر اپنے کسی غیر محرم رشتے دار کے ہاں سے چوری کرے تو بالاجماع اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس قسم کی رشتے داری میں بغیر اجازت کے اندر آنا جانا عام طور پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس قسم کی رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانا بھی واجب نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ عتق اور نفقہ وغیرہ میں بھی یہ بات واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایسے محرم کے ہاں سے چوری کرے جو ازروئے نسب نہیں بلکہ رضاعت کی وجہ سے محرم ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے میں اس شخص کو سزائے قطع دی جائے گی جو اس شخص کے ہاں سے چوری کرے جو اس کے لیے بوجہ رضاعت محرم ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی رضاعی ماں کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں (رضاعی ماں اور اس شخص) کے ایک دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کی فراخدلی رواج اور دستور سے ثابت ہے چنانچہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے گھر میں بغیر اجازت کے داخل ہو جاتا ہے بالکل ویسے ہی جیسے اپنی نسبی ماں کے گھر میں داخل ہوتا ہے مگر رضاعی بہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت سے ماسوا دائمی حرمت کے اور کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور حرمت سزائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے جیسے اس شخص پر سزائے قطع کے واجب ہونے میں نہیں ہے جس نے اپنی مباشرت کردہ عورت کی ماں کے ہاں سے چوری کی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رضاعی بہن کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) یا اپنی ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) یا اپنے بیٹے کی بیوی (بہو) یا اپنی بیوی کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) یا بیٹی (سوتیلی بیٹی) یا اس کی ماں (ساس) کے ہاں سے چوری کرے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ایسے گھر سے ان کا مال چوری کیا ہے جو چور کے باپ، ماں، بیٹے یا بیوی کا ہے تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ان لوگوں کے گھروں میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہوتی ہے لہٰذا ان میں سے کسی کا گھر اس کے حق میں حرز نہیں اور اگر اس نے کسی اور گھر میں سے ان کا مال چوری کیا ہو اور اگر وہ دونوں (اس کا باپ اور سوتیلی ماں، ماں اور سوتیلا باپ وغیرہ) اس گھر میں اکٹھے رہتے ہوں تو بالاجماع اسے سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر ان دونوں کی سکونت گاہیں جدا جدا ہوں تو اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع ہوگی اگر وہ اپنے باپ یا اپنے بیٹے کے گھر کے ماسوا کسی اور کے گھر سے چوری کرے گا۔ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اس مسئلے میں شرح مختصر الطحاوی میں امام محمدؒ کو امام ابویوسفؒ سے متفق بتایا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سزائے قطع میں رکاوٹ تو قرابتداری

ہوتی ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث میں چور اور مسروق منہ کے مابین کوئی قرابت داری نہیں پائی جاتی بلکہ وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہیں لہٰذا سزائے قطع کے واجب ہونے میں کوئی رکاوٹ موجود نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کسی دوسرے اجنبی کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع کے عائد ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے بارے میں شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ چور اور اس کے قرابت دار کے مابین ایک دوسرے سے ملاقات (visit) کرنے کا حق ثابت ہے کیونکہ گھر کا غیر قرابت دار کی ملکیت ہونا ایک دوسرے سے ملاقات کرنے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔ اس سے ملاقات (VISIT) کے لیے گھر کے اندر داخل ہونے کے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہوتا ہے جس سے حرز کے معنی میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔

میاں بیوی میں سے اگر کوئی دوسرے کے مال کی چوری کرلے تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی خواہ یہ چوری اس گھر سے کی ہو جس میں وہ دونوں اکٹھے رہتے ہیں یا کسی اور گھر سے کی ہو۔ کیونکہ عام دستور کے مطابق یہ دونوں ایک دوسرے کی سکونت گاہ میں داخل ہوتے رہتے اور ایک دوسرے کے مال سے منفعت حاصل کرتے رہتے ہیں، جس سے حرز بلکہ ملکیت میں بھی خلل واقع ہوتا ہے۔ یہ ہمارا (احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام الشافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر تو وہ اس گھر میں سے چوری کرے جس میں وہ دونوں رہتے ہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور اگر کسی دوسرے گھر سے چوری کرے تو سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الشہادۃ میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کے غلام، لونڈی یا مکاتب کے مال سے چوری کرلے یا ان میں سے کسی ایک کا غلام، لونڈی یا مکاتب دوسرے کے مال سے چوری کرلے یا ان میں سے کسی ایک کا خادم دوسرے کے مال سے چوری کرلے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے حرز کے اندر داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔

اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے چوری کرلے یا شوہر اپنی ایسی بیوی کے مال میں سے چوری کرلے جسے چوری کے بعد اور مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی ہو اور بغیر عدت کے وہ عورت اس سے علیحدہ ہو گئی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے جس وقت چوری کی اس وقت وہ سزائے قطع کی موجب نہیں تھی، اس لیے کہ دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم تھا لہٰذا علیحدگی کے وقت بھی سزائے قطع واجب نہیں ہوگی بدیں وجہ کہ علیحدگی ایک بعد میں پیش آنے والا حادثہ (Accident) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم کے ضمن میں طاری یعنی بعد میں پیش آنے والے حادثہ کو متصل (مقارن) اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ ایسا کرنے میں امر واقعہ کی مخالفت لازم آتی ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا ماننے سے حد ساقط ہو سکتی ہو جب کہ مسئلہ زیر بحث میں تو حادثے کو متصل ماننے سے حد واجب ہو جاتی ہے لہٰذا اسے متصل نہیں مانا جائے گا۔ اگر کوئی شخص اپنی مطلقہ کے ہاں سے چوری کرلے جب کہ وہ عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا اس کی مطلقہ اس کے ہاں سے چوری کرلے جب کہ وہ عدت کے دن گزار رہی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو بھی سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن یا تین طلاقیں دی گئی ہوں کیونکہ بدوران عدت ایک لحاظ سے نکاح یا نکاح کا اثر قائم ہے اور وہ ہے عدت۔ جب نکاح ہر لحاظ سے قائم ہو تو وہ سزائے قطع میں رکاوٹ بنتا ہے اس لیے نکاح کے ایک اعتبار سے قائم ہونے یا اس کے اثر کے قائم ہونے سے شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کے ہاں سے چوری کرے پھر اس سے شادی کرلے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو اس نے اپنے خلاف سزائے قطع کا فیصلہ ہونے سے پیشتر شادی کی ہوگی یا پھر سزائے قطع کا فیصلہ ہونے کے بعد کی ہوگی۔ اگر تو اس نے سزائے

قطع کا فیصلہ ہونے سے قبل شادی کی ہو تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کے خلاف یہ مانع حادثاتی طور پر وجود میں آگیا ہے اور حد کے ضمن میں حادثاتی مانع متصل کے مانند ہے کیونکہ حدود شبہات کی بناء پر ساقط کر دی جاتی ہیں۔ لہٰذا ازدواجی رشتے کے اچانک وجود میں آنے سے جو شبہ پیدا ہوتا ہے وہ ویسے ہی سزائے قطع کو مانع ہے جیسے متصل مانع ہوتا ہے اور اگر وہ سزائے قطع کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اس سے شادی کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ وقوعہ چوری کے وقت ازدواجی رشتے کا قائم ہونا حد قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ایک شبہے کی بناء پر بنتا ہے اور وہ شبہ ہے حرز کے نہ ہونے کا یا پھر ملکیت میں شبہ ہے۔ اگر حادثے کو مانع تسلیم کر لیا جائے تو یقیناً یہ شبہے کا اعتبار کرنا ہے جب کہ حدود کے ضمن میں شبہ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ (Execution) قضاء (Judgment) کا جزو ہے للذا نفاذ کے وقت پیش آنے والا شبہ ایسے ہی ہے جیسے قضاء کے وقت پیش آنے والا شبہ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص پر کوئی زنا کی تہمت لگائے اور تہمت لگانے والے پر حد کے عائد ہونے کا عدالتی فیصلہ ہو جائے پھر وہ شخص نفاذ حد سے پہلے ارتکاب زنا کر لے جس پر تہمت لگائی گئی تھی تو تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ یعنی حد قذف کے نفاذ کے وقت مقذوف کے مرتکب زنا ہونے کا عارضہ ایسے ہی سمجھ لیا جاتا ہے جیسے کہ وہ تہمت لگانے کے وقت موجود تھا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدود کے ضمن میں نفاذ حد سے پیشتر مانع حد حادثے کا رونما ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ عدالتی فیصلے سے قبل موجود تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام محمدؒ نے اپنی کتاب "الجامع الصغیر" میں جیب کترے کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ ہمیانی کو آستین کے باہر سے کاٹ لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ آستین کے اندر ہاتھ ڈال کر ہمیانی کو کاٹ لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں اور ہر دو صورت میں سزائے قطع دی جائے گی۔ اگر غور کیا جائے تو ان دو ائمہ کے مابین یہ اختلاف رفع ہو جاتا ہے اور اتفاق رائے حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کترنے کا عمل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو کاٹنے سے انجام پائے گا یا گرہ کھولنے سے اور دراہم بھی یا تو آستین کی بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں گے یا اندرونی جانب۔ اگر کترنے کا کام کاٹنے سے انجام پائے اور دراہم آستین کے بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حرز آستین ہے اور کاٹنے کے بعد دراہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں گے چنانچہ حرز سے مال کا اخذ ہونا نہیں پایا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر دراہم آستین کی اندرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ کاٹنے کے بعد آستین کی اندرونی جانب میں دراہم آن پڑیں گے لہٰذا ہمیانی کترنا حرز سے اخذ کرنا ٹھہرا اور حرز ہے آستین، اس لیے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول ٹھہرایا جائے گا۔ اگر کترنے کا عمل گرہ کھولنے سے انجام پائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو صورت یہ ہے کہ گرہ کھولنے سے دراہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں بایں طور کہ گرہ آستین کی اندرونی طرف باندھی گئی ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ

اس نے مال حرز سے اخذ نہیں کیا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تشریح ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہو کہ گرہ کھولنے سے دراہم آستین کی اندرونی جانب گریں اور چور کو دراہم اخذ کرنے کے لیے آستین کے اندر ہاتھ ڈالنا پڑے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال کا اخذ حرز سے ہوا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توضیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے اصول کی رو سے کفن چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قبر تو قطعی طور پر حرز بنفسہ نہیں ہے کیونکہ عام طور پر قبر میں مال حفاظت کی غرض سے نہیں رکھا جاتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قبر میں سے دراہم اور دینار چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں دی جاتی۔ کفن کا کوئی رکھوالا بھی نہیں ہوتا کہ اسے حرز بذریعہ رکھوالا قرار دیا جائے۔ چنانچہ قبر نہ تو حرز بنفسہ ہے اور نہ ہی حرز بغیرہ، یا پھر یہ کہ قبر کے حرز نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ اگر اسے اپنی مثل کی حرز مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ جملہ اموال کی حرز قرار نہیں پاسکتی، اس لیے اس کے حرز ہونے میں شبہ موجود ہے۔ لہٰذا سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ پھر اس ضمن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتبار کیا جائے یا اس کی نوع کی حرز کا۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتبار کیا جائے گا، مثلاً گھوڑوں وغیرہ کے لیے اصطبل کو حرز مانا جائے گا اور بھیڑ بکریوں کے لیے باڑے کو یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اصطبل یا باڑے سے موتی چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ علامہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ جو جگہ ایک نوع کے لیے حرز ہوگی وہ جملہ انواع کے لیے حرز تصور کی جائے گی۔ انہوں نے سبزی فروش کے طاقچہ کو جواہر کے لیے حرز قرار دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے تو دستور اور رواج کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ کسی چیز کی حرز وہ جگہ ہے جس میں عام طور پر اسے محفوظ کیا جاتا ہو اور لوگ بالعموم جواہر کو اصطبل میں محفوظ نہیں کرتے۔ علامہ کرخیؒ نے حقیقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ کسی چیز کی حرز سے مراد وہ جگہ ہے جس میں فی الواقع اس چیز کو محفوظ کیا جائے۔ سبزی فروش کے طاقچہ کو فی الواقع دراہم، دیناروں اور جواہر کیلئے بطور حرز استعمال کیا جاتا ہے لہٰذا وہ ان اشیاء کے لیے حرز ہے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

سرقہ بقدر نصاب ہونا شرط ہے

ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ سرقہ بقدر نصاب ہو۔ اس شرط پر گفتگو تین پہلوؤں سے کی جائیگی، ایک تو نصاب کی اصل کے بارے میں کہ آیا وہ شرط ہے یا نہیں ہے، دوسرے اس کی مقدار کے بارے میں اور تیسرے نصاب کی صفات کے متعلق۔

نصاب شرط ہے یا نہیں؟

جہاں تک اس پہلو سے گفتگو کا تعلق ہے کہ آیا نصاب وجوب حد کی شرط ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ نصاب شرط ہے اور نصاب سے کمتر مالیت کے مال کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ نصاب شرط نہیں ہے اور مال مسروق خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ سزائے قطع دی جائے گی۔ خوارج کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے اس ارشاد کے ظاہر معنی سے استدلال کیا ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا یعنی "اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ

کاٹ ڈالو،، ۔ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے نصاب کی شرط مقرر نہیں فرمائی ۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ”چور پر اللہ کی لعنت ہو کہ رسی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور انڈا چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے “ اور یہ تو معلوم ہے کہ بعض رسی تو ایسی ہوتی ہے جس کی مالیت ایک آنے کی بھی نہیں ہوتی اور انڈے کی مالیت ایک دمڑی کی بھی نہیں ہوتی ہمارا استدلال دلالۃ النص (نص کے مفہوم) اور اجماع صحابہؓ سے ہے ۔ دلالۃ النص سے یوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے (چور مرد سارق) اور (چور عورت سارقہ) پر سزائے قطع واجب کی ہے اور سارق کا لفظ سرقہ سے اسم مشتق ہے اور سرقہ یعنی چوری کا معنی ہے خفیہ طریقے سے اور آنکھ بچا کر مال لینا اور چیزوں کو خفیہ طریقے سے لینے کی ضرورت تب پڑتی ہے کہ ان چیزوں کی کوئی وقعت ہو جب کہ ایک دمڑی یا آنے کی کوئی وقعت نہیں ہوتی لہٰذا اسے اخذ کرنا چوری نہیں ہے ۔ اس لیے چور پر سزائے قطع کا واجب ہونا دلالۃ النص کے اعتبار سے نصاب سے مشروط ہے ۔ جہاں تک اجماع صحابہؓ کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نصاب کو شرط قرار دینے پر متفق تھے اور ان کے درمیان اختلاف صرف نصاب کی مقدار کے بارے میں تھا اور مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف اس امر کا ثبوت ہے کہ نصاب کو شرط ماننے کے اصول پر وہ سب متفق تھے ۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے جو حدیث روایت کی ہے وہ یا تو ثابت نہیں یا پھر منسوخ ہو چکی ہے یا پھر حدیث مذکورہ بالا میں چور رسی کا ذکر ہے اسے ایسی رسی پر محمول کیا جانا چاہیئے جس کی وقعت ہو جیسے کشتی کی رسی اور انڈے سے مراد وقعت واہمیت والا انڈا لیا جائے جیسے لوہے کا انڈا (گولا) ۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین موافقت پیدا ہو جاتی ہے ، واللہ تعالیٰ اعلم ۔

نصاب کی مقدار

جہاں تک نصاب کی مقدار کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق نصاب کی مقدار دس درہم ہے ، چنانچہ دس درہم سے کمتر مالیت کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی ۔ امام مالک رحمۃ اللہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مقدار پانچ درہم ہے ۔ امام قدوری رحمۃ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ مقدار تین درہم ہے ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مقدار چوتھائی دینار ہے حتیٰ کہ اگر چوتھائی دینار سے ایک دمڑی بھی کم ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ اس کمی کے باوجود اس کی مالیت دس درہم کے برابر ہی کیوں نہ ہو جب کہ ہمارے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی ۔ اور اگر چوتھائی دینار کی چوری کرے مگر اس کی مالیت دس درہم سے کمتر ہو تو ہمارے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی ۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ درہم ہے ، جس کی وضاحت ہم کتاب الدیات میں کریں گے جنہوں نے پانچ درہم کو نصاب کی مقدار بتایا ہے ان کا استدلال نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ”نہیں کاٹی جاتیں پانچ (یا پانچ انگلیاں یعنی ہاتھ) مگر پانچ کے عوض ،، امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”چور کا ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ (مالیت) پر کاٹا جائے گا ۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال (کی چوری) پر ہاتھ کاٹا تھا جس کی قیمت تین درہم تھی اور یہ مالیت امام شافعیؒ کے نزدیک چوتھائی دینار ہے کیونکہ ان کے قاعدے کے مطابق دینار

کی مالیت بارہ درہم ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الجامع الصغیر) میں روایت کی ہے، جسے عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے، اس نے اپنے دادے عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص سے اور اس نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ڈھال کی مالیت سے کمتر کی چوری پر سزائے قطع نہیں دیتے تھے اور اس زمانے میں ڈھال کی مالیت دس درہم کے برابر تھی۔ ایک اور روایت میں جو عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور اس نے اپنے دادے سے کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "دس دراہم سے کمتر پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی"۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حدیث روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس دراہم میں"۔ حضرت عبد اللہؓ بن عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ "چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی مگر ڈھال کی قیمت پر اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی"۔ ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ڈھال کی مالیت سے کمتر کی چوری پر قطع ید نہیں کیا جاتا تھا اور ان دنوں ڈھال کی قیمت دس دراہم تھی۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کپڑا چوری کرنے والے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس کی قیمت دس دراہم تھی اتنے میں وہاں سے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا اس کپڑے کی قیمت تو آٹھ دراہم سے زیادہ نہیں بنتی تو حضرت عمرؓ نے سزائے قطع ساقط کر دی۔ سیدنا عمر، سیدنا عثمان، سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے ہمارے مسلک کی تائید میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ دس درہم کی مالیت کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے پر تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور دس دراہم سے کمتر کی چوری پر علماء کا اختلاف ہے جس کی وجہ احادیث کا اختلاف ہے۔ للذا دس درہم سے کمتر مالیت کی چیز کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا اور احتمال کی موجودگی میں سزائے قطع واجب نہیں ہو سکتی جب یہ بات طے ہو گئی کہ چوری کی پاداش میں سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے نصاب شرط ہے تو ایک بار کی چوری میں اگر مال مسروق بقدر نصاب ہو تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ شرط موجود ہے اور وہ ہے نصاب کا پورا ہونا۔ اگر مختلف چوریاں مل کر بقدر نصاب بنیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ شرط نصاب پوری نہیں ہوئی۔ اس سے مسائل کا استنباط ہوتا ہے:

مسائل (۱) اگر کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہوا اور اس کی ایک کوٹھری سے ایک درہم چرا کر باہر لے آئے اور اسی طرح کرتے ہوئے دس درہم چرا لے اور پھر ان دس دراہم کو گھر سے باہر نکال لائے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ ایک چوری ہی ہے اس لیے کہ گھر اپنی کوٹھریوں اور صحن سمیت ایک حرز ہے للذا جب تک مال گھر کے اندر رہا تو حرز سے مال باہر نکالنا وقوع پذیر نہیں ہوا۔ جب پورے مال مسروق کو اس نے گھر سے باہر نکالا تو گویا بقدر نصاب مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا اس لیے سزائے قطع واجب ہو گی۔ اور اگر وہ ہر بار ایک درہم چرا کر گھر سے باہر لے آئے پھر دوبارہ گھر میں جائے اور ایک اور درہم

نکال لائے اور یہ عمل دس بار دہرائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ان دس چوریوں میں سے ہر چوری میں اس نے مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا لہٰذا ہر بار کی چوری کو ایک مستقل چوری مانا جائے گا اور چونکہ مال مسروق کی مقدار نصاب سے کمتر ہے اس لیے اس سے سزائے قطع واجب نہیں ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر چوروں کا ایک گروہ کسی گھر میں داخل ہوا اور گھر کی کوٹھریوں میں سے کسی ایک کوٹھری میں سے بار بار مال چرا کر گھر کے صحن میں لے آئیں پھر سب مل کر صحن سے مال اٹھا کر ایک ہی بار میں گھر سے باہر نکال لائیں تو اگر باہر نکالے ہوئے مال مسروق میں سے ہر چور کے حصے میں دس دراہم کی مالیت کے برابر مال آئے تو سب کو سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اگر وہ جداگانہ طور پر مال مسروق کو باہر لائیں تو ہر چور کا معاملہ جداگانہ طور پر نمٹایا جائے گا کیونکہ اگر مال مسروق کو گھر سے باہر ایک بار میں لایا جائے تو وہ ایک چوری شمار ہوگی اور اگر کئی بار میں لایا جائے تو کئی چوریاں شمار ہوں گی اور جداگانہ طور پر نمٹائی جائیں گی۔

(۳) اگر کوئی شخص دو مختلف گھروں سے دس درہم چرائے، مثلاً ایک گھر سے ایک درہم چرایا اور دوسرے سے نو درہم تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ دو مختلف چوریاں ہیں بدیں وجہ کہ ہر دو گھر علیحدہ طور پر حرز ہیں لہٰذا نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر ایک حرز کی ہتک (بے حرمتی) کو دوسری حرز کی ہتک کے ضمن میں ملحوظ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ ہر حرز کی ہتک کا لحاظ جداگانہ طور پر ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایک ہی جگہ سے دس مختلف آدمیوں کے دس دراہم چوری کرے تو سزائے قطع ہوگی اگرچہ ملکیتیں مختلف ہیں۔ کیونکہ لحاظ چور کا ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں چور ایک ہی ہے اور مال مسروق بقدر نصاب ہے۔ مسروق منہ (جس کا مال چوری کیا گیا) کے بجائے چور کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور سزائے قطع چور پر عائد ہوتی ہے لہٰذا طرفین (سارق اور مسروق منہ) میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس پر سزائے قطع عائد ہوتی ہے۔ دوسری طرف یعنی مسروق منہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ قطع کا حکم مسروق منہ کے حق کے طور پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اگر ایک گھر میں دس نفوس ہوں بایں طور کہ ہر نفس علیحدہ علیحدہ کمرے میں ہو، کوئی چور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک درہم چرا لے تو اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ دس درہم کو ایک ہی بار گھر سے باہر لائے۔ اس کی وجہ، جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ پورا گھر ایک ہی حرز ہے، چنانچہ اس حرز واحد سے چور نے بقدر نصاب مال نکالا ہے۔ لہٰذا یہ چوری ایک ہی چوری ہے اگرچہ مسروق منہ مختلف (یعنی دس نفوس) ہیں۔ اگر گھر بہت بڑا ہو، اس میں متعدد کمرے ہوں، ہر شخص کا ایک الگ کمرہ ہو، چور ہر کمرے میں سے دس درہم سے کمتر مالیت کا مال چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک چوری نہیں بلکہ متعدد چوریاں ہیں کیونکہ ہر کمرہ جداگانہ طور پر حرز ہے۔ جب چوریاں مختلف ہوں تو ہر چوری میں مال مسروق کے بقدر نصاب ہونے کا لحاظ کیا جائے گا اور مذکورہ صورت میں مال مسروق کسی چوری میں بھی بقدر نصاب نہیں ہے۔ اگر دس چور کسی ایک ہی شخص کے دس دراہم چرا لیں تو انہیں سزائے قطع نہیں دی جائے گی برعکس اس صورت کے کہ جب ایک ہی شخص دس نفوس کے دس دراہم چرائے کہ اس صورت میں اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ وہ دراہم ایک ہی حرز میں ہوں۔ اس کی وجہ، ہم

پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اعتبار چور کا کیا جاتا ہے نہ کہ مسروق منہ کا چنانچہ چوری ایک ہی ہے اور نصاب کے کامل ہونے کا اعتبار چور کے حوالے سے کیا جائے گا نہ کہ مسروق منہ کے حوالے سے۔ اگر حرز ایک ہی ہو تو پھر اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسروقہ دراہم ایک ہی جگہ رکھے ہوئے تھے یا متفرق تھے۔ چنانچہ اگر کوئی چور کسی ایک گھر سے دس دراہم چوری کرے بایں طور کہ دس نفوس میں سے ہر نفس کی جیب سے ایک درہم چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ حرز ایک ہے لہٰذا جب اس نے اس گھر سے باہر دس دراہم نکالے تو گویا بقدر نصاب مال چوری کر کے نکالا، اس لیے اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

(۴) اگر کوئی چور کسی کے گھر سے ایک کپڑا چوری کرے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس کپڑے کو گھر کے دروازے پر لا کر رکھ دے، دوبارہ گھر کے اندر جائے اور ایک اور کپڑا چرا لائے اور اس کی قیمت بھی نو درہم ہو تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ہر دو چوریوں میں سے کسی ایک چوری میں بھی مال مسروق بقدر نصاب نہیں ہے، لہٰذا سزائے قطع نہیں دی جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صفات نصاب

جہاں تک نصاب کی صفات کا تعلق ہے، از انجملہ یہ ہے کہ چوری کیے ہوئے دراہم کھرے ہوں۔ چنانچہ اگر کوئی چور دس کھوٹے یا جعلی دراہم چوری کر لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی ماسوا اس کے کہ وہ اتنے کثیر التعداد ہوں کہ ان سب کی مالیت دس کھرے دراہم کے مساوی ہو۔ اسی طرح اگر مال مسروق دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ہو تو جب تک ان کی مالیت دس کھرے دراہم کے برابر نہ ہوگی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ احادیث میں مطلق دراہم کے ذکر سے مراد کھرے دراہم ہی لیے جائیں گے۔

از انجملہ یہ صفت ہے کہ دس دراہم کا اعتبار سات مثقال کے وزن کے حساب سے کیا جائے، ائمہ فقہاء کا یہی قول ہے کیونکہ مطلق درہم کا نام اسی پر صادق آتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ اور دیت میں مقدار نصاب کا تعین اسی وزن (یعنی سات مثقال) کے حساب سے کیا گیا ہے، دراہم کے وزن کے بارے میں لوگوں کا اجماع بھی اسی (سات مثقال) پر ہے اور اوسط مقدار بھی یہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دراہم چھوٹے بڑے ہوتے تھے، اگر چھوٹے اور بڑے دراہم کو جمع کر لیا جائے تو دو درہم سات مثقال وزن سے بنیں گے لہٰذا یہ اوسط مقدار ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد کے پیش نظر اسی مقدار کو معتبر مانا گیا ہے کہ خیر الامور اوسطہا یعنی بہترین صورت وہ ہے جو اوسط (درمیانی) ہو۔

کیا دراہم کے مسکوک ہونے کا لحاظ کیا جائے گا؟ علامہ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ دس مسکوک دراہم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح کی روایت بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے کی ہے چنانچہ اگر ان ڈھلا چاندی کا ٹکڑا چرائے پر جس کی مالیت دس مسکوک دراہم ہو، سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی چور ایسے دس دراہم چوری کرے جنہیں لوگ درست مانتے ہوں اور باہمی لین دین میں انہیں استعمال کرتے ہوں تو سزائے قطع ہوگی[1]۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کے نصاب کی مقدار کا معیار دراہم ہیں یا یہ کہ ڈھال کی مالیت دراہم

---

[1] امام صاحبؒ کی یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دراہم کا ٹھپہ لگے ہوئے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ سزائے قطع دونوں صورتوں میں دی جائیگی یعنی دراہم پر ٹھپہ لگا ہوا ہو یا نہ ہو جبکہ دراہم وہ ہوں جو لوگوں کے درمیان ان کے معاملات میں رائج ہوں۔

سے البتہ کی گئی ہے اور دراہم انہیں کہتے ہیں جو مسکوک ہوں اور ان ڈھلا ٹکڑا نہ تو مسکوک ہوتا ہے اور نہ ہی مالیت میں مسکوک کے ہم معنی ہوتا ہے کیونکہ وہ قیمت میں اس سے کمتر ہوتا ہے اور قیمت میں کمی وزن میں کمی کے مشابہ ہے اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ نے لوگوں کے باہمی لین دین میں ان کے استعمال اور درست تسلیم کیے جانے کا اعتبار کیا ہے چنانچہ لوگوں کے مابین جن دراہم کے ذریعے لین دین ہوتا ہو وہ نصاب کے ضمن میں مسکوک اور صحیح دراہم کے مساوی ہیں، جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب کے ضمن میں ہوتا ہے امام ابو حنیفہؒ کا قول زیادہ قرین قیاس ہے جب کہ صاحبینؒ کا قول حدود کے ضمن میں زیادہ قرین احتیاط ہے۔

مال مسروق کی مالیت بقدر نصاب ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ صرف چوری کے وقت مال مسروق کی قیمت سے کیا جائے گا یا چوری اور اجرائے حد دونوں وقتوں میں اس کی مالیت کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا۔ اگر چوری کے وقت مال مسروق بقدر نصاب ہو اور بعد میں اس کی مالیت میں کمی واقع ہو جائے تو کیا اس سے سزائے قطع ساقط ہو جائے گی؟ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ مال مسروق کی مالیت میں کمی کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو عین شے مسروق میں کمی واقع ہوئی ہوگی بایں طور کہ مال مسروق میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے یا اس کا ایک حصہ الگ کر لیا جائے، یا پھر اس کے بھاؤ میں کمی واقع ہو جائے۔ اگر تو مال مسروق کی عین میں کمی واقع ہو تو سزائے قطع ہوگی اور اجرائے حد کے وقت کے بجائے بوقت چوری اس کے بقدر نصاب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کی عین میں کمی اس کے ایک حصے کا اتلاف ہے اور اگر پورا مال مسروق بھی تلف ہو جائے تو حد قطع ساقط نہیں ہوتی، ایک حصے کے تلف ہونے سے بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں ہوگی۔ اگر کمی بھاؤ میں واقع ہوئی ہو، علامہ کرخیؒ کا کہنا ہے کہ ظاہر الروایۃ کی رو سے سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور دونوں وقتوں (چوری اور اجرائے حد کے وقت) میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، امام محمدؒ نے روایت کیا ہے کہ سزائے قطع دی جائے گی۔ ایسے ہی امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ مال کو حرز سے باہر نکالنے کے وقت جو قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی عین میں کمی سے کمتر ہے کیونکہ اول الذکر کمی کا محل (مال مسروق) پر کچھ اثر نہیں پڑتا جب کہ مؤخر الذکر محل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ جب عین میں کمی اسقاط حد کے لیے مؤثر نہیں تو بھاؤ میں کمی بدرجہ اولیٰ مؤثر نہیں ہوگی۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ، جیسا کہ علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ ہر دو قسم کی کمی دوسری سے مختلف ہے اور مختلف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی سے بوقت چوری مال مسروق میں کمی کا شبہہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ مال مسروق کی عین تو اپنی اصل حالت میں برقرار ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور چور بھاؤ میں کمی کا قطعاً ضامن نہیں لہٰذا بعد میں پیدا ہونے والی یہ کمی ایسے ہے گویا کہ یہ چوری کے وقت ہی موجود تھی۔ عین میں کمی کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس سے عین میں تغیر لازم آتا ہے کہ یہ کمی عین کے ایک جزو کا اتلاف ہے جب کہ چور پورے مال مسروق کا ضامن ہے اس لیے اس کمی کو چوری کے وقت موجود فرض کرنا ممکن نہیں۔

اسی طرح اگر چور ایک شہر سے مال چوری کر کے اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے اور اس دوسرے شہر میں اس مال مسروق کی قیمت کمتر ہو تو اس بارے میں علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی تاآنکہ دونوں جگہ اس کی قیمت دس درہم نہ ہو، جب کہ امام طحاویؒ کی روایت کے تحت بوقت چوری اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ کسی اور وقت پر اس کی قیمت کا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

از انجملہ یہ صفت ہے کہ مال مسروق، جس کی وجہ سے سزائے قطع لاگو ہوتی ہے، پورے کا پورا اور مقصود کا تابع نہ ہو (یعنی ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چوری نہ ہو گیا ہو) اور سزائے قطع اس سے مس نہ ہو یہ طرفینؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اس مسئلے کے ضمن میں اصل یہ ہے کہ وہ مال جس کا چرانا چور کا مقصود ہے ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوتی ہے اگر صرف وہ (یعنی تابع کے بغیر) چرایا جائے اور وہ بقدر نصاب ہو تو بلا اختلاف سزائے قطع عائد ہو گی اور اگر وہ خود بقدر نصاب نہ ہو لیکن اپنے تابع سمیت بقدر نصاب ہو جاتا ہو تو بھی سزائے قطع ہو گی - اسی طرح اگر ان دونوں اصل اور تابع میں سے کوئی ایک مقصود ہو اور بقدر نصاب نہ ہو مگر دوسرے سے مل کر بقدر نصاب ہو جائے اور وہ ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوتی ہو تو سزائے قطع دی جائیگی جب مال مقصود ایسی اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی اگر وہ اکیلا (یعنی کسی تابع کے بغیر) چرایا جائے تو سزائے قطع نہیں ہو گی اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جو بقدر نصاب ہو اور وہ چیز چور کا مقصود نہ ہو بلکہ ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چرالی گئی ہو تو طرفینؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہو گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع ہو گی، بشرطیکہ یہ چیز (یعنی مال تابع) بقدر نصاب ہو۔ اس اصل کی مسائل میں یہ صورت ہو گی:

مسائل

(۱) اگر سونے یا چاندی کا برتن چرالیا جائے اور اس میں شراب یا پانی یا دودھ یا عرق گلاب یا ثرید (شوربے میں بھگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے) یا نبیذ یا ایسی ہی کوئی چیز ہو جس کی تنہا چوری پر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی تو طرفینؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہو گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہو گی - امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برتن میں وہ چیز ہو جس پر سزائے قطع نہیں ہوتی تو اس کو معدوم سمجھا جائے گا اور تنہا برتن کو اخذ کرنے کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا سزائے قطع دی جائے گی طرفینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس چوری سے چور کا مقصود تو وہ چیز ہے جو برتن کے اندر ہے اور برتن تو اس چیز کا تابع ہے - آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کا ارادہ برتن کو اخذ کرنے کا ہوتا تو وہ اس چیز کو باقی رکھتا جو برتن کے اندر تھی اور برتن کے اندر جو چیز ہے اس کی چوری پر حد سرقہ عائد نہیں ہوتی اور جب مقصود کی چوری پر حد عائد نہیں ہوتی تو تابع کی چوری پر بھی نہیں ہو گی - اسی مسئلے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام محمدؒ نے الکتاب (الجامع الصغیر) میں لکھا ہے کہ میں تو یہ دیکھوں گا کہ برتن کے اندر کیا چیز ہے اگر تو اس کے اندر ایسی چیز ہے جس کی چوری پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو میں سزائے قطع نہیں دوں گا۔ اگر چور گھر کے اندر پہلے وہ چیز چرالے جو برتن کے اندر رکھی تھی پھر خالی برتن کو گھر سے باہر لائے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ جب اس نے برتن کے اندر رکھی چیز کو گھر کے اندر چوری کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا مقصود وہ برتن ہے اور جب چوری کا مقصود ایسی چیز ہو جس کی چوری پر حد قطع واجب ہو جاتی ہے اور وہ بقدر نصاب بھی ہو تو سزائے قطع عائد ہو جائے گی۔

(۲) ائمہ فقہاء کے اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہے کہ چور آزاد (بمقابلہ غلام) بچے کو چرالے

جو اپنے مافی الضمیر کو ادا نہ کر سکتا ہو اور اس نے کوئی زیور پہن رکھے ہوں۔ اور اگر وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو تو بالاجماع چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو اپنے اور اپنے زیور پر اختیار و قبضہ حاصل ہے۔ اس لیے ایسے بچے کا اخذ چوری نہیں بلکہ دھوکہ اور فریب کا عمل ہے، للٰہذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور کسی غلام بچے کو چرا لے جو اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو، اس نے زیور پہن رکھے ہوں تو بلا اختلاف سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر وہ اپنا مافی الضمیر ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے غلام کی چوری طرفینؒ کے نزدیک تو موجب حد ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک موجب حد نہیں۔ اس مسئلے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۳) اگر کوئی چور کتا یا کوئی اور درندہ چوری کر لے جس کے گلے میں طوق ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور چاندی کے غلاف والا یا تو سونے سے مرصع مصحف کریم چوری کر لے تو طرفینؒ کے نزدیک وہ مستوجب قطع نہیں ہوگا مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔

(۴) اگر کوئی چور ایک پیالہ چوری کر لے جس کی قیمت نو درہم ہے اور اس کے اندر شہد ہے جس کی مالیت ایک درہم کے برابر ہے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود شہد ہے اور پیالہ اس کا تابع ہے جس کے ذریعے مال مقصود بقدر نصاب ہو جاتا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی چور ایک گدھا چرا لے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس گدھے پر جو پالان ہے اس کی قیمت ایک درہم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی، بدلیل مذکورہ

(۶) اگر کوئی چور کسی کپڑے سے دس درہم چرا لے اور خود وہ کپڑا دس درہم کی مالیت کا نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو کپڑا دراہم کو محفوظ رکھنے کے لیے موزوں ہے یعنی عام طور پر ایسے کپڑے میں دراہم باندھ کر رکھے جاتے ہوں، مثلاً کپڑے کا ٹکڑا وغیرہ ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو اس کپڑے کے اندر ہے (یعنی دراہم) اور اگر وہ کپڑا دراہم کی حفاظت کے لیے موزوں نہ ہو مثلاً کھردرا کپڑا (کھدر وغیرہ)، ہو تو اگر تو اس کپڑے کی قیمت بقدر نصاب ہو یعنی دس درہم کے برابر ہو تو بلا اختلاف سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ چور کا مقصود خود وہ کپڑا ہے اور اگر اس کپڑے کی مالیت بقدر نصاب نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی اور الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں مذکور ہے کہ اگر چور کو (کپڑے کے اندر رکھے ہوئے) دراہم کا علم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی اور اگر اسے علم نہ ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی دو اقوال میں سے ایک ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کے مطابق اسے سزائے قطع دی جائے گی خواہ اسے علم ہو یا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسروق کا علم ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، شرط تو اس کا بقدر نصاب ہونا ہے اور یہ شرط موجود ہے۔ الاصل میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر چور کو دراہم کا علم ہے تو اس صورت میں اس کا مقصود دراہم ہی ہیں اور وہ بقدر نصاب ہیں للٰہذا اسے سزائے قطع دی جائے گی اور اگر اسے دراہم کا علم نہیں تو اس صورت میں اس کا مقصود

کپڑا ہے جس کی مالیت بقدر نصاب نہیں، للذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس قسم کا کپڑا اگر ایسا ہو کہ عام طور پر اس میں دراہم باندھ کر نہ رکھے جاتے ہوں تو چور کا مقصود وہ کپڑا ہی ہے اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں تو اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی اور یہی حکم اس چیز کے بارے میں ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ وہ اس کی تابع ہے۔

(۷) اگر کوئی چور گون (یا بوری) یا تھیلی یا کشتی چرالے جس کے اندر بہت مال ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود مظروف (اس کے اندر رکھا ہوا مال) ہے نہ کہ ظرف اور مظروف ان اشیاء میں سے ہے جن کی چوری پر سزائے قطع واجب ہوتی ہے للذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔

(۸) اسی طرح اگر کپڑے کی مالیت دس دراہم سے کمتر ہو مگر اس میں مال بہت ہو جس کا چور کو علم ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ کپڑا بہت سے مال کی جائے حفاظت کے طور پر موزوں ہے مگر معمولی سے مال کے لیے موزوں نہیں ہے۔ سو اس مال کے ضمن میں جسے محفوظ رکھنے کے لیے کپڑا موزوں ہے اس چیز کا اعتبار کیا جائے گا جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ بات ہمیں یقین کے ساتھ معلوم ہوتی ہے کہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے۔ اس چیز کے بارے میں جس کی حفاظت کے لیے کپڑا موزوں نہ ہو چور کا مقصود کپڑا ہی سمجھا جائے گا اور اس کے اندر رکھی چیز کو اس کا تابع قرار دیا جائے گا اور مقصود اگر بقدر نصاب نہ ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی یہی حکم تابع کی چوری کا ہے کیونکہ تابع کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسروق منہ سے متعلق شرط

جس شرط کا تعلق مسروق منہ سے ہے وہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ صحیح ہو اور صحیح قبضے سے مراد یہ ہے کہ یا تو وہ مال اس کی ملکیت ہو یا اس کے پاس بطور امانت کے موجود ہو، مثلاً اس کے پاس وہ مال کسی نے بطور امانت کے رکھا ہو، یا اس نے عاریتاً لیا ہو یا یہ کہ وہ مضاربت (مال کسی اور شخص کی ملک ہو مگر قابض کو کاروبار کرنے کی غرض سے دیا گیا ہو) کی غرض سے اس کے پاس ہو یا مبضع (جسے مال اس شرط پر دیا گیا ہو کہ وہ اس سے تجارت وغیرہ کرکے تنہا نفع حاصل کرے اور مالک کے مطالبہ پر اصل مال اسے لوٹا دے) کی حیثیت سے مال اس کے قبضے میں ہو، یا پھر قبضہ ضمان ہو جیسے غاصب کا مال مغصوب پر قبضہ ہوتا ہے، یا بھاؤ کرکے اور قیمت چکائے بغیر خریدار کا قبضہ یا گروی دار کا قبضہ مذکورہ بالا اشخاص میں سے کسی کے ہاں سے مال چوری کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی۔ مالک کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دیے جانے میں تو کوئی شک ہی نہیں اسی طرح مالک کے امین (امانت رکھنے والے) کے ہاں سے چوری کا معاملہ بھی واضح ہے کیونکہ امین کا قبضہ مالک کے قبضے کے مترادف ہے للذا امین کے ہاں سے چوری کرنا ایسے ہی ہے گویا کہ مالک کے ہاں سے چوری کی۔ جہاں تک غاصب کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ غاصب کے قبضے سے حاصل ہونے والی منفعت مالک کی بنا ہوتی ہے کیونکہ مال مغصوب کو مالک کو لوٹانا ہوتا ہے تاکہ غاصب اپنی ذمے داری سے عہدہ برآ ہو چنانچہ غاصب کا قبضہ بھی ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، نیز اس لیے کہ غاصب مال مغصوب کا ضامن ہوتا ہے اور ہمارے (احناف کے) نزدیک ضمان غصب ضمانِ ملک کے مترادف ہے چنانچہ غاصب کا قبضہ خریدار کے قبضے کے مشابہ ہے۔ قیمت

جیسا کہ بغیر خریدے ہوئے مال کا قابض ضامن ہوتا ہے اور گروی دار قرض کے بدلے میں گروی شدہ مال کا ضامن ہوتا ہے، للٰہذا ان لوگوں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع ہوگی۔ کیا مال کے مالک کی غیر حاضری میں ان لوگوں کے نالش کرنے پر حد جاری کر دی جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم ان شاء اللہ بعد میں کریں گے۔ چور کے ہاں سے چوری کرنے والے کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مال مسروق پر چور کا قبضہ صحیح قبضہ نہیں کیونکہ اس کا قبضہ نہ تو ملک کا قبضہ ہے نہ ہی امانت یا ضمان کا چنانچہ چور کے ہاں سے مال اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے پر پڑے مال کو اخذ کرنا البتہ اگر پہلے چور سے حد قطع ساقط کر دی جائے تو اس صورت میں دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ حد قطع ساقط ہونے کی صورت میں پہلے چور کا بحیثیت ضامن کا قبضہ ٹھہرے گا اور ضامن کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے، جیسے غاصب وغیرہ کا قبضہ، واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

مسروق فیہ سے متعلق شرط

جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو مسروق فیہ یعنی اس جگہ سے متعلق ہے جہاں چوری کا جرم واقع ہوا تو وہ یہ ہے کہ چوری دار العدل میں ہوئی ہو چنانچہ دار الحرب (دشمن ملک) یا دار البغی (باغیوں کا ملک یا علاقہ) میں ہونے والی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ دار الحرب یا دار البغی پر امام (مسلمانوں کے حاکم) کو کوئی اختیار و اقتدار حاصل نہیں ہوتا، لہٰذا مذکورہ دو علاقوں میں واقع ہونے والی چوری موجب حد قطع نہیں ہوتی۔ دار الحرب میں اہل اسلام میں سے تاجروں اور قیدیوں کے مسائل میں اس شرط کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر ان میں سے بعض لوگ بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر دار الاسلام میں آ نکلیں اور چور پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ امام کو دار الحرب پر اقتدار حاصل نہیں، للٰہذا دار الحرب یا دار البغی میں وقوع پذیر ہونے والی چوری وہ سبب ہی نہیں بنتی جو موجب قطع ہو اس لیے دار الاسلام میں اس چوری کی بناء پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح کا معاملہ اہل عدل کے ان تاجروں کا ہے، جو اہل البغی کی چھاؤنی میں ہوں یا اہل البغی کے قبضے میں اہل عدل کے قیدیوں کا ہے کہ اگر ان میں سے بعض، بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر اہل العدل میں آ جائیں اور چور کو پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ یہ چوری اس جگہ واقع ہوئی جہاں پر امام کو اقتدار حاصل نہیں ہے، چنانچہ دار البغی میں ہونے والی چوری بھی دار الحرب میں ہونے والی چوری کے مشابہ ہے۔ اسی طرح اگر دار البغی میں سے کوئی شخص تائب ہو کر امام کے پاس آ جائے اور وہ دار البغی میں چوری کا مرتکب ہوا ہو تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا، بدلیل مذکورہ۔ ایسے ہی اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص اہل البغی کی چھاؤنی میں غارت گری کرے اور ان کے ہاں سے مال چرا لے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ چوری بدیں وجہ موجب حد نہیں کہ امام کو اس علاقے میں اجرائے حد کا اختیار حاصل نہیں جہاں یہ چوری وقوع پذیر ہوئی، نیز اس لیے کہ اس نے ایک تاویل (عذر) کی بناء پر مال اخذ کیا ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ اہل عدل کو حق حاصل ہے کہ اہل البغی کے اموال اخذ کریں اور اپنے ہاں انہیں محبوس کریں تا آنکہ وہ تائب ہو جائیں۔ چنانچہ اہل البغی کے اموال میں عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اہل البغی کا کوئی شخص اہل العدل کی چھاؤنی سے مال چوری کر کے اپنی چھاؤنی میں واپس چلا جائے اور بعد ازاں پکڑ لیا جائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اہل البغی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے (اہل عدل کے) اموال ان کے لیے مباح ہیں اور انہیں قوت و شوکت حاصل ہے،

چنانچہ اس کا مال اخذ کرنا ایک تاویل پر مبنی ہے للذا چوری کرنے پر اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے اس پر مال کو تلف کرنے پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص کسی ایسے انسان کے ہاں سے چوری کرے جس کی بابت وہ گواہی دے کہ وہ کافر ہے اور اس کی جان و مال کو حلال سمجھے اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ محض مباح ہونے کا اعتقاد رکھنا قابل اعتنا نہیں۔ علاوہ ازیں، اگر ہم اس کے اس اعتقاد کا اعتبار کر لیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ حد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ اس نوع کا عذر تو ہر چور پیش کر سکتا ہے جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور یہ بات بری ہے اور جو امر اس بری بات کا سبب بنے وہ بھی اسی کے مانند ہے (یعنی وہ بھی برا ہے)۔

عدالت میں اثبات جرم

جہاں تک عدالت میں اثبات جرم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ موجب حد چوری کا عدالت میں اثبات دو میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک طریقہ تو شہادت کا ہے اور دوسرا اقرار کا۔ جہاں تک شہادت کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے جرم تب ثابت ہوتا ہے جب شہادت کی جملہ شرائط پائی جائیں کیونکہ شہادت خبر ہوتی ہے جس میں سچائی کے پہلو کو جھوٹ کے پہلو پر ترجیح دی جاتی ہے چنانچہ اس خبر کے ذریعے سے مخبر بہ (جس کی خبر دی جائے) ظاہر ہو جاتا ہے۔ چوری کے ضمن میں قبول شہادت کی شرائط میں سے بعض تو عام یعنی ایسی ہیں جو ہر قسم کی شہادت کے سلسلے میں درکار ہوتی ہیں اور ان کا ذکر ہم کتاب الشہادات میں کر چکے ہیں اور بعض ایسی ہیں جو حدود و قصاص کے لیے خاص ہیں اور وہ ہیں گواہ کا مذکر اور عادل ہونا اور اصالۃً گواہی دینا چنانچہ ان کے ضمن میں عورتوں اور فاسق مردوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی اور نہ ہی شہادت پر شہادت، کیونکہ ان گواہوں (عورت، فاسق مرد اور شاہد پر شاہد) کی شہادت میں شبہے کا اضافہ ہو جاتا ہے اور ان سزاؤں (یعنی حدود) کے ضمن میں ایسی شہادت اٹھانے (To bear witness.) کی کوئی ضرورت نہیں جنہیں دور کرنے کے لیے حیلہ جوئی اور ساقط کرنے کے لیے احتیاط کی جاتی ہو۔ اسی طرح حدود کے باب میں بہ استثناء حد قذف اور قصاص عدم تقادم کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے چنانچہ اگر ایک مدت کے بعد گواہ چوری کی شہادت دیں تو قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی چور کو قطع کی سزا دی جائے گی البتہ مال کا تاوان اسے دینا ہو گا۔ اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ خالص حدود کے باب میں تقادم سے شہادت باطل ہو جاتی ہے لیکن تقادم سے حد قذف کی بابت گواہی باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی تقادم سے اقرار جرم باطل ہوتا ہے۔ اس فرق کو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔ مال کا تاوان اس لیے عائد ہوتا ہے کہ حدود خالصہ کے باب میں تقادم شبہ کی بنا پر شہادت کے لیے مانع ہے اور شبہ وجوب حد میں حائل ہوتا ہے وجوب مال میں حائل نہیں ہوتا۔

چوری کے ضمن میں شہادت کی ایک شرط کا تعلق ارباب اموال و حقوق سے ہے اور وہ شرط ہے نالش اور دعویٰ، اس شخص کی جانب سے جس کا صحیح قبضہ ہو چنانچہ اگر گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ چور نے فلاں غائب شخص کے ہاں سے مال چرایا ہے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تا آنکہ مسروق منہ حاضر ہو کر نالش نہ کرے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اخذ مال کے چوری قرار پانے کے لیے یہ شرط ہے کہ مال مسروق سارق کے غیر کی ملک ہو اور یہ بات (ملک نا) نالش کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، للذا نالش کی عدم موجودگی میں گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، البتہ ان کی گواہی پر چور کو محبوس کر دیا جائے گا کیونکہ گواہوں کے خبر دینے سے اس پر الزام تو عائد ہو گیا ہے اور الزام کی بناء

پر محبوس کرنا جائز ہے جس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر محبوس کیا تھا۔

کسی شخص کے ہاں سے غلام کی چوری پر قائم ہونے والی گواہیوں کو جب کہ غلام اس سے انکار کر رہا ہو، کیا قبول کرنے کے لیے اس کے مالک کا بوقت شہادت عدالت میں موجود ہونا شرط ہے، اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے چنانچہ اگر مالک غیر حاضر ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے دو قول مروی ہیں ایک تو وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ مالک کا موجود ہونا شرط نہیں اور اس کے خلاف سزائے قطع کا حکم جاری کر دیا جائے گا خواہ اس کا مالک غیر حاضر ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چوری کی بناء پر غلام پر حد قطع اس کی اس حیثیت کے پیش نظر عائد ہو جائے گی کہ وہ ایک مکلف انسان ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مالک کا مملوکہ مال ہے اور اس لحاظ سے اس کا مالک اس کے لیے اجنبی ہے لہٰذا مالک کی حاضری کو شرط قرار دینے کا کوئی تُک نہیں، جیسے دوسرے کسی اجنبی کی حاضری کو شرط قرار دینے کا تک نہیں۔ اسی لیے اگر غلام چوری کا اعتراف کر لے تو اس کے اعتراف کو قبول کر کے اس پر حدِ قطع جاری کر دی جاتی ہے اور اس سلسلے میں مالک کا حاضر ہونا شرط نہیں ہوتا، یہی صورت اس مسئلے کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس گواہی سے مالک کے مال کا اتلاف لازم آتا ہے اس لیے مالک کی غیر حاضری میں گزرنے والی شہادت کی بناء پر اجرائے حد کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے غلام کی ذات میں کچھ ملکیت پر قائم ہونے والی گواہی پر حکم جاری نہیں کیا جا سکتا۔ نیز اس لیے کہ ممکن ہے کہ اگر مالک حاضر ہوتا تو کسی ایسے شبہے کا دعویٰ کر دیتا جو قبول شہادت میں حائل ہو جاتا اور حدود کو حتی الامکان ساقط کر دیا جاتا ہے۔ اعتراف جرم کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس کے موجب حد واقع ہونے کے بعد مالک اسکو کسی طور رد نہیں کر سکتا لہٰذا اعتراف کے بعد کسی شبہے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔

قسم اٹھانے سے انکار (نکول) کی بناء پر چوری کا جرم ثابت نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی آدمی کے خلاف چوری کا دعویٰ کیا جائے اور وہ آدمی اس سے انکاری ہو، مدعی اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے اور وہ آدمی قسم کھانے سے انکار کرے تو اس آدمی کے خلاف حد قطع جاری کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا لیکن مال کی واپسی کا حکم جاری کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے انکار یا تو بدل بن سکتا ہے، لیکن حد قطع میں بدل اور اباحت کی گنجائش نہیں، جب کہ مال بدل اور اباحت کا متحمل ہو سکتا ہے یا پھر اقرار کا قائم مقام ہو سکتا ہے مگر اس اقرار میں اقرار کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ اقرار از راہِ سکوت ہے، صریح اقرار نہیں، اور شبہہ وجوب حد میں حائل ہوتا ہے لیکن وجوب مال میں حائل نہیں ہوتا۔

اثبات جرم بذریعہ اقرار

اقرار سے بھی موجب قطع چوری ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنی ذات کے خلاف اقرار کرتا ہے جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچتا ہو اس پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا چنانچہ اقرار کر لینے سے چوری کا جرم ثابت ہو جائے گا۔ جیسے شہادت کی بناء پر ثابت ہو جاتا ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا کیونکہ دوسرے کے حق میں تو انسان پر الزام عائد ہو سکتا ہے لیکن اپنے حق میں وہ ناقابل الزام ہوتا ہے۔ اقرار کر لینے کے بعد اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اقرار کرنے والا عبد ماذون (غلام جسے مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہو) ہو یا محجور (جسے تصرف کرنے کی ممانعت ہو) بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر حد قطع واجب ہو سکتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک غلام کے اقرار پر حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق

نہ کرے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر غلام دس درہم کی چوری کا اعتراف کر لے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ ماذون ہوگا یا محجور اور مال مسروق یا تو برقرار ہوگا یا تلف ہو گیا ہوگا۔ اگر وہ ماذون ہو تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا اس کو ضائع کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے مالک نے اس کے اقرار کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کیونکہ ہمارے نزدیک قطع اور تاوان دونوں سزائیں اکٹھے نہیں دی جا سکتیں اور اگر مال مسروق برقرار ہو تو اس پر مسروق منہ کا حق ہے۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک مالک کی تصدیق کے بغیر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کا اقرار مالک کے مال کے اتلاف کو متضمن ہے کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ اس کے مالک کا مال ہے لہٰذا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا اقرار قبول نہ کیا جائیگا البتہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگرچہ غلام کو سزائے قطع ملنے سے مالک کو نقصان پہنچتا ہے لیکن اسی غلام کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اس سے کہیں بڑا ہے، چنانچہ اقرار کی بابت اس پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، سزائے قطع کے حق میں مالک کو غلام کے ہاتھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں جیسے اسے قتل کے حق میں غلام کی جان پر کوئی ملکیت حاصل نہیں چنانچہ اس بارے میں غلام اصلِ آزادی پر باقی رکھا گیا ہے لہٰذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا بالکل ویسے ہی جیسے آزاد آدمی کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حد قطع کے ضمن میں غلام کے اقرار سے مالک کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ سزائے قطع کے ضمن میں اسے کوئی حق حاصل ہی نہیں۔ اور اگر غلام محجور ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا عمداً تلف کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے اقرار کی مالک نے تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ اور اگر مال مسروق برقرار ہو، تو اس صورت میں اگر تو مالک اس کی تصدیق کر دے تو قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے، مثلاً یہ کہے کہ یہ تو میرا مال ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع تو دی جائے گی لیکن مال پر حق غلام کے مالک کا ہوگا اور غلام پر بھی کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا، نہ فوری طور پر اور نہ ہی اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ امام محمدؒ کی رائے میں، قطع ید نہیں ہوگا اور مال پر بھی غلام کے مالک کا حق ہوگا اور غلام، آزاد ہونے کے بعد، اسی قدر مال بطور تاوان مقرلہ کو ادا کرے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ محجور کی طرف سے مال کا اقرار صحیح نہیں اس لیے کہ اس کے قبضے میں جو مال ہے وہ ظاہراً اور غالباً اس کے مالک کی ملک ہے اور جب مال کی بابت اس کے اقرار کو نافذ نہ کیا جائے تو مال کی حیثیت اس کے مالک کی ملک کی ٹھیری اور مالک کے مال کے ضمن میں حد قطع واجب نہیں ہوتی۔ ماذون کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کی طرف سے مال کا اقرار صحیح ہے اور جب اس کی طرف سے اس امر کا اقرار درست مان لیا جائے کہ مال اس کے غیر کا ہے تو اس کی طرف سے چوری ثابت ہو گئی لہٰذا سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کی طرف سے حدِ سرقہ کا اقرار جائز ہے اگرچہ مال کی بابت اس کا اقرار جائز نہیں ہے کیونکہ حد کے حق میں اس کے اقرار کے جائز ہونے سے مال کے بارے میں اس کے اقرار کا جائز ہونا لازم نہیں آتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ زید کے قبضے میں جو مال ہے وہ میں نے عمرو کے ہاں سے چرایا تھا تو حد قطع کے حق میں اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن مال کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد کی بابت غلام کا

اقرار درست ہے، اس دلیل کی بناء پر جس کا ذکر ہم ماذون غلام کے ضمن میں کر چکے ہیں، چنانچہ سزائے قطع تو اس پر لازم ٹھیری، اس کے بعد کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گی کہ یا تو اسے سزائے قطع بعینہٖ اس مال کی چوری پر دی گئی ہے جس کا اس نے اقرار کیا تھا اور مال مسروق غلام کے مالک کو لوٹا دیا گیا ہے یا پھر سزائے قطع اس مال کے بجائے جس کی چوری کا اس نے اقرار کیا ہے کسی اور مال کی بناء پر دی گئی ہے۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش اس لیے نہیں کہ ایسے مال کی بابت قطع ید جائز نہیں جس کے متعلق فیصلہ یہ ہوا ہو کہ یہ غلام کے مالک کا ہے اور دوسری صورت میں بغیر معین مال کی بناء پر سزائے قطع دینا جائز نہیں کیونکہ اقرار تو معین مال کے بارے میں وقوع میں آتا ہے۔ چنانچہ یہ بات طے پائی کہ سزائے قطع بعینہٖ اس مال کی بناء پر دی جائے جس کا اس نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے۔ یہ حکم اس صورت کے لیے ہے کہ جب غلام بوقت اقرار بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ عاقل ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون ہے تو مال کے بارے میں اس کے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق اگر برقرار ہے تو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو چکا ہو تو اس کا تاوان اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مجور ہے تو اس کا اقرار درست نہیں ہو گا جب تک کہ اس کا مالک تصدیق نہ کر دے اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہو گا، بشرطیکہ مال برقرار ہو اور اگر مال تلف ہو چکا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا، نہ سر دست اور نہ غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ اور اگر غلام دس درہم سے کم کی چوری کا اقرار کرے تو سزائے قطع نہیں ہو گی کیونکہ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا شرط ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون ہے تو اس کے اقرار کو صحیح تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر مال مسروق تلف ہو چکا ہے تو اس پر تاوان عائد ہو گا خواہ وہ غلام شرعی احکام کا مکلف ہو یا نہ ہو۔ اور اگر وہ مجور ہے تو مالک کی طرف سے تصدیق کی صورت میں تو حکم وہی ہو گا جو ماقبل صورت میں تھا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہے اور غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد تاوان وصول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ بوقت اقرار شرعی احکام کا مکلف ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ تھا تب اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔ اس نوع کے مسائل کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس معاملے میں جس کی بابت غلام کے خلاف اس کے مالک کا اقرار صحیح نہ ہو اس کی بابت غلام کا اقرار صحیح ہے۔ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قصاص یا حد زنا یا حد قذف یا سرقہ یا حد سرقہ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اگر انہیں امور کی بابت خود غلام اقرار کرے تو صحیح ہے۔ اور اگر مالک اپنے غلام کے خلاف تلف جان سے کمتر کسی جرم کا اقرار کرے جس میں ادائیگی یا فدیہ واجب آتا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو غلام کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے تو مالک کے اقرار کو تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ تلف جان سے کمتر جرم کا معاملہ اموال کے معاملے جیسا ہی ہوتا ہے اور مالک کا یہ اقرار ایسے ہی ہے گویا کہ اس نے اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کیا ہے اور غلام کے خلاف مالک کی طرف سے قرض کا اقرار صحیح ہوتا ہے، اسی طرح یہ اقرار بھی صحیح ہو گا۔ اور اگر غلام کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو اس صورت میں مالک کی طرف سے اس کے خلاف اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا کیونکہ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو مالک کا اقرار صحیح نہیں ہو گا، یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب مالک غلام کے خلاف جرم کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں اقرار کے جائز ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں، چنانچہ چوری کا جرم واقع ہونے کو ایک مدت گزر گئی ہو یا نہ گزری ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ شہادت اور اقرار کے مابین یہ جو فرق ہے اس کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

اقرار کی تعداد چوری کے اقرار کی تعداد کے بارے میں کہ آیا یہ شرط ہے ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: طرفینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اور ایک ہی بار اقرار کر لینے سے جرم ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے چنانچہ اس وقت تک حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک وہ دو جگہ دو بار اقرار نہ کرے۔ اس سلسلے میں دلائل ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔

مسروق منہ کی طرف سے دعوے کی شرط اسی طرح مسروق منہ کی طرف سے دعوے کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اثبات سرقہ کرنے والے اقرار کے لیے شرط ہے یا نہیں، جیساکہ اثبات سرقہ کرنے والی گواہیوں کے لیے دعویٰ شرط ہے۔ طرفین کے نزدیک یہ شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر چور اس امر کا اقرار کرے کہ اس نے فلاں غیر حاضر شخص کا مال چوری کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب تک مسروق منہ عدالت میں حاضر ہو کر نالش نہ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کے لیے مسروق منہ کی طرف سے دعوے دائر کرنا شرط نہیں لہٰذا مسروق منہ کی غیر حاضری میں اقرار کرنے پر بھی قطع ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا اقرار اپنی ذات کے خلاف اقرار ہے اور انسان اپنی ذات کے خلاف جو اقرار کرتا ہے وہ سچا ہوتا ہے کیونکہ اس میں کسی الزام کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت غیر حاضر ہو تو اس کے اقرار کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اس پر حد جاری ہو جاتی ہے، یہی حکم چوری کے اقرار کا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت سمرہؓ نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے کہا: میں نے آل فلاں کی چوری کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف آدمی بھیج کر دریافت کروایا تو انہوں نے کہا: فلاں رات ہمارا ایک اونٹ کھو گیا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے قطع کا حکم جاری فرما دیا۔ اگر اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے مطالبہ شرط نہ ہوتا تو آپؐ ان سے دریافت نہ کرواتے بلکہ اقرار کرنے والے چور پر حد قطع جاری فرما دیتے۔ علاوہ ازیں، جس کسی شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہے ظاہر ہے کہ وہ اس کی ملک ہے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کرے تو اس سے اس کی ملک کے زائل ہونے کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا تا آنکہ وہ شخص تصدیق کر دے جس کے واسطے اقرار کیا گیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ غیر حاضر شخص اس کی تصدیق کرے یا تکذیب، وہ مال بدستور چور کی ملک میں رہے گا چنانچہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ علاوہ ازیں، ایسے اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تکذیب کا امکان ہے چنانچہ ممکن ہے کہ مسروق منہ حاضر ہو کر اس کے اقرار کی تکذیب کر دے۔ غیر حاضر عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اقرار اس سے مختلف ہے، اس صورت میں اقرار کرنے والے پر حد جاری کر دی جائے گی اگرچہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ عورت حاضر ہو کر شبہے کا دعویٰ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر وہ عورت حاضر ہو کر شبہے کا دعویٰ کرے تو شبہے کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی اور اگر اس کی غیر حاضری میں حد ساقط کی جائے تو یہ اسقاط شبہے کے شبہے کی بنا پر ہوگا اور اسقاط حد کے لیے یہ معتبر نہیں۔ مسئلہ زیر بحث اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر مسروق

منہ حاضر ہوتا اور اپنے ہاں سے چوری کے اقرار میں چور کی تکذیب کر دیتا تو سزائے قطع نہ دی جاتی لیکن کسی شبے کی بنا پر نہیں بلکہ جرم سرقہ کے وقوع پذیر نہ ہونے کی وجہ سے۔ لہٰذا غیر حاضری کی صورت میں اسقاط حد شبے کے شبے کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کہے میں نے یہ دراہم چوری کیے ہیں لیکن مجھے معلوم نہیں کہ کس کے ہیں یا کہے: میں نے یہ چوری کیے ہیں لیکن یہ نہیں بتاؤں گا کہ ان کا مالک کون ہے، تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ سے لاعلمی اس کی غیر حاضری سے بڑھ کر ہے اور مسروق منہ کی غیر حاضری اگر امام محمدؒ کے موقف میں سزائے قطع میں حائل ہے تو لاعلمی بدرجہ اولیٰ حائل ہوگی، مزید برآں، اگر نالش شرط ہو تو مسروق منہ کے نامعلوم ہونے کی صورت میں نالش متحقق نہیں ہو سکتی، لہٰذا قطع نہیں ہوگا۔

نالش کا حق کس کو ہے

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ شہادت کے ذریعے موجب قطع چوری کے اثبات کے لیے نالش بالاتفاق اور اقرار کے ذریعے اثبات کے لیے بالاختلاف شرط ہے تو اس بات کی وضاحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ نالش کرنے کا کسے حق ہے اور کسے حق نہیں پس ہم کہتے ہیں وما توفیقی الا باللہ کی جانب سے کہ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا صحیح قبضہ ہے نالش کرنے کا حق رکھتا ہے اور جس کا صحیح قبضہ نہیں اسے نالش کرنے کا بھی حق نہیں چنانچہ بلاشک وشبہ مالک کو یہ حق ہے کہ اگر اس کے ہاں سے چوری کی گئی ہو تو چور کے خلاف نالش کرے کیونکہ مالک کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے۔ جہاں تک امانت دار، عاریتاً لینے والے مضارب، مستبضع، غاصب، بھاؤ کر کے قیمت چکائے بغیر مال کے قابض اور گروی دار کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ ان سب کو حق حاصل ہے کہ چور کے خلاف نالش کریں اور مال کی واپسی کی ولایت کے حق میں ان کی نالش معتبر ہوگی۔ جہاں تک قطع کے حق میں معتبر ہونے کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معتبر ہوگی اور ان کی نالش کی بنا پر چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک قطع کے حق میں ان کی نالش معتبر نہیں ہوگی اور ان کی طرف سے نالش پر چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کے سوا کسی کی نالش قطعی طور پر معتبر نہیں ہوگی، نہ قطع کے حق میں اور نہ ہی مال واپس وصول کرنے کی ولایت کے حق میں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ اصل میں صحیح قبضہ نہیں۔ جہاں تک امانت دار کے قبضے کے صحیح نہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کا قبضہ تو قبضہ حفاظت ہے اور اس کے لیے نالش کا حق تو اس ضرورت کے تحت ثابت ہے کہ مال پھر سے محافظ کے قبضے میں آجائے تاکہ وہ اسے اس کے مالک کے حوالے کر سکے۔ یہی صورت غاصب، بھاؤ کر کے قابض ہونے والے خریدار اور گروی دار کے قبضے کی ہے کہ ان کا قبضہ ضامنی کا قبضہ ہے نہ کہ نالش کا قبضہ اور ان کے لیے نالش کی ولایت اس لیے ہے تاکہ وہ مال مالک کو لوٹا سکیں چنانچہ ان کا حق نالش ازروئے ضرورت ثابت ہے اور جو حق ضرورت کے تحت ثابت ہو وہ اس موقع پر معدوم ہو جاتا ہے جب ضرورت نہ ہو کیونکہ ثبوت حق کی علت یعنی ضرورت معدوم ہو گئی ہے۔ لہٰذا قطع کے حق میں نالش کا حق معدوم ہے اور نالش کے بغیر سزائے قطع واجب نہیں ہوتی، اسی لیے چور کی نالش سے سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اثبات سرقہ کے لیے حجت بننے والی شہادت کے لیے نالش شرط ہے، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مال اخذ کرنے کا فعل اس وقت تک سرقہ قرار نہیں پاتا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مال مسروق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات نالش

سے معلوم ہو سکتی ہے لہٰذا شہادت کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے نالش شرط ہے اور مذکورہ لوگوں کی نالش سے شہادت سرقہ کو ثابت کر دیتی ہے اور جب سرقہ ثابت ہو جائے تو سزائے قطع دی جائے گی جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا یعنی اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو" چور کا معاملہ جدا ہے کہ اس کی نالش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی کیونکہ اس کا قبضہ صحیح نہیں جس کی وجہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چور کی نالش کی صورت میں سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروق کی ملکیت میں نقص پایا جاتا ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور مسئلہ زیر بحث میں مال کے معصوم ہونے میں کوئی نقص موجود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چور کی طرف سے نالش والی صورت میں مالک کی نالش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی جبکہ مسئلہ زیر بحث میں دی جاتی ہے۔

اگر مالک حاضر ہو اور گروی دار غیر حاضر ہو تو اس صورت میں کیا مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ چور کے خلاف نالش اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے؟ (امام محمدؒ کی کتاب الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے یہ حق پہنچتا ہے اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے یہ حق نہیں پہنچتا۔ ابن سماعہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نالش کی ولایت (حق۔ اختیار) مسروق کو حاصل ہوتی ہے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں مالک مسروق منہ نہیں کیونکہ چور نے اس کے ہاں سے چوری نہیں کی بلکہ اس کے غیر کے ہاں سے کی ہے لہٰذا اسے نالش کی ولایت حاصل نہیں۔ الجامع الصغیر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کے باب میں نالش کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ مال مسروق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات مالک کی طرف سے نالش کے ذریعے معلوم ہو جاتی ہے لہٰذا اس کی نالش جائز ہے جیسے گروی دار کی نالش جائز ہے بلکہ یہ اس کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ گروی دار کا قبضہ نیابت کا قبضہ ہے جب نائب کے قبضہ کی صورت میں نالش جائز ہے تو اصل کے قبضہ کی صورت میں بطریق اولیٰ جائز ہو گی۔ اگر مغصوب منہ حاضر اور غاصب غیر حاضر ہو تو اس بارے میں الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے حق ہے کہ نالش کرے اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے۔ ابن سماعہ نے غصب کے بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ مناسب ہے کہ اختلاف دونوں میں ایک ہی ہو لہٰذا راہن (گروی رکھنے والے) کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ چور کے خلاف نالش کرے اور قطع کا مطالبہ کرے کیونکہ قرض کی ادائیگی سے قبل اسے گروی شدہ مال کو اپنے قبضے میں لینے کا حق نہیں لہٰذا اسے مطالبہ کرنے کا بھی حق نہیں البتہ قرض چکانے کے بعد اسے حق ہو گا کہ نالش کرے کیونکہ رہن چھڑانے سے مال مرہون پر قبضہ کرنے کی ولایت اسے حاصل ہو گئی ہے۔ امام قدوریؒ نے کہا ہے کہ ابن سماعہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے گروی دار کی غیر حاضری میں راہن کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی، جیسے امانت دار کے لیے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ گروی دار کا قبضہ امانت دار کے قبضے سے قوی تر ہے اس لیے کہ گروی دار کا قبضہ اس کے اپنے لیے ہے جب کہ امانت دار کا قبضہ غیر کے لیے ہے۔ اگر مال مرہون چور کے قبضے میں ہوتے ہوئے تلف ہو جائے تو گروی دار کو حق پہنچتا ہے کہ سزائے قطع کا مطالبہ کرے لیکن راہن کے لیے اس امر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ گروی دار کو مال کے اتلاف سے قبل مطالبہ قطع کی ولایت حاصل تھی اور محل کے تلف ہو جانے سے سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس کی ولایت مطالبہ ثابت ہے۔ جہاں تک راہن کا تعلق ہے تو اس کا مال مرہون میں کوئی حق باقی نہیں رہا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال مرہون کے تلف ہونے سے راہن کے ذمے قرض ساقط ہو جاتا

ہے للذا اس کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی۔

جہاں تک چور کا تعلق ہے، اسے نالش کا حق نہیں کیونکہ اس کا قبضہ مضمون نہیں، نہ وہ ملکیت کا قبضہ ہے، نہ قبضۂ ضمانت اور نہ ہی قبضۂ امانت چنانچہ اس کی مقبوضہ کسی چیز کو اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے میں گری پڑی کوئی چیز اخذ کر لی جائے۔ للذا نہ تو پہلے چور کو حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور کے خلاف سزائے قطع کے لیے نالش کرے اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ نالش کرے کیونکہ وجوب قطع کے لیے قبضۂ صحیحہ سے مال اخذ کرنا شرط ہے اور اس صورت میں یہ شرط موجود نہیں للذا قطع واجب نہیں ہو گا، چنانچہ مالک کے لیے ولایت مطالبہ ثابت نہیں۔ کیا پہلے چور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور سے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ علماء کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی رو سے اسے اس کا حق نہیں پہنچتا جب کہ دوسری روایت کے مطابق اسے یہ حق پہنچتا ہے پہلی روایت کی توجیہ تو وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسروق منہ کا قبضہ صحیح نہیں، چنانچہ اس کے ہاں سے اخذ کرنا اور راستے سے اخذ کرنا دونوں برابر ہیں۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک ضمان (تاوان) کو اختیار کرے اور قطع کے مطالبے کو ترک کر دے چنانچہ اس صورت میں پہلے چور کو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ وہ مال کو دوسرے چور سے واپس لے کر مالک کو لوٹا دے اور ضمان سے گلو خلاصی کرائے، جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز ہے کہ جب تک پہلے چور کو سزائے قطع نہ ہو اسے یہ حق حاصل ہے، لیکن قطع کے بعد اسے یہ حق حاصل نہیں کیونکہ قطع سے قبل تو مالک کی طرف سے ضمان اختیار کیے جانے کا امکان ہے لیکن قطع کے بعد ایسا کرنا ممکن نہیں۔ امام قدوریؒ نے کہا کہ یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قطع کے بعد بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ ضمان اگرچہ عدالتی فیصلے کی رو سے اس پر واجب نہیں لیکن اللہ کے نزدیک تو اس پر واجب ہے، چنانچہ وہ اس امر کا محتاج ہے کہ مال واپس لے کر مالک کو لوٹائے تاکہ اس ضمان سے بری الذمہ ہو جو اللہ کے نزدیک اس پر واجب ہے۔

موجب قطع سرقہ قاضی کے ذاتی علم کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا خواہ یہ ذاتی علم اسے زمانہ قضا سے پہلے حاصل ہوا ہو یا زمانہ قضا میں، جس کی وجہ ہم کتاب ادب القاضی میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

چوری کا حکم

جہاں تک چوری کے حکم کا تعلق ہے، ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ چوری کے حکم دو ہیں، ایک حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے جب کہ دوسرے کا مال سے۔ جس حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے وہ قطع ہے، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، نیز وہ احادیث ہیں جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس حکم پر امت کا اجماع ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اس حکم کی صفات، اس حکم کے نفاذ کا محل، اسے کون نافذ کرے گا، ثبوت کے بعد کس امر سے یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے، ثبوت کے بعد حکم کا سقوط یا سرے سے عدم ثبوت کسی شبہے کی وجہ سے۔

حکم قطع کی صفات جہاں تک قطع کے حکم کی صفات کا تعلق ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مال مسروق کے ضمان Compensation کا وجوب باقی نہیں رہتا چنانچہ ایک ہی چوری کی پاداش میں سزائے قطع اور مال کا ضمان دونوں اکٹھے واجب نہیں ہوتے۔ اصل

مسئلہ یہ ہے کہ کیا ایک ہی چوری کی پاداش میں سزائے قطع اور ضمان دونوں اکٹھے عائد ہوتے ہیں، ہمارے نزدیک یہ دونوں اکٹھے عائد نہیں ہو سکتے چنانچہ اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں سزائے قطع کے بعد یا پہلے تلف ہو جائے تو چور پر اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع دی جائے گی اور اس نے جو مال تلف کیا ہے اس کا ضمان بھی اس پر عائد ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چور پر سزائے قطع اور ضمان دونوں کے عائد ہونے کا سبب موجود ہے للہٰذا یہ دونوں اس پر عائد ہوں گے۔ ہمارے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سرقہ تو ضرور سرزد ہوا ہے اور سرقہ وجوب قطع کا سبب ہے اور ضمان اس لیے عائد ہوگا کیونکہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم Offence ہے، یعنی حق الٰہی اور مسروق منہ کے حق کے خلاف۔ حق الٰہی کے خلاف یہ اس طرح جرم ہے کہ یہ اس حرمت کی ہتک ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حفاظت میں تھی کیونکہ مال اپنے مالک کی غیر حاضری میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حفاظت میں ہوتا ہے۔ بندے کے حق کے خلاف جرم اس کے مال کے اتلاف کی وجہ سے ہے، چنانچہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم ہے۔ للہٰذا اس سے دو ضمان عائد ہوں گے، ضمان قطع تو اس لیے عائد ہوتا ہے کہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق کے خلاف جرم ہے اور مال کا ضمان اس لیے کہ یہ بندے کے حق کے خلاف جرم ہے، جیسے اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب پی لے تو اس پر شراب نوشی کی حد اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عائد ہوگی اور ضمان بندے کے حق کے طور پر۔ اسی طرح کی مثال قتل خطا کی ہے کہ اس سے کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے اور دیت بندے کے حق کے طور پر۔ یہی حکم چوری کا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مال مسروق مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہوتا ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب، سنت اور معقول سے ہے۔ جہاں تک کتاب عزیز سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا، یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ان کی کمائی کے بدلے (جزاء) کے طور پر۔ اس آیت سے استدلال دو پہلوؤں سے ہے، ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو جزاء (بدلہ) کے نام سے موسوم کیا ہے اور جزاء کفایت پر مبنی ہوتی (یعنی وہ کافی ہوتی ہے، مزید کسی چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی) اور ضمان کو اس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ قطع کافی نہیں للہٰذا قطع جزاء قرار نہیں پا سکتا جب کہ اللہ تعالیٰ خبر کے خلاف کے عیب سے بالاتر ہے۔ دوسرے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو ہی پوری جزاء ٹھیرایا ہے کیونکہ اللہ عزشانہ نے قطع کا تو ذکر کیا ہے لیکن ماسوا قطع کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ہم ضمان کو واجب قرار دے دیں تو قطع جزاء کا ایک جزو ٹھیرے گا اور یہ نص قرآنی کے نسخ کے مترادف ہے۔ سنت سے استدلال یوں ہے کہ سیدنا عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ چور کو سزائے قطع دینے کے بعد اس پر کوئی غرم (تاوان) نہیں اور لغت میں غرم اسے کہتے ہیں جس کا ادا کرنا لازم ہو۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ معقول سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو بناء اور دوسرے ابتداء کے اعتبار سے۔ بناء کے اعتبار سے یوں کہ جن اشیاء پر تاوان واجب الادا ہوتا ہے وہ تاوان کی ادائیگی پر ملک میں آجاتی ہیں یا اخذ کرنے کے وقت سے ہی ملک میں آجاتی ہیں، اگر تاوان کو اختیار کر لیا جائے۔ اگر چور کو ہم مال مسروق کی مالیت یا اس کے مثل کا ضامن قرار دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اخذ کرنے کے وقت سے ہی مال مسروق کا مالک قرار پائے گا چنانچہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ

اسے سزائے قطع اپنی ہی ملک کے بدلے میں دی جا رہی ہے اور یہ جائز نہیں ابتدا کے اعتبار سے اس طرح کہ جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ضمان واجب ہوتا ہے اس مال معصوم کے اخذ کرنے سے جس کی عصمت مالک کے حق کے طور پر ثابت ہو لہٰذا یہ بات لازم ہے کہ جس مال کا ضمان عائد کیا جائے وہ صفت (معصومیت) سے متصف ہو تاکہ مالی تاوان عائد کرنے میں مماثلت اور مساوات باقی رہے اور چوری کی صورت میں مال مضمون مالک کے حق کے طور پر معصوم نہیں رہتا کیونکہ اس پر سزائے قطع واجب ہوتی ہے اور اگر وہ مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہے تو پھر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی کیونکہ بندے کے حق کے طور پر ثابت مال اس لیے ثابت ہوتا ہے تاکہ بندے کی حاجت دور ہو اور چور کی حاجت مسروق منہ کی حاجت کے مانند ہے چنانچہ اس سے اس مال کے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور شبہہ وجوب قطع میں حائل ہوتا ہے جب کہ قطع تو واجب ہے لہٰذا اس سے از روئے ضرورت ضمان کی نفی ہوتی ہے۔ البتہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہے کیونکہ لوٹانے کے واجب ہونے کا انحصار ملک پر ہے نہ کہ عصمت پر۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب غصب کرلے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ شراب اسے واپس کرے کیونکہ اس شراب پر اس کا حق ملکیت قائم ہے اور اگر وہ شراب غاصب کے پاس تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مغصوب معصوم نہیں چنانچہ بندے کے حق کے طور پر جو عصمت ثابت ہوتی ہے اس کے ساقط ہو جانے سے محل عصمت پر سے اس کے حق ملکیت کا زائل ہونا لازمی نہیں۔ چوری کی صورت میں چونکہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ملکیت قائم ہے لہٰذا چور کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال مسروق کو مسروق منہ کو واپس کردے۔ اور چونکہ مال مسروق کی عصمت زائل ہو چکی ہے۔ لہٰذا تلف ہونے کی صورت میں اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اس قاعدے سے یہ مسائل نکلتے ہیں کہ اگر چور مال مسروق کو سزائے قطع پانے کے بعد تلف کردے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مال مسروق سزائے قطع کے نفاذ کے بعد بدستور مسروق منہ کی ملک ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ مال مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے اور چور کا قبضہ ایک ضامن کا قبضہ نہیں ہوتا، لہٰذا چور کے قبضے میں مال مسروق بمنزلہ امانت کے تھا اس لیے جب وہ اسے تلف کرے گا تو اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ محل کی عصمت جو مالک کے حق کے طور پر ثابت ہے چور کے حق میں اس ضرورت کے تحت ساقط ہوگئی کہ سزائے قطع کے عائد ہونے کا امکان ہے اور یہ عصمت اس وقت تک بحال نہیں ہوگی جب تک مال مالک کو لوٹا نہ دیا جائے لہٰذا لوٹانے سے قبل وہ مال معصوم نہیں اس لیے اس کا ضمان بھی عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس مال کو تلف کردے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مال کی عصمت صرف چور کے حق میں ساقط ہوئی ہے نہ کہ کسی دوسرے شخص کے حق میں، لہٰذا دوسرے شخص سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شبہے کی بناء پر سزائے قطع ساقط ہو جائے تو چور پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو سزائے قطع تھی اور یہ رکاوٹ دور ہو چکی ہے۔

اگر چور مال مسروق کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے یا کسی وجہ سے اسے مال مسروق کا مالک بنا دے تو اگر وہ مال برقرار ہے تو مسروق منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس مال کو وصول کرے کیونکہ وہ اس کی عین ملک

ہے اور جس شخص سے وہ مال وصول کرے اس شخص کو حق پہنچتا ہے کہ وہ چور سے اس مال کی اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے اسے ادا کی تھی کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنے سے سارق پر یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ وہ اسے عین مال مسروق ہی ضمان میں دے کیونکہ وہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ مالیت کا، جس سے مال مسروق پر چور کا حق ملکیت لازم آتا ہے۔ اور اگر مال مسروق اس قابض شخص کے پاس خود تلف ہو جائے تو اس صورت میں ضمان نہ تو چور پر عائد ہو گا اور نہ ہی اس قابض شخص پر۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے۔ چور پر ضمان عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سزائے قطع سے ضمان کی نفی ہو جاتی ہے اور خریدار پر ضمان عائد نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر مالک اس پر ضمان عائد کرے تو پھر اسے بھی یہ حق ہو گا کہ چور سے (قیمت کے بجائے) ضمان کا مطالبہ کرے اور یہ صورت ایسے ہے کہ گویا مالک نے چور پر ضمان عائد کیا ہے جب کہ سزائے قطع مالک کی طرف سے مطالبۂ ضمان میں حائل ہو چکی ہے۔ اگر قابض شخص مال کو خود تلف کر دے تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس کی مالیت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اس شخص نے مالک کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تھا اور اس کے ہاتھوں وہ مال تلف ہوا ہے اور اس قابض خریدار کو حق حاصل ہے کہ وہ چور سے قیمت (نہ کہ مالیت) کا مطالبہ کرے کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنا ضمان عائد کرنا نہیں۔ اگر کوئی شخص چور کے ہاں سے مال مسروق کو غصب کر لے اور وہ مال سزائے قطع کے بعد غاصب کے پاس از خود تلف ہو جائے تو نہ تو چور کو حق پہنچتا ہے کہ اس غاصب شخص پر ضمان عائد کرے اور نہ ہی مسروق منہ کو۔ چور کو یہ حق اس لیے نہیں پہنچتا کہ وہ اس مال کا مالک نہیں اور مالک کو اس لیے نہیں کہ اس کے حق کے طور پر مال کی جو عصمت ثابت تھی وہ زائل ہو چکی ہے۔ امام قدوریؒ کا قول ہے کہ مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ غاصب پر ضمان عائد کرے کیونکہ اگر غاصب پر ضمان عائد کیا جائے تو وہ چور سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور کپڑا چوری کرے اور اسے گھر کے اندر بری طرح پھاڑ دے پھر اسے لے کر گھر سے باہر نکلے اور اس کی مالیت دس درہم کے مساوی ہو تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہو گی کیونکہ بری طرح سے کپڑے کو پھاڑنے کا فعل ضمان واجب کرنے کا سبب ہے نیز اس سے مال مضمون (جس مال کا ضمان واجب ہو) کی ملکیت لازم آتی ہے اور یہ ملکیت سزائے قطع میں حائل ہے۔ اور اگر وہ کپڑے کو چوڑائی میں پھاڑے تو اس بارے میں ائمہ فقہا کے مابین جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

چوری کے حکم میں تداخل روا ہے — از انجملہ یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں تداخل روا ہے، چنانچہ اگر کسی چور نے متعدد چوریاں کی ہوں اور ان تمام چوریوں یا بعض کے بارے میں مقدمہ دائر کیا گیا ہو اور ان پر اسے ایک بار سزائے قطع دی جائے تو یہ ایک بار کی سزا ان تمام چوریوں کی پاداش میں کافی ہو گی اور بعد ازاں اسے ان چوریوں میں سے کسی کی پاداش میں دوبارہ سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اگر حدود کے اسباب جمع ہو جائیں اور وہ ایک ہی نوع (حد) سے متعلق ہوں تو ایک ہی بار حد کا نفاذ کافی ہے، جیسے حد زنا کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفاذ حد کا مقصود مجرم کی سرزنش اور اسے اعادہ جرم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصود ایک ہی بار حد جاری کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ دوسری یا تیسری بار حد جاری کرنے میں عدم افادیت کا شبہ پایا جاتا ہے لہٰذا دوبارہ یا سہ بارہ حد نافذ نہیں کی جائے گی، اسی لیے زنا کے ضمن میں ایک بار نفاذ حد کو کافی سمجھا جاتا ہے، یہی صورت چوری کی ہے۔ علاوہ ازیں، حد سرقہ کے نفاذ کا محل تو ایک بار حد نافذ کرنے سے مفقود ہو جاتا ہے

کیونکہ اس کا محل داہنا ہاتھ ہے اس لیے کہ موجودہ ہر سرقہ سے ماسوا اس کے کچھ واجب نہیں ہوتا کہ داہنا ہاتھ کاٹ دیا جائے سو جب ان میں سے ایک سرقہ کی پاداش میں داہنا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو نفاذ حد کا محل مفقود ہو گیا اور ایسے ہو گیا ہے گویا کہ داہنا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گیا ہے جہاں تک اس صورت میں ضمان کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر چرائے ہوئے اموال کے مالک عدالت میں حاضر ہو کر نالش کریں اور ان کی نالش کی بنا پر چور کو سزائے قطع مل جائے تو چور پر کسی بھی چوری کا ضمان عائد نہ ہو گا کیونکہ مسروق منہ کی طرف سے سزائے قطع کی نالش کا ہمارے نزدیک یہ مطلب ہے کہ انہوں نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا ہے۔ اگر سب مالک مل کر نالش کریں تو گویا ان سب نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا اور اگر ایک مالک ایک چوری کی بابت نالش کرے اور چور کو سزائے قطع دے دی جائے تو جس چوری کے بارے میں نالش کی گئی تھی اس کے ضمن میں تو ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ چور پر ضمان عائد نہیں ہو گا اور جن چوریوں کی بابت نالش نہیں کی گئی ان کے ضمن میں ضمان کے عائد ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کسی بھی چوری کے ضمن میں ضمان عائد نہ ہو گا خواہ اس کے بارے میں نالش کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر تمام چوریوں کے ضمن میں ضمان عائد ہو گا باستثنائے ان چوریوں کے جن کی بابت نالش کی گئی تھی۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسروق منہ کو حق ہوتا ہے کہ دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے، یا تو مال کا مطالبہ کر کے اپنا حق پورا وصول کر لے اور یہ مطالبۂ ضمان ہے یا پھر حد سرقہ کا مطالبہ کرے تاکہ اللہ تعالیٰ کا حق پورا ہو اور وہ حق ہے سزائے قطع، جس کے بعد اسے ضمان کا حق نہیں ہو گا چنانچہ ضمان کا ساقط ہونا دعویٰ سرقہ اور حد سرقہ کے لیے نالش پر مبنی ہے۔ لہٰذا ان میں جنہوں نے نالش کی ان سے وہ چیز پائی گئی جس سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے اور جس نے نالش نہیں کی اس سے مسقط ضمان پایا ہی نہیں گیا لہٰذا اس کا ضمان طلب کرنے کا حق برقرار ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضمان کی نفی تو سزائے قطع سے ہوتی ہے اور سزائے قطع جملہ چوریوں کی پاداش میں دی جا چکی ہے لہٰذا اس سے جملہ چوریوں کے ضمن میں ضمان کی نفی ہو گئی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مال مسروق تلف ہو چکا ہو اور اگر وہ برقرار ہو تو ہر مال مسروق اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ سزائے قطع سے ضمان کی نفی ہوتی ہے نہ کہ مال کو واپس کرنے کی۔

چوری کے حکم میں عفو کی گنجائش نہیں

از انجملہ یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں عفو کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ اگر امام چور کے قطع کا حکم جاری کر دے اور مسروق منہ اسے معاف کر دے تو اس کی یہ معافی باطل ہے کیونکہ معافی کے جائز ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ جس چیز سے معاف کیا جائے وہ معاف کرنے والے کا حق ہو جبکہ قطع خالصتہً حق الٰہی ہے اور بندے کا اس میں کچھ حق نہیں، لہٰذا اس کی طرف سے معافی جائز نہیں، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

حد سرقہ کے نفاذ کا محل

جہاں تک چوری کے حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، اس ضمن میں گفتگو کے دو موضوع ہوں گے، ایک تو یہ کہ اصل محل کیا ہے اور اس میں کون سی ترتیب ملحوظ رکھی جائے گی اور دوسرے نفاذ حکم کی جگہ۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ فقہا کے نزدیک اصل محل صرف طرفین ہیں اور طرفین سے مراد ہے دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں۔ چنانچہ پہلی چوری پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری

چوری پر بایاں پاؤں اور اس کے بعد ہرگز کوئی قطع نہیں ہوگا لیکن اس پر چوری کا ضمان عائد کیا جائے گا، تعزیر دی جائے گی اور اس وقت تک محبوس رکھا جائے گا جب تک کہ وہ تائب نہ ہو جائے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک محل قطع چار اطراف ہیں جن کی ترتیب یہ ہے کہ پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، دوسری بار بایاں پاؤں تیسری بار بایاں ہاتھ اور چوتھی بار دایاں پاؤں۔ امام شافعیؒ نے اس فرمان الٰہی سے استدلال کیا ہے، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا، یعنی اگر مرد چوری کرے اور عورت چوری کرے تو ان دونوں کے ہاتھوں کو کاٹ دو اور ایدی (یدٌ بمعنی ہاتھ کی جمع) اسم جمع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو اور اس سے زائد جماعت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: إِنْ تَتُوبَآ إِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا "یعنی اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کر لو (تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے) کیونکہ تمہارے دل سیدھی راہ سے ہٹ گئے ہیں" جب کہ ہر شخص کا دل تو ایک ہی ہوتا ہے (آیت میں دو آدمیوں سے خطاب ہے تو اس مناسبت سے قلب کا بھی تثنیہ کا صیغہ استعمال ہونا چاہیے تھا یعنی یہ ہوتا کہ فَقَدْ صَغَتْ قَلْبَاكُمَا لیکن جمع کا صیغہ قلوب استعمال کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ جمع بول کر تثنیہ بھی مراد لیتے ہیں اسی طرح یہاں بھی ایدی جمع ید بول کر یدان (تثنیہ ید) مراد لیا ہے)۔ البتہ ہاتھوں کے قطع کی ترتیب ایک اور دلیل سے ثابت ہے اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بایاں ہاتھ قطع کا محل ہونے سے بالکل خارج ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسماء (بنت عمیس) کے زیور چوری کرنے والے چور کو سزائے قطع دی تھی حالانکہ پہلے ہی اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا، اسے دوسری بار چوری کرنے پر لایا گیا تو آپ نے اس کا پاؤں کٹوا دیا پھر اسے تیسری دفعہ چوری کرنے پر آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا: میں اسے سزائے قطع نہیں دوں گا اگر میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ کھائے گا اور کس کے ساتھ مسح (یعنی وضو) کرے گا، اور اگر میں اس کا پاؤں کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ چلے گا۔ مجھے تو اللہ سے حیا آتی ہے چنانچہ آپ نے اسے لکڑی سے مارا اور قید کر دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک چور کو لایا گیا جو دست و پا بریدہ تھا، اس نے جو تھا چوری کیا تھا، اور اس شخص کا نام سدوم تھا۔ آپ نے اسے سزائے قطع دینے کا ارادہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ وہ تو پہلے ہی دست و پا بریدہ ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے قید کر دیا اور اسے سزائے قطع نہیں دی۔ سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کے قطع پر کسی قطع کا اضافہ نہیں کیا اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ کسی صحابی نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ اس مسئلے پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ ہمارے حق میں اجماع امت اور عقلی دلائل بھی ہیں۔ اجماع کی دلیل اس طرح کہ اس امر پر ہم سب متفق ہیں کہ اگر دایاں ہاتھ کٹا ہوا ہو تو قطع کے لیے رجوع بائیں ہاتھ کی طرف نہیں بلکہ بائیں پاؤں کی طرف کیا جاتا ہے اگر بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی گنجائش ہوتی تو لازماً صرف اسی کی طرف رجوع کیا جاتا کیونکہ ہاتھ کاٹنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے اور منصوص علیہ (جس کے بارے میں نص وارد ہو) سے ہٹ کر کسی دوسری چیز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہٰذا بائیں ہاتھ کے بجائے بائیں پاؤں کی طرف رجوع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سرقہ کی پاداش میں بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ اس قسم کے استدلال کا ذکر علامہ کرخیؒ نے کیا ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں ہاتھ کاٹنے سے جان کے منافع میں سے ایک منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی اور یہ منفعت گرفت کی ہے کیونکہ دائیں ہاتھ کے بریدہ ہونے کی صورت میں اگر بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو یہ منفعت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی اور اس منفعت کی حد تک جان

تلف ہو جائے گی، چنانچہ بائیں ہاتھ کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ یہی صورت بائیں پاؤں کے بریدہ ہونے کی حالت میں دایاں پاؤں کاٹنے کی ہے کہ اس سے چلنے کی منفعت ختم ہو جائے گی کیونکہ اس کے بعد چلنے کی منفعت کلیۃً ختم ہو جائے گی، چنانچہ دائیں پاؤں کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ ہر لحاظ سے اتلاف جان سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا اسی طرح ایک لحاظ سے اتلاف جان بھی سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا کیونکہ جو امر ایک لحاظ سے ثابت ہو وہ حدود کے ضمن میں از روئے احتیاط، ہر لحاظ سے ثابت امر کی ذیل میں آتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے آیت شریفہ میں بھی کوئی دلیل نہیں نکلتی کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس آیت کو اس طرح پڑھا تھا فَاقْطَعُوْٓا أَيْمَانَهُمَا بجائے أَيْدِيَهُمَا کے، یعنی تو ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اور ان جیسے جلیل القدر صحابی کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے یہ قراءت اپنی طرف سے کر لی ہو بلکہ یقیناً نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے سننے کے بعد ہی کی ہوگی لہٰذا ان کی یہ قراءت قرآن حکیم کے ابہام کی تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فَاقْطَعُوْٓا أَيْدِيَهُمَا کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ آپ نے کہا أَيْمَانَهُمَا یعنی ان کے دائیں ہاتھ۔ اسی طرح کا قول حسن اور ابراہیم رحمہما اللہ سے روایت کیا گیا ہے۔ جہاں تک (دست وپا) بریدہ والی حدیث کا تعلق ہے، زہری نے موطا میں سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسماء کے زیور چوری کرنے والے شخص کا دایاں ہاتھ بریدہ تھا اس لیے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں پاؤں کٹوا دیا تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس بات کو تسلیم نہیں کرتی تھیں کہ وہ چور دست وپا بریدہ تھا۔ پھر پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ تب کاٹا جاتا ہے کہ چور کا بایاں ہاتھ صحیح ہو اور دائیں ہاتھ کی بریدگی کے بعد وہ بائیں ہاتھ سے کام لے سکتا ہو۔ اسی طرح بایاں پاؤں کاٹنے کی صورت میں ضروری ہے کہ اس کا دایاں پاؤں صحیح ہو اور بائیں پاؤں کے قطع کے بعد وہ دائیں پاؤں سے کام لے سکتا ہو۔ اگر اس کا بایاں ہاتھ بریدہ یا شل ہو یا اس کا انگوٹھا کٹا ہوا ہو یا انگوٹھا تو صحیح ہو مگر دو انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی پاداش میں قطع کی سزا سرزنش کے طور پر مشروع ہوئی ہے نہ کہ اتلاف کے لیے۔ اگر بائیں ہاتھ سے کام لینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں دائیں ہاتھ کو کاٹنے سے منفعت کی ایک نوع یعنی گرفت کی منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی، اور یہ ایک جہت سے اتلاف جان ہے لہٰذا اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کا بایاں پاؤں بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو مکمل طور پر ناکارہ ہو جائے گا جو ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ اگر بائیں ہاتھ کی ایک انگلی، نہ کہ انگوٹھا، بریدہ ہو تو اس صورت میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ دایاں ہاتھ کاٹنے سے گرفت کی منفعت ضائع نہیں ہوگی۔ اسی طرح، اگر دایاں پاؤں کٹا ہوا ہو یا شل ہو یا ایسا لنگڑا پن ہو جس سے چلنے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو تو دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا اور نہ ہی (اس کے بدلے میں) بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ صحیح ہو کیونکہ ایسا کرنے سے وہ شخص دونوں پاؤں سے محروم ہو جائے گا جس کے نتیجے میں ایک نوع (چلنے) کی منفعت ختم ہو جائے گی۔ اگر اس کے دائیں پاؤں کی ساری انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اگر تو وہ اس پر کھڑا ہو سکتا اور چل سکتا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے نوع منفعت ضائع نہیں ہوگی اور اگر وہ ایسا نہ کر سکتا ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ کاٹنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے دونوں ہاتھ صحیح ہوں لیکن اس کا بایاں پاؤں بریدہ یا شل ہو یا اس کی انگلیاں یا انگوٹھا کٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے منفعت کی نوع ختم نہیں ہوگی

اور نہ ہی اس کا کوئی بیلو ناکارہ ہوگا۔ اگر ایسا شخص چوری کرے جس کا دایاں ہاتھ شل ہو یا اس کا انگوٹھا یا انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس فرمان الٰہی کے بموجب کہ ان کے ہاتھ کاٹ دو یعنی ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اس حکم میں دائیں ہاتھ کی حالت کے بارے میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں اگر دایاں ہاتھ صحیح و سلامت ہوتا تو کاٹ دیا جاتا اس لیے ناقص اور عیب والا ہاتھ تو بدرجہ اولیٰ کاٹا جانا چاہیے۔ سرقہ کی پاداش میں قطع اور کفارہ میں غلام آزاد کرنے میں فرق کیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کی دو انگلیاں، انگوٹھے کو چھوڑ کر، نہ ہوں تو یہ نقص قطع سرقہ میں حائل ہوتا ہے لیکن کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے میں اس کی دو انگلیوں کا نقصان حائل نہیں ہوتا، جب تک کہ غلام میں یہ نقصان تین انگلیوں تک نہ پہنچ جائے (کہ جس غلام کی تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں اسکو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا) اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ کی پاداش میں قطع حد ہے لہٰذا اس قدر نقصان سے شبہ پیدا ہوتا ہے جب کہ غلام کو آزاد کرتے کا معاملہ اس سے مختلف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر حاکم حداد (وہ شخص جو حد کو نافذ کرتا ہے) سے کہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دو اور وہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو حاکم نے اسے مطلقاً ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہوگا یا پھر تخصیص کرتے ہوئے کہا ہوگا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اگر تو اس کا حکم مطلق ہے یعنی اس نے یہ کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو حداد پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے وہی کچھ کیا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا یعنی اسے حکم ملا تھا کہ ہاتھ کاٹ دو سو اس نے ہاتھ کاٹ دیا اور اگر اس کے حکم میں تخصیص کی گئی ہو یعنی حاکم نے یہ کہا ہو کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو، اور حداد بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس صورت میں اگر تو چور نے اپنا ہاتھ نکال کر یہ کہا ہو کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو بھی (۱) پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کے کہنے پر ہاتھ کاٹا ہے، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور وہ دوسرا شخص اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، ایسے ہی اس صورت میں حداد پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اگر چور نے ہاتھ باہر نکال کر یہ بات نہ کہی ہو بلکہ حداد نے غلطی سے بایاں ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اس صورت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام زفر رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ حقوق العباد کے ضمن میں غلطی کوئی عذر نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہاد میں غلطی ہے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کے قائم مقام کر دیا اور ایسا کرتے ہوئے اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی پابندی کی ہے کہ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا یعنی ان کے ہاتھوں کو قطع کر دو۔ اس فرمان الٰہی میں دائیں اور بائیں ہاتھ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، لہٰذا یہ مجتہد کی اجتہاد میں غلطی ہے اور یہ معاف ہے اور مسئلے کی معافی اسی غلطی (یعنی اجتہاد میں غلطی) سے متعلق ہے نہ کہ اس صورت میں کہ وہ غلطی سے بائیں ہاتھ کو دایاں ہاتھ گمان کر لے درحالیکہ وہ دائیں ہاتھ کے قطع کو ہی واجب سمجھتا ہو تاہم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر تاوان عائد نہ ہوگا جیسا کہ ہم (آگے چل کر) وضاحت کریں گے۔

اگر عمداً بائیں ہاتھ کو قطع کر دیا جائے (یعنی یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ دایاں ہاتھ قطع کرنا واجب ہے، نیز دائیں اور بائیں ہاتھ میں فرق کرنے میں بھی اس سے کوئی غلطی نہ ہوئی ہو) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس سے تاوان لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کا قائم مقام بنا کر (یعنی دائیں کے بجائے بایاں ہاتھ قطع کر کے) اس نے ظلم کا قصد کیا ہے لہٰذا وہ معذور (قابل معافی)

نہیں، چنانچہ اس سے تاوان حاصل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے (ایک ہاتھ قطع کر کے) تلف کیا ہے اور تلف کیے جانے والے سے بہتر (ہاتھ یعنی دایاں ہاتھ) باقی چھوڑ دیا ہے اس لیے اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا جیسے اگر دو آدمی کسی شخص کے خلاف ایک غلام کو دو ہزار کے عوض فروخت کرنے کی شہادت دیں جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اس (اپنی اس شہادت) سے رجوع کر لیں تو ان پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا بدلیل مذکورہ، سو اسی طرح اس مسئلے میں ہوگا (یعنی عمداً بایاں ہاتھ قطع کرنے کی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوگا) اور ہم نے جو یہ کہا کہ اس نے تلف ہونے والے سے بہتر (ہاتھ یعنی دائیں ہاتھ) کو چھوڑ دیا تو یہ اس لیے کہ جب اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس کے دائیں ہاتھ کو محفوظ کر دیا کیونکہ اب اسے کبھی قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے چہار طرف (یعنی دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں) پر سزائے قطع تو لاگو نہیں ہوتی اور دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے اس موقف سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قطع جو کہ بائیں ہاتھ کا قطع ہے چوری کی سزائے قطع سمجھا جائے گا اور اس بنا پر (چوری کی سزائے قطع قرار دے کر)، اگر مال چور کے قبضے میں تلف ہو جائے یا وہ اسے استعمال کر کے تلف کر ڈالے، اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا یا اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان وصول کیا جائے گا (سزائے قطع کے بعد چور سے مال مسروقہ کا تاوان ساقط ہو جاتا ہے) مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ ایسا ہوگا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع قرار دیا جائے گا لہٰذا تاوان نہیں لیا جائے گا) اور بعض کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا لہٰذا مال کا تاوان لیا جائے گا)، یہ سارا مسئلہ اس صورت میں ہوگا کہ جب حداد نے حاکم کے حکم سے قطع کیا ہو اور اگر کوئی دوسرا شخص اس (چور) کے بائیں ہاتھ کو کاٹ دے تو اگر تو وہ غلطی سے ایسا کرے پھر تو اس کے ذمے دیت واجب الادا ہوگی اور اگر عمداً بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا اور چور سے دائیں ہاتھ کا قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر دایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو اس سے ایک لحاظ سے جان کا اتلاف واقع ہو جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں، اگر مال مسروق برقرار ہو تو مالک کو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو گیا ہو تو چور سے اس کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو (دائیں ہاتھ کا) قطع ہے اور وہ ساقط ہو چکا ہے۔

اگر چور پر چوری کی پاداش میں دائیں ہاتھ کی سزائے قطع واجب ہوئی ہو اور سزائے قطع کے نفاذ سے پہلے ہی کوئی دوسرا شخص اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس نے نالش سے قبل اس کا ہاتھ کاٹا ہوگا یا پھر نالش کے بعد۔ اگر نالش سے قبل ہاتھ کاٹا ہے تو کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ اس نے ایسا عمداً کیا ہو اور اگر سہواً کیا ہو تو اس کے ذمے دیت ہے اور چوری کی پاداش میں چور کا بایاں پاؤں قطع کر دیا جائے گا۔ گویا کہ اس نے چوری کی ہے اور اس کا دایاں ہاتھ نہیں ہے اور اگر نالش کے بعد کسی نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اگر تو فیصلہ صادر ہونے سے پہلے ایسا ہوا ہے تو اس مسئلے کا جواب بھی وہی ہے البتہ اس صورت میں اس کا بایاں پاؤں نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ جب نالش کی گئی تھی اس وقت اس کے دائیں ہاتھ کا قطع واجب ہوا تھا اور وہ ضائع ہو چکا ہے لہٰذا سزائے قطع ساقط ہو گئی جیسا کہ کسی آفت سماوی سے اس کا ہاتھ ضائع ہونے کی صورت میں سزائے قطع ساقط ہو جاتی اور اگر فیصلہ صادر ہونے کے بعد ایسا واقعہ پیش آئے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حد کو نافذ کرنے کے لیے ایسا کیا ہے چنانچہ اس کی طرف سے یہ قطع چوری کی پاداش میں سمجھا جائے گا لہٰذا اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں تلف ہو گیا ہے یا اس نے اسے استعمال کر ڈالا ہے تو اس پر اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا (کیونکہ وہ اس کی پاداش میں سزائے قطع بھگت چکا ہے)۔

ہاتھ کس جگہ سے قطع کیا جائے

جہاں تک ہاتھ کے قطع کی جگہ کا تعلق ہے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک کلائی کا جوڑ ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ انگلیاں کاٹی جائیں اور خوارج کا قول

ہے کہ کندھے کے پاس سے قطع کیا جائے؛ ان کا یہ قول ارشاد باری تعالیٰ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا "یعنی ان کے ہاتھ کاٹ دو کے ظاہری معنی پر مبنی ہے کیونکہ ہاتھ اس پورے عضو (یعنی کندھے تک) کو کہتے ہیں جب کہ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کلائی کے جوڑ سے قطع کروایا تھا چنانچہ آپ کا فعل آیت شریفہ کی مراد کی وضاحت ہے گویا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان یوں ہے کہ ان کے ہاتھ کلائی کے جوڑ سے کاٹ دو اور رسول کریم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک امت کا عمل اسی پر ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکم قطع کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ حکم (قطع) کو نافذ کون کرے تو اسے امام نافذ کرے گا یا وہ شخص جسے امام نے اس کا اختیار دیا ہو نفاذ حدود کا اختیار ائمہ کو ہے یا پھر انہیں جن کو ائمہ یہ اختیار سونپیں، جیسے قضاۃ اور حکام، یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آقا اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا مجاز ہے؛ اس مسئلے پر مفصل بحث کتاب الحدود میں گزر چکی ہے۔

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے حد قطع واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی کئی اقسام ہیں۔

انہی میں سے ایک یہ ہے کہ مسروق منہ چور کے چوری کے اقرار کو جھٹلا دے، مثلاً اس سے یہ کہہ دے کہ تم نے میرے ہاں سے چوری نہیں کی یا پھر وہ شہادتوں کو جھٹلا دے، مثلاً وہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ مسروق منہ کے جھٹلانے سے اقرار اور شہادت باطل ہو جاتے ہیں لہٰذا سزائے قطع ساقط ہو جائے گی؛ ایک سبب یہ ہے کہ چور چوری کے اقرار سے رجوع کرلے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی لیکن اس پر مال مسروق کا ضمان عائد ہو گا کیونکہ اقرار سے رجوع حدود کے ضمن میں تو قابل قبول ہے لیکن مال کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اقرار سے رجوع کر لینے سے اقرار میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبہے سے حد تو ساقط ہو جاتی ہے لیکن مال ساقط نہیں ہوتا۔

مسئلہ دو آدمی ایک کپڑے کی چوری کا اقرار کر لیتے ہیں، جس کی مالیت سو درہم ہے پھر ان میں سے ایک شخص یہ کہے کہ یہ کپڑا تو ہمارا ہے، ہم نے چوری نہیں کیا یا یہ کہے کہ یہ کپڑا میرا ہے تو ان دونوں سے قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب ان دونوں نے چوری کا اقرار کیا تو چوری میں ان دونوں کی شرکت ثابت ہو گئی پھر جب ان دونوں میں سے ایک نے انکار کیا تو اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا لہٰذا اس کے رجوع کے سبب اس سے حد ساقط ہو گئی اور اس سے اس کے شریک کے حق میں شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ چوری تو ایک ہی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک یہ کہے کہ ہم نے یہ کپڑا فلاں شخص کے ہاں سے چرایا ہے اور دوسرا اسے جھٹلاتے ہوئے یہ کہے کہ تم نے جھوٹ بولا ہے ہم نے یہ چوری نہیں کیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف اقرار کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزا نہیں دی جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو ایک ہی چوری کا ہوا تھا جس میں وہ دونوں شریک تھے جب انکار کی وجہ سے ایک شریک کے حق میں چوری ثابت نہ ہوئی تو چونکہ چوری ایک ہی ہے اس لیے لازمی طور پر یہ عدم ثبوت اس کے ساتھی کے حق میں بھی مؤثر ہو گا۔ یہ مسئلہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اسے امام ابو یوسف کے قاعدے کے مطابق حد ماری جاتی ہے۔ کیونکہ عورت کا انکار اس مرد کے اقرار پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی جانب سے زنا کے عدم ارتکاب سے اس مرد کا عدم ارتکاب زنا لازم نہیں آتا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بچی یا فاتر العقل

عورت سے ارتکاب زنا کرے۔ چوری کے اقرار کا (زیر بحث) مسئلہ مختلف ہے کیونکہ ایک چور کے حق میں اس (یعنی چوری) کا اثبات مشارکت کی صورت میں ہوا ہے لہٰذا (دو شرکاء میں سے کسی) ایک کے حق میں چوری کا (ثابت) نہ ہونا دوسرے کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک چور کا چوری میں شرکت کرنے کا اقرار ہر دو کی طرف سے چوری کے ہونے کا اقرار ہے لیکن جب اس کے ساتھی نے چوری سے انکار کر دیا تو اس کی طرف سے چوری کا فعل (کیا جانا) ثابت نہ ہوا اور اس کی طرف سے چوری کا عدم فعل (یعنی بالفعل چوری نہ کرنا) اس کے ساتھی کی طرف سے چوری کے وجود فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا چنانچہ اس کے ساتھی کا اپنے خلاف چوری کا اقرار برقرار رہا لہٰذا اسے اس کی سزا ملے گی۔ یہ مسئلہ اس مسئلے سے مختلف ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اس مرد پر امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی بناء پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ زنا مرد اور عورت دونوں کی شرکت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تو جب عورت نے انکار کر دیا تو اس کی جانب سے زنا ثابت نہ ہوا لہٰذا اس مرد کی طرف سے بھی ارتکاب زنا کا تصور محال ہے۔ چوری کے اقرار کا مسئلہ مختلف ہے جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

(حد سرقہ کے واجب ہونے کے بعد اس کو ساقط کرنے کا) ایک سبب یہ ہے کہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہونے سے پیشتر چور مال مسروقہ کو اس کے مالک کو لوٹا دے۔ یہ طرفینؒ کا موقف ہے اور امام ابویوسفؒ کا بھی ایک قول یہی ہے جب کہ ان کا دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس صورت میں حد ساقط نہیں ہوگی۔ اس بارے میں (تینوں ائمہ میں) کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مقدمہ عدالت میں پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام ابویوسفؒ سے مروی قول (کہ حد ساقط نہیں ہوگی) کی توجیہ یہ ہے کہ چوری اپنے وقوع کے وقت سے ہی قطع کی موجب بن گئی تھی، چنانچہ اس کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے چوری میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا (چوری تو وقوع پذیر ہو چکی) لہٰذا اس سے سزائے قطع جو واجب ہو چکی ہے ساقط نہیں ہوگی، بالکل ایسے ہی جیسے عدالت میں مقدمہ پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کی واپسی سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ طرفینؒ (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ سزائے قطع کو واجب کرنے والی چوری کے ثبوت کے لیے نالش شرط ہے، جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مال مسروق کی مالک کو واپسی کے بعد نالش باطل ہو جاتی ہے برعکس اس کے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مال کو واپس کیا جائے کیونکہ شرط ہے نالش کا ہونا نہ کہ اس کا برقرار رہنا، اور نالش تو پائی گئی۔

ایک سبب (وجوب کے بعد حد کو ساقط کرنے کا) یہ ہے کہ چور عدالت کے فیصلے سے قبل مال مسروق کا مالک بن جائے مثلاً مسروق منہ (جس کے ہاں چوری ہوئی) فیصلے سے قبل مال مسروق چور کو ہبہ کر دے۔ اس ضمن میں جملہ بحث یہ ہے کہ یہ (ہبہ کرنے کا) معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا: یا تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہوگا یا فیصلے کے بعد لیکن فیصلے کے نفاذ سے قبل۔ سو اگر تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہو تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی اور اس میں (ائمہ کے مابین) کوئی اختلاف رائے نہیں اور اگر فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل ہبہ کیا ہو تو اس صورت میں طرفینؒ کے نزدیک تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور امام شافعیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ امام ابویوسفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ صفوانؓ کی چادر کے چور کو جب پکڑ کر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو رسول اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان رضؓ نے کہا یا رسول اللہ میں یہ تو نہیں چاہتا تھا، یہ چادر میں اس پر خیرات کرتا ہوں۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اسے میرے پاس لانے سے پیشتر کیوں نہ کیا۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فیصلے سے قبل ہبہ کرنے سے حد سا قط ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد ساقط نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے (یعنی بعد میں ساقط نہ ہونے کی یہ عقلی وجہ بھی ہے) کہ سزائے قطع کا واجب ہونا ایک ایسا حکم ہے جو چوری کے وجود سے مشروط ہے، چوری (کا فعل) تو انجام پا چکا اور یہ چوری سزائے قطع کا موجب بن گئی کیونکہ وجوب قطع کی جملہ شرائط موجود ہیں، لہٰذا اس کے بعد اب مال مسروق میں چور کی ملکیت کے طاری ہونے سے موجودہ چوری میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا لہٰذا سزائے قطع واجب ٹھہری جیسے عدالتی فیصلے کے بعد مالک کو مال مسروق لوٹانے کی صورت میں ہوتا ہے (یعنی اس صورت میں سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی) برعکس اس کے کہ عدالتی فیصلے سے پہلے مال مسروق لوٹایا جائے، کیونکہ قاضی کے ان موجب قطع چوری کے ثبوت کے لیے نالش شرط ہے اور نالش کرنے کا حق (مال مسروق کے واپس مل جانے کے بعد) باطل ہو گیا۔ طرفین کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ ہبہ میں ملکیت کے ثبوت کے لیے قبضہ شرط ہے اور ہبہ کی صورت میں ملکیت، قبضے کے وقت سے ثابت ہوتی ہے سو اس وقت سے اس کی ملکیت ہر لحاظ سے ظاہر ہے اور مال مسروق کا چور کی ملکیت ہونا، خواہ حقیقی طور پر ہو یا شبہے کی بنیاد پر سزائے قطع کو مانع ہے، اسی لیے فیصلے سے قبل (مال مسروق کے ہبہ ہونے سے) سزائے قطع نہیں دی جاتی، تو اسی طرح فیصلے کے بعد (ہبہ ہونے کی صورت میں) بھی نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں فیصلے (قضاء) سے مراد اس کا نفاذ ہے جب تک نفاذ نہ ہو جائے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ فیصلہ ہوا ہی نہیں، اور اگر فیصلہ ہی نہ ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ سزائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ اس کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں بعد میں اچانک پیش آنے والے اتفاقی واقعے کو شروع سے ہی موجود واقعہ سمجھنے سے حد ساقط ہو جاتی ہو تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی، کیونکہ حدود کے ضمن میں فیصلے سے مراد حدود کا نفاذ ہے تو جب تک فیصلہ نافذ نہیں ہو جاتا وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فیصلہ ہوا ہی نہیں اور فیصلہ نہ ہونے کی صورت میں سزائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور صورت زیر بحث میں (چونکہ حدوث ملک کو شروع سے موجود امر سمجھنے سے) حد ساقط ہو

جائے گی اس لیے اسے شروع سے ہی موجود تصور کیا جائے گا۔ اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ صفوانؓ کا جو قول مروی ہے وہ ہے هو عليه صدقة اور اس میں جو ہو، کہا گیا ہے تو ممکن ہے کہ اس سے صفوان کی مراد مال مسروق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد قطع ہو اور قطع کو ہبہ کرنے (بخشنے) سے حد ساقط نہیں ہو سکتی۔ اس احتمال معنی کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہ روایت کیا گیا ہے کہ صفوان نے یہ کہا تھا کہ وهبت القطع، یعنی میں نے قطع کو ہبہ کیا، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے چور پر مال مسروق کو صدقہ کیا ہو یا ہبہ کیا ہو، لیکن چور کا اس مال پر قبضہ نہیں ہو پایا تھا اور سزائے قطع تو اس ہبہ سے ساقط ہوتی ہے جس میں ہبہ شدہ مال پر قبضہ بھی ہو گیا ہو۔ اگر مال مسروق کو (مالک) چور کے

ہاتھ فیصلے سے پہلے یا فیصلے کے بعد فروخت کر دے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ ثلاثہ کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو سابقہ مسئلے کی ہے (یعنی طرفین ؒ کے نزدیک ہر دو صورت میں حد قطع ساقط ہو جائے گی جب کہ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک فیصلے سے قبل فروخت کرنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن فیصلے کے بعد فروخت کرنے سے ساقط نہیں ہوگی)۔

اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو اور بعد ازاں اس سے شادی کر لے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ نکاح سے ثابت ہونے والی ملک کو زنا کے وقت موجود قرار دینا ممکن نہیں چنانچہ زنا میں کوئی شبہ ثابت نہیں ہوتا اس لیے حد نافذ کی جائے گی۔

جہاں تک چوری کے ثابت ہو جانے کے بعد کسی مانع یعنی شبہ وغیرہ کے سبب حد قطع کے ساقط ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مال مسروق چور کے ضمان میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر مال مسروق اس کے قبضہ کے دوران میں تلف ہوگیا یا چور نے اسے تلف کر ڈالا ہو تو بھی چور پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ ضمان میں حائل تو سزائے قطع ہوتی ہے، جب سزائے قطع ساقط ہو گئی تو ضمان میں حائل رکاوٹ دور ہو گئی چنانچہ اس پر ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر مال مسروق بعینہٖ برقرار ہو تو اسے اس کے مالک کو لوٹایا جائے۔ اس ضمن میں حاصل بحث یہ ہے کہ چور کے قبضے میں مال مسروق دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو وہ اپنی پہلی حالت پر قائم ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی یا پھر چور نے اس میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہے، سو اگر تو وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو چور اسے اس کے مالک کو لوٹا دے گا جس کی دلیل نبی کریم ؐ کا یہ ارشاد ہے علی الید ما اخذت حتی ترده یعنی ہاتھ کے ذمے ہے وہ چیز جو اس نے اخذ کی جب تک کہ وہ اسے لوٹا نہ دے، روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: من وجد عین مالہ فھو احق بہ۔ یعنی جس نے اپنے عین مال کو پایا تو وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے۔ روایت ہے کہ آپؐ نے صفوان کی چادر اسے لوٹا دی تھی اور اس چادر کے چور کو سزائے قطع دی تھی۔

اسی طرح، اگر چور بیع، ہبہ، یا صدقہ کے ذریعے کسی شخص کو مال مسروق کا مالک بنا دے یا مال مسروق کے ذریعے کسی عورت سے شادی کر لے، یا چور اس کی بیوی ہو جو مال مسروق کے ذریعے اس سے خلع حاصل کرے اور (ہر صورت مذکورہ میں) مال مسروق اپنے (اس نئے) مالک کے قبضے میں بعینہٖ موجود ہو تو اس کے (اصل) مالک کا حق ہے کہ اس مال کو لے لے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ چوری سے عین مال مسروق سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ چور کی طرف سے کسی کو مال مسروق کا مالک بنانا باطل ہے اور خریدار چور سے اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے مال مسروق کو خریدنے کے لیے اسے ادا کی تھی، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر مال مسروق قابض کے ہاتھوں تلف ہوگیا ہو اور بیع سزائے قطع سے پہلے یا اس کے بعد منعقد ہوئی ہو تو نہ تو چور پر ضمان عائد ہوگا اور نہ ہی قابض پر، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو چور کے تغیر برپا کرنے سے مال مسروق میں کمی واقع ہو گئی ہوگی یا پھر اضافہ ہو گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے باعث نقصان تغیر برپا کیا ہے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور عین مال مسروق مالک کو لوٹایا جائے گا اور چور پر نقصان کا ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مسروق میں کمی (نقصان) اس کے ایک حصے کا اتلاف ہے جب کہ سارا مال مسروق تلف کرنے کی صورت میں بھی اسے سزائے قطع دی جاتی ہے اور اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہی صورت اس کا ایک حصہ تلف کرنے پر ہوگی اور عین مال لوٹایا جائے گا کیونکہ سزائے قطع مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی ہاں آپ

دیکھتے نہیں کہ سزائے قطع کل مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی ایسے ہی بعض مال مسروق کے لوٹانے میں بھی حائل نہیں ہوگی۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کیا ہے جو باعث اضافہ ہے تو اس مسئلے کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر چور مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کرے کہ اگر یہی تغیر غاصب مال مغصوب میں برپا کرے تو اس سے مالک (مغصوب منہ) کا حق منقطع (ختم) ہو جاتا ہو تو مسروق منہ کا حق منقطع ہو جائے گا ورنہ منقطع نہیں ہوگا؛ فرق صرف اس قدر ہے کہ غصب کی صورت میں غاصب مال مغصوب کے مثل مال یا اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے لیکن چور پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ سزائے قطع ضمان کے عائد ہونے میں حائل ہے۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر چور چرائے ہوئے کپڑے کو کاٹ کر اس سے قمیص سی لے تو اس سے مالک کا حق ختم ہو جائے گا کیونکہ اگر یہی تغیر غاصب نے کیا ہوتا تو مغصوب منہ کا حق منقطع ہو جاتا، اسی طرح چور کے ایسا کرنے سے ہو گا (یعنی مالک کا حق منقطع ہو جائے گا) اور چور پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اسے سرخ یا زرد کسی رنگ میں رنگ دے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مالک کے لیے عین مال مسروقہ کو لینے کی کوئی گنجائش نہیں جب کہ صاحبینؒ کے قول کی رو سے مالک کپڑا لے لے گا اور چور نے کپڑے کی رنگائی کا جو اضافہ کیا ہے اس کی قیمت اسے دے دے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر یہی تغیر غاصب کرتا تو مالک کو اختیار (choice) دیا جاتا کہ یا تو غاصب سے کپڑے کی قیمت ضمان میں وصول کر لے یا پھر کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے۔ فرق صرف یہ ہے کہ چوری کے مسئلے میں چور پر قطع کی وجہ سے ضمان عائد کرنا ممکن نہیں، لہٰذا صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے کیونکہ اس ضمن میں چوری اور غصب میں کوئی فرق نہیں ماسوا ضمان کے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں غصب اور چوری میں فرق ہے وہ یوں کہ کپڑے کی رنگائی سے کپڑے سے مغصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہو جاتا کیونکہ اصل کپڑا اس کی ملک ہے اور وہ متقوم (قیمتی) ہے اور غاصب کا بھی اس میں (بوجہ رنگائی) حق متقوم ہے البتہ اختیار ہم نے مالک کو دیا ہے نہ کہ غاصب کو کیونکہ مالک اصل کا مالک ہے جب کہ غاصب وصف (رنگائی) کا مالک ہے جب کہ چور کا حق تو رنگائی میں متقوم ہے لیکن مالک کا حق اصل کپڑے میں چور کے حق میں قطع کی وجہ سے متقوم نہیں ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اسے تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا چنانچہ چور کے حق کا اعتبار کیا جائے گا اور اصل (کپڑے) میں مالک کے حق کو وصف (رنگائی) میں چور کے حق کے تابع کر دیا جائے گا اور چونکہ چور پر ضمان کا عائد کرنا سزائے قطع کی وجہ سے ممکن نہیں اس لیے وہ کپڑا مفت میں اس کا ہو جائے گا لیکن اس کے لیے اس کپڑے سے انتفاع کرنا حلال نہیں (امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے) کیونکہ وہ بغیر بدل کے ایک وجہ محظور prohibited کے باعث مالک

بنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس پر ضمان عائد کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس کے لیے اس کپڑے سے انتفاع کرنا جائز نہیں۔ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کسی شخص کا مال کسی دوسرے کے قبضے میں ایسی صورت میں آ جائے کہ عدالت کے ذریعے نہ تو اس کی مالک کو واپسی کا حکم صادر ہو سکتا ہو اور نہ ہی اس کے ضمان کا، لیکن اس کے اور اللہ کے مابین جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس کے لیے اس مال سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہو جائے اور ان کے اموال میں سے کوئی چیز اخذ کر لے تو عدالت اسے وہ چیز لوٹانے کا حکم تو جاری نہیں کر سکتی لیکن اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس پر اس کو لوٹانا لازم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باغی شخص اہل عدل میں سے کسی کا مال تلف کر دے اور بعد از اں وہ (بغاوت سے) تائب ہو جائے تو عدالت اس کے خلاف ضمان کا فیصلہ صادر نہیں کرے گی۔ لیکن اس کا اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس مال کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر حربی ہمارے مال میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور بعد از اں اسلام لے آئے تو اس کے خلاف اس چیز کی واپسی کا فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے اور اللہ جل شانہٗ کے مابین جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس چیز کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور مال مسروق کو تلف کر دے تو عدالت اس پر ضمان عائد کرنے کا حکم نہیں جاری کرے گی لیکن فتویٰ ضمان کا دیا جائے گا اس معاملے کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی رہزن کسی انسان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر تائب ہو جائے تو اس سے حد باطل ہو جائے گی اور اسے مقتول کے ولی (سرپرست) کو خون بہا ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر حربی کسی مسلمان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر اسلام لے آئے تو باغی اور رہزن کے برعکس اسے مقتول کے ولی کو خون بہا ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ حربی کے ہاتھوں قتل موجب ضمان نہیں کیونکہ اس کے حق میں مقتول کی عصمت (معصوم ہونا) ثابت نہیں ہے لہٰذا اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اسلام قبول اسلام سے پہلے کی باتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ، یعنی کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آ جائیں، اللہ ان کے سابقہ گناہوں کو معاف کر دے گا۔ رہزن کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس کا فعل موجب ضمان ہے البتہ اسے ضمان ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اقامت حد کی ضرورت کی وجہ سے، لیکن جب حد اس پر کسی شبہے کی بنا پر واجب نہیں ہوتی تو اسے ضمان کا حکم دیا جائے گا، چنانچہ مانع ضمان کا اثر حکم و قضا میں ظاہر ہوتا ہے، فتوے میں نہیں۔ اسی طرح باغی کا فعل ضمان کو واجب کرنے کا سبب تو ہے لیکن وجوب ضمان کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا جس کی ایک وجہ ہے اور وہ ہے عدم فائدہ کیونکہ اسے تحفظ (Immunity) حاصل ہے، یہ وجہ صرف حکم و قضاء کے ساتھ خاص ہے، اللہ کے نزدیک ضمان کا واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی کا ایک ٹکڑا چوری کر لے اور اس سے دراہم بنا ڈالے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی اور دراہم (چاندی کے) مالک کو لوٹا دیے جائیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مالک کا دراہم پر کوئی حق نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غصب کے باب میں اس قسم کی صنعت سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص لوہا، پیتل یا تانبا یا ان سے ملتی جلتی کوئی اور چیز چرا لے اور ان سے برتن بنا لے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بجائے صنعت اس کی فروخت باعتبار وزن

کے ہوتی ہے پھر تو ائمہ کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر اس کی فروخت باعتبار عدد کے ہوتی ہے بالاجماع مالک کا حق منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی چور گندم چوری کر لے اور اسے پیس کر آٹا بنا لے، یا اس طرح کا کوئی اور اناج چوری کر کے پیس لے تو اس کا بھی یہی مسئلہ ہے، اور ان سب مسائل کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب الغصب میں کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب قطاع الطریق

قانونِ رہزنی

Law of Highway Robbery

اس باب میں گفتگو بھی ویسے ہی کی جائے گی جیسے کہ قانون سرقہ کے باب میں کی گئی تھی، گفتگو کے موضوع چار ہیں:

(۱) رہزنی کا رُکن

(۲) رُکن کی شرطیں

(۳) عدالت میں رہزنی کا ثبوت

(۴) رہزنی کا حکم

رہزنی کا رُکن جہاں تک رہزنی کے رکن کا تعلق ہے تو وہ غلبہ کے ساتھ مال چھیننے کے لیے راہگیروں پر حملہ کرنا ہے ایسے طور پر کہ راہگیر گزرنے سے رک جائیں اور رستہ منقطع ہو جائے خواہ رہزنی ایک گروہ نے کی یا صرف ایک شخص نے، بشرطیکہ اس شخص میں رہزنی کی قوت ہو اور خواہ رہزنی ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی یا بغیر ہتھیاروں کے لاٹھی، پتھر اور لکڑی وغیرہ کے ساتھ کیونکہ رہزنی مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کے ذریعے وقوع میں آجاتی ہے، اس امر کا بھی کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ رہزنی کا ارتکاب سب نے کیا ہے یا بعض نے (مرتکبین کی) اعانت اور اخذ (مال) کے ذریعے رہزنی کا سبب مہیا کیا ہے کیونکہ چوری کی طرح رہزنی کا جرم بھی سبھی کی شرکت سے وقوع میں آتا ہے اور یہ اس لیے کہ یہ تو رہزنوں کی عادت ہوتی ہے کہ بعض اس کا ارتکاب کرتے ہیں اور بعض ان کی اعانت کرتے ہیں، للذا اگر موجب حد سبب میں ارتکاب جرم کے ساتھ اس کا سبب مہیا کرنے کو شامل نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ رہزنی کا دروازہ کھل جائے گا اور اس کے حکم (یعنی سزا) کا دروازہ مسدود ہو جائے گا اور یہ امر قبیح ہے، اسی لیے چوری کے ضمن میں سبب مہیا کرنے کو ارتکاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے، ایسے ہی رہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔

رہزنی کے رکن کی شرطیں رہزنی کے رکن کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق محض رہزن کے ساتھ ہے اور بعض کا محض اس شخص کے ساتھ جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے اور بعض کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کی خاطر رہزنی کی گئی اور بعض کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں رہزنی کا ارتکاب ہوا (جائے وقوع Place of occurance)۔

جن شرطوں کا تعلق خالصتہً رہزن سے ہے وہ متعدد ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ وہ عاقل (Sane) ہو اور یہ کہ وہ بالغ (Adult) ہو، سو اگر وہ نابالغ یا مجنون (Insane) ہے تو اس پر کوئی حد نہیں ہوگی کیونکہ حد پاداش (Punishment) ہے اور جرم کی متقاضی ہے جبکہ نابالغ اور فاتر العقل (مجنون) کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی وجہ سے سرقہ کے ضمن میں سزائے قطع کو اس سے متعلق نہیں کیا گیا تھا،

ایسے ہی رہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔ اگر رہزنوں میں کوئی نابالغ یا فاتر العقل شامل ہو تو طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی رائے کے مطابق ان میں سے کسی رہزن پر بھی حد عائد نہیں ہوگی اور امام ابویوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رہزنی کے جرم کا ارتکاب نابالغ نے کیا ہو تو پھر تو مسئلے کی صورت وہی ہوگی (جو طرفین کے نزدیک ہے) اور اگر نابالغ کے بجائے کسی دوسرے نے کیا ہو تو اس صورت میں عاقل و بالغ اشخاص پر حد نافذ کی جائے گی' اس مسئلے کا ذکر ہم قانون سرقہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ایک شرط، ظاہر الروایۃ کے مطابق، مرد ہونا (ذکورہ) ہے چنانچہ مشہور روایت کی رو سے اگر رہزنوں میں کوئی عورت ہو اور مردوں کے بجائے وہی لڑائی اور مال اخذ کرنے کے جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی۔

اس مسئلے کا امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ رہزنی کے باب میں مرد اور عورتیں برابر ہیں اور فرمان الٰہی پر قیاس کرتے ہوئے مردوں اور عورتوں سب پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام طحاوی کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ جملہ حدود کی طرح یہ حد بھی مرد اور عورت دونوں پر یکساں طور پر واجب ہوگی مزید برآں، اگر یہ حد قطع ہو تو دیگر جملہ حدود کی طرح اس کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد یا عورت ہونے کی کوئی شرط نہیں اور حد سرقہ کی طرح رہزنی کی حد کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد ہونے کی کوئی شرط نہیں اور اگر یہ حد قتل ہو تو پھر بھی یہی صورت ہوگی جیسا کہ محصنہ عورت کی صورت میں زنا کی حد رجم ہے۔ مذکورہ مشہور روایت کی توجیہ یہ ہے کہ رہزنی کا رکن یعنی راہگیروں کے خلاف لڑنے اور غلبہ پانے کے طریقے سے خروج، عام طور پر عورتوں سے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ ان کے دل نرم ہوتے ہیں اور وہ جسمانی طور پر کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ان کا شمار اہل محاربت (لڑنے والوں) میں نہیں ہوتا اسی لیے دارالحرب میں ان کو قتل نہیں کیا جاتا، سرقہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سرقہ سے مراد ہے خفیہ طور پر نظر بچا کر مال اخذ کرنا اور عورت ہونا اس امر میں حائل نہیں، اسی طرح دیگر تمام حدود کے اسباب عورتوں سے بھی اسی طرح متحقق ہوتے ہیں جس طرح مردوں سے ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان مردوں کا تعلق ہے جو رہزنی کا ارتکاب کرنے والی عورت کے ساتھ ہوں تو طرفین کے نزدیک ان پر حد عائد نہیں ہوگی خواہ انہوں نے اس عورت کے ساتھ مل کر رہزنی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابویوسفؒ نے نابالغ اور عورت کے درمیان فرق کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر نابالغ رہزنی کا مرتکب ہوا ہو تو اس صورت میں ان عاقل و بالغ مردوں پر حد نافذ نہیں کی جائے گی جنہوں نے ارتکاب نہیں کیا اور اگر عورت نے ارتکاب کیا ہو تو ان مردوں پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر رہزنی کی حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ اس کی عدم اہلیت نہیں کیونکہ وہ اہل تکلیف (مکلف لوگوں) میں سے ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ مرتکب ہونے پر اس کا تعلق سب حدود سے ہے (یعنی وہ کسی بھی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے اس پر حد لاگو ہوتی ہے)، بلکہ اس کی وجہ اس کی طرف سے عام طور پر عدم محاربت (نہ لڑ سکنا) یا محاربت کی کمی ہے اور یہ چیز مردوں میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان پر حد کے واجب ہونے میں کوئی مانع نہیں۔ نابالغ پر حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وجوب حد کی اہلیت معدوم ہے کیونکہ وہ اہل ایجاب (ان لوگوں میں سے جن پر حدود واجب ہوتی ہیں) میں سے نہیں ہے اسی لیے اس پر کوئی بھی حد واجب نہیں ہوتی، سو جب اس پر حد واجب نہیں ہوگی، حالانکہ اصل وہ ہے، تو لامحالہ تابع لوگوں پر بھی واجب نہیں ہوگی طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب ایک ہے اور وہ ہے رہزنی جس کا ارتکاب ان لوگوں نے بھی کیا ہے جن پر حد واجب ہوتی ہے اور انہوں نے بھی جن پر حد واجب نہیں ہوتی لہٰذا سرے سے حد واجب ہی نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ان میں کوئی نابالغ یا فاتر العقل ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک حریت کا تعلق ہے تو وہ شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد' اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا۔ الآیۃ' یعنی ان لوگوں کی سزا جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے لڑائی کریں،

اور ملک میں فساد پھیلائیں۔ عام ہے اور اس میں آزاد اور غلام میں کوئی تمیز نہیں کی گئی، نیز اس لیے کہ اس حد کا رکن یعنی رہزنی غلام سے بھی ویسے ہی متحقق ہو جاتا ہے جیسے آزاد سے چنانچہ اس کا حکم (یعنی سزا) بھی اس پر اسی طرح عائد ہو گا جس طرح آزاد پر ہوتا ہے۔ یہی صورت اسلام کی ہے (کہ یہ بھی شرط نہیں) بدلیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محض مقطوع علیہ سے متعلق شرطیں:- جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو صرف مقطوع علیہ (یعنی جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا) سے متعلق ہیں تو یہ دو قسم کی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ مسلمان یا ذمی ہو چنانچہ اگر وہ مستأمن حربی ہو تو رہزن پر حد عائد نہیں ہو گی کیونکہ مستأمن حربی کا مال مطلقاً معصوم نہیں ہے جب کہ اس کی عصمت (حرمت) میں عدم عصمت کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ دارالحرب کے لوگوں میں سے ہے اور امان کے عارضی ہونے کی وجہ سے اس کے مال کو جو عصمت حاصل ہوئی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دارالحرب کو لوٹ نہیں جاتا، لہٰذا اس کی عصمت میں مباح ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے چنانچہ اس پر رہزنی کے جرم کے واقع ہونے سے حد عائد نہیں ہو گی، جیسے اس کے مال کو چوری کرنے سے حد عائد نہیں ہوتی۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ذمہ کے عہد (ذمی بننے) سے اس کے مال کو دائمی عصمت حاصل ہو جاتی ہے اس کا مال رہزنی کے ذریعے اخذ کرنے سے حد عائد ہو گی جیسے اس کا مال چوری کرنے سے حد سرقہ عائد ہو جاتی ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقطوع علیہ کا مال پر قبضہ صحیح ہو اس طور پر کہ وہ ملکیت کا قبضہ ہو یا قبضہ امانت یا قبضہ ضمان اور اگر اس کا قبضہ صحیح نہیں جیسے چور کا (مال مسروق پر) قبضہ ہوتا ہے تو رہزن پر حد عائد نہیں ہو گی جیسے چور پر حد عائد نہیں ہوتی، جیسا کہ قانون سرقہ کے باب میں بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رہزن اور مقطوع علیہ دونوں سے متعلقہ شرط:- رہزن اور مقطوع علیہ (جس پر رہزنی واقع ہوئی) دونوں سے تعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ رہزنوں میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو ان لوگوں میں سے کسی کا ذو رحم محرم (النسبی محرم) ہو جن پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے اور اگر ایسا کوئی شخص ہو تو حد عائد نہیں ہو گی کیونکہ ان دونوں کے مابین مال اور حرز کے ضمن میں بے تکلفی پائی جاتی ہے کیونکہ عام طور پر ان کے درمیان مال لینے کی اجازت پائی جاتی ہے چنانچہ اس نے ایسا مال اخذ کیا ہے جس کو اس کے گھر میں قائم حرز بھی اس سے محفوظ نہیں رکھتی اور سفر میں بھی کوئی غلبہ جاری نہیں ہے (جو اس کے مال کو اس رہزن ذو رحم محرم سے محفوظ رکھے) چنانچہ اس سے دوسرے اجنبی رہزنوں کے حق میں بھی شبہہ پیدا ہو گیا کیونکہ سبب (بر وجوب حد) کا سبب تو ایک ہی ہے اور وہ ہے رہزنی جصاص رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ کتاب کا جواب اس بات پر محمول ہے کہ مال ماخوذ رہزنی کا شکار ہونے والوں (مقطوع علیہم) کے درمیان مشترک ہو اور رہزنوں میں سے کوئی شخص مقطوع علیہم میں سے کسی کا ذو رحم محرم ہو اور مقطوع علیہم میں سے ہر ایک کا مال الگ الگ ہو اس صورت میں ذو رحم محرم کے سوا باقی سب رہزنوں پر حد واجب ہو گی لیکن کتاب کا جواب اس تفصیل سے خالی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں: جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو مقطوع لہ (یعنی رہزنی سے حاصل کردہ مال) سے متعلق ہیں تو وہ وہی ہیں جن کا ذکر قانون سرقہ کے باب میں کیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ مال ماخوذ قیمتی (متقوم Valuable) اور معصوم (حرام ؛ بمقابلہ مباح) ہو اس میں کسی کو نہ تو اخذ کرنے کا حق حاصل ہو، نہ اسے لے لینے کی کوئی تاویل Excuse ہو اور نہ ہی لینے کے لئے شک کا سہارا ہو۔ وہ اکیت ہو، اس میں رہزن کی ملکیت نہ ہو نہ ہی ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہہ ملک ہو، نگران کے ذریعے حرز مطلق میں ہو اور حرز میں شبہہ عدم نہ پایا جائے، دس درہم یا اتنی مالیت کا کامل نصاب ہو چنانچہ اگر مال ماخوذ تقسیم کرنے سے ہر رہزن

کے حصے میں دس درہم نہ آئیں تو ان میں سے کسی پر حد عائد نہیں ہو گی۔ ہم ان شرائط کے دلائل اور ان سے مستنبط ہونے والے مسائل قانون سرقہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں حسن بن زیاد نے رہزنی کے لیے بیس درہم یا زائد کے نصاب کو شرط بتایا ہے اور عیسیٰ بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر رہزن قتل کریں تو قتل کر دیے جائیں خواہ ہر ایک کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم مال آئے۔ حسنؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت نے چوری کا نصاب دس درہم مقرر کیا ہے جبکہ یہ صرف ایک طرف کے قطع کا موجب ہوتی ہے اور رہزنی کی پاداش میں دو اطراف کا قطع ہوتا ہے لہٰذا نصاب دوگنا یعنی بیس درہم ہونا شرط ہے۔ عیسیٰؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر پر ہمارا اجماع ہے کہ اگر رہزن قتل کر دیں اور سرے سے کوئی مال اخذ ہی نہ کریں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ کچھ مال بھی اخذ کر لیں، خواہ وہ قلیل ہی ہو، تو بدرجۂ اولیٰ قتل کیے جانے چاہئیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر وہ قتل کر دیں اور مال قطعاً اخذ نہ کریں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کا مقصود قتل تھا نہ کہ مال اور قتل بنفسہٖ ایک مکمل جرم ہے چنانچہ اس کی پاداش بھی ایک مکمل سزا ہونی چاہیے اور وہ ہے قتل اور اگر وہ مال اخذ کریں اور قتل بھی کریں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا مقصود مال ہے اور انہوں نے قتل تو اس لیے کیا تاکہ مال اخذ کرنے پر قادر ہو سکیں اور مال اخذ کرنا ایک مکمل جرم نہیں ہے جب تک کہ مال ماخوذ بقدرِ نصاب نہ ہو، جیسا کہ سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جائے وقوعہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک جائے وقوعہ (المقطوع فیہ) سے متعلق شرطوں کا تعلق ہے، تو یہ دو ہیں، ایک شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات دارالاسلام میں ہوئی ہو، چنانچہ اگر یہ واردات دارالحرب میں ہو تو حد عائد نہیں ہو گی کیونکہ نفاذ حد کی ولایت (اختیار، اتھارٹی) امام کو حاصل ہے اور دارالحرب میں اسے کوئی ولایت حاصل نہیں لہٰذا وہ اس صورت میں اقامت حد پر قادر نہیں ہو سکتا، چنانچہ حد کا سبب رہزنی اپنے وجود کے وقت وجوب حد کا سبب نہیں بنا جس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو ولایت حاصل نہیں، اس لیے وہ اسے دارالاسلام میں نافذ نہیں کرے گا۔ (یعنی دارالحرب میں ہونے والے جرم کی سزا دارالاسلام میں نہیں دی جا سکتی)۔ دوسری شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات شہر سے باہر ہو اور اگر یہ شہر میں ہو تو اس سے حد واجب نہیں ہو گی، خواہ یہ واردات دن کے وقت ہوئی ہو یا رات کے وقت، اور چاہے ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی ہو یا ہتھیاروں کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے، یہ استحسان ہے اور یہ طرفینؒ کی رائے ہے جبکہ قیاس کی رو سے حد واجب ہو گی اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب یعنی رہزنی، متحقق ہو گیا لہٰذا حد واجب ہو گی، بالکل اسی طرح کہ جب یہ واردات شہر کے سوا کسی اور جگہ ہوئی ہو۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہزنی یعنی راہ کاٹنے کو رستہ کا انقطاع لازم ہے اور رستہ کا انقطاع شہروں اور بستیوں کے مابین نہیں ہوتا کیونکہ ایسی جگہوں میں) راہگیروں کا گزرنا عام طور پر رکتا نہیں ہے (بلکہ گزرتے ہی رہتے ہیں) لہٰذا (وجوب حد کا) سبب نہیں پایا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلے کا یہ جواب تو اپنے اس مشاہدے کی بناء پر دیا تھا جو انہیں اپنے زمانے میں حاصل ہوا کیونکہ تب شہروں کے لوگ ہتھیار اپنے ساتھ اٹھائے رکھتے تھے لہٰذا رہزن شہر کے اندرون پر غلبہ نہیں پا سکتے تھے اور اب لوگوں نے اس عادت کو ترک کر دیا ہے اس لیے رہزنوں کے لیے راہگیروں پر غلبہ پانا ممکن ہے، لہٰذا ان پر حد جاری کی جائے گی۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے اس رہزن کے بارے میں جس نے کوفہ اور حیرہ کے درمیان رہزنی کی تھی یہ کہا تھا کہ اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے زمانے میں اس جائے وقوعہ تک مدد پہنچ سکتی تھی اس لیے کہ وہ جگہ شہر

سے متصل تھی جبکہ اب یہ جگہ بیابان سے ملی ہوئی ہے چنانچہ مددگار مدد کو نہیں پہنچ سکتا للذا رہزنی متحقق ہو جاتی ہے تیسری شرط یہ ہے کہ ان کے اور شہر کے درمیان سفر کی مسافت ہو اور اگر یہ اس سے کمتر ہو تو وہ رہزن نہیں قرار پائیں گے، یہ طرفین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے قول کی رو سے سفر کی مسافت شرط نہیں ہے اور وہ رہزن قرار پائیں گے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ان پر حد لاگو ہوگی۔

شہر کے اندر رہزنی کا مسئلہ امام ابویوسفؒ سے شہر کے اندر رہزنی کی واردات کرنے والوں کی بابت روایت ہے کہ اگر وہ دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ قتل کریں تو ان پر حد عائد ہوگی اور اگر وہ اپنی لکڑیوں کے ساتھ خروج کریں تو ان پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ ہتھیاروں سے وار کرنے میں دیر نہیں لگتی للذا مددگار فوراً مدد کو نہیں پہنچ سکتے جبکہ لکڑی سے وار کرنے میں دیر لگتی ہے اس لیے (وار سے پہلے) مددگار مدد کو پہنچ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ رات کے وقت ہتھیاروں یا لکڑیوں سے قتل کریں تو ان پر حد نافذ کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت مددگار شاذ و نادر ہی مدد کو پہنچ پاتے ہیں اس لیے رات کے وقت ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں برابر ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دفاع میں رہزن کو قتل کرنے کا مسئلہ اگر کوئی شخص کسی آدمی پر دن کے وقت یا رات کو، شہر میں یا شہر سے باہر کسی جگہ کوئی ہتھیار (تلوار، خنجر وغیرہ) اٹھالے اور اس حملہ آور شخص کو مشہور علیہ (جس کے اوپر ہتھیار سونتا تھا) عمداً قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت شہر سے باہر یا شہر میں لاٹھی تان لے تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہوگا (یعنی اگر مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی) اور اگر وہ دن کے وقت شہر میں لاٹھی تان لے اور مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اسے اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے قتل کا قصد کرے تو اس سے قصد کرنیوالے کا خون مباح نہیں ہو جاتا البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو مشہور علیہ (جس پر کوئی ہتھیار وغیرہ سونتا جائے) بغیر قتل کے اپنا دفاع کر سکتا ہے تو قتل اس کے لیے مباح نہیں ہوگا اور اگر وہ قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اس کو قتل کرنا مباح ہوگا کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کے لیے ضروری ہے، سو اگر تو اس شخص نے اس انسان پر تلوار سونتی پھر تو اس انسان کے لیے مباح ہے کہ وہ اس شخص کو قتل کر دے کیونکہ وہ اسے قتل کیے بغیر اپنا دفاع نہیں کر سکتا، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ انسان لوگوں کو اپنی مدد کے لیے پکارے تو وہ شخص اسے مدد پہنچنے سے قبل ہی قتل کر دے گا کیونکہ یہ ہتھیار دیر نہ لگائے گا (یعنی اس ہتھیار سے وہ فوراً وار کر سکتا ہے اور اس قاتلانہ حملے سے وہ انسان بچ نہیں سکتا)، چنانچہ اس شخص کا قتل ایک دفاعی ضرورت ہے، للذا اس کا قتل مباح ہوگا، اس لیے اگر وہ انسان اس شخص کو قتل کر دے تو گویا اس نے ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون مباح ہے، للذا اس پر کچھ عائد نہیں ہوگا (نہ قصاص نہ دیت)، اسی طرح اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت لاٹھی تان لے (تو اس کا قتل مباح ہوگا) کیونکہ رات کے وقت عام طور پر مدد نہیں پہنچ پاتی، خواہ یہ واقعہ بیابان میں پیش آئے یا شہر میں، اور اگر وہ دن کے وقت اور شہر میں لاٹھی تانے تو اس کا قتل مباح نہیں ہوگا کیونکہ وہ لوگوں کو مدد کے لیے پکار کر اس کے شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے البتہ اگر بیابان میں وہ لاٹھی تانے تو اس کا قتل مباح ہے اس لیے کہ وہ وہاں مدد طلب نہیں کر سکتا چنانچہ وہ اس کے شر سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا۔ للذا اس کے لیے اس کا قتل مباح ہے۔ امام ابویوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی انسان کو کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس

چیز سے قتل کرڈالے تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہو اور اس شخص کو وہ انسان قتل کر دے (دفاع ذات کے طور پر) تو اس پر کوئی قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس شخص کا قتل اس انسان کے لیے مباح ہے اس لیے کہ اگر اس کا قتل اس کے لیے مباح نہ کیا جائے تو وہ شخص جو اسے قتل کرنے کا قصد کررہا ہے اسے قتل کرڈالے گا اور پھر خود ہی قصاص میں قتل کردیا جائے گا اور اس طرح دو انسانی جانیں تلف ہوجائیں گی اور اگر اس شخص کا قتل اس کے لیے مباح کردیا جائے تو اس طرح صرف ایک انسانی جان ضائع ہوگی اور یہ کمتر نقصان ہے۔ اور اگر وہ شخص اس انسان کو کسی ایسی چیز سے قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس چیز کے ذریعے فی الواقع قتل کردے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس انسان کے لیے اس شخص کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اسے قتل کردے تو پھر قصاص میں خود قاتل بھی قتل کردیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں قتل کا قصد کرنے والے شخص کے قتل کو مباح نہ کرنے میں کسی انسانی جان کا اتلاف نہیں ہے لہٰذا اس کا قتل مباح نہیں ہے پھر اگر اس نے اسے قتل کیا تو گویا ایک ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون ابدی حرمت کا حامل تھا چنانچہ اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں ثبوت

جہاں تک رہزنی کے جرم کے عدالت میں ثابت ہونے کا تعلق ہے تو یہ صحیح نالش کے بعد شہادت یا اقرار کے ذریعے ثابت ہوگا اور قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر یہ ثابت نہ ہوگا، جیسا کہ ہم قانون سرقہ کے باب میں بیان کرچکے ہیں۔

رہزنی کا حکم

جہاں تک رہزنی کے حکم کا تعلق ہے تو یہ دو ہیں، ایک کا تعلق نفس وجان سے ہے اور دوسرے کا مال سے؛ جس حکم کا تعلق نفس سے ہے وہ حد کا واجب ہونا ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو درج ذیل موضوعات کے تحت کی جائے گی:۔ (۱) اس حکم کی اصل؛ (۲) اس حکم کی صفات؛ (۳) اس کے نفاذ کی جگہ؛ (۴) اس کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے؛ (۵) حد واجب ہونے کے بعد کن اسباب کی بنا پر ساقط ہوجاتی ہے؛ (۶) واجب ہونے کے بعد یا کسی رکاوٹ کے سبب ثابت نہ ہونے کی صورت میں حد کے ساقط ہونے کا حکم۔

نفس وجان سے متعلق حکم کی اصل

جہاں تک نفس سے متعلق حکم کی اصل کا تعلق ہے تو اس کا جاننا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ پہلے رہزنی کی قسمیں معلوم کرلی جائیں کیونکہ رہزنی کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے لیے مختلف حکم ہے۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ رہزنی کی چار قسمیں ہیں، (۱) رہزنی کی واردات میں صرف مال اخذ کیا گیا ہو یعنی چھینا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۲) صرف قتل کیا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۳) مال بھی چھینا گیا ہو اور قتل بھی کیا گیا ہو؛ (۴) نہ تو مال اخذ کیا گیا ہو اور نہ ہی قتل کیا گیا ہو، بلکہ صرف ڈرایا دھمکایا گیا ہو۔ جس نے صرف مال اخذ کیا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو مخالف طرف سے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں گے اور اگر صرف قتل کیا ہو اور مال اخذ نہ کیا ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اور اگر مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اس کی بابت امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ امام (حکمران) کو اختیار (Choice) حاصل ہے کہ اگر چاہے تو پہلے (مخالف طرف سے) اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دے پھر اسے قتل کردے یا سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں نہ کاٹے بلکہ صرف اسے قتل کردے یا سولی پر لٹکا دے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سزائے قطع اور قتل کو جمع کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ امام اسے سزائے قطع دے اور جہاں سے قطع کیا گیا ہو اس جگہ کو داغے نہیں (خون بند کرنے کے لیے) بلکہ اسی حالت پر چھوڑ دے تا آنکہ وہ مرجائے۔ صاحبین کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا لیکن اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ جس نے صرف خوفزدہ کیا

ہواور نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ قتل کیا ہو اسے جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔ امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ رہزن کی بابت (امام کو) مذکورہ سزاؤں میں اختیار (choice) حاصل ہے اور ان کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، یعنی "بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ کے خلاف لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے، یا سولی دے دی جائے یا مخالف طرف سے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں یا انہیں ملک سے باہر نکال دیا جائے"۔ امام مالکؒ نے آیت کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں سزاؤں کا ذکر ہر دو سزا کے درمیان حرف تردید اَو (= یا) کے ساتھ کیا ہے اور اَو اختیار choice کے لیے ہوتا ہے جیسے قسم کے کفارے اور حالت احرام میں شکار کی سزا کے کفارے کی صورت میں ہے۔ لہٰذا اس حرف (اَو = یا) کی حقیقت (یعنی معنی تخییر اختیار) پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کہ حقیقی معنی کے غیر پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ ہر مطلق محارب (یعنی بلاتخصیص ہر رہزن) کی بابت آیت مذکورہ کا معنی تخییر مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ سزا بقدر جرم ہوا کرتی ہے، جرم زیادہ ہو تو سزا بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر جرم کم ہو تو سزا بھی تھوڑی ہو جاتی ہے، یہی عقل اور نقل کا تقاضا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، یعنی کسی برائی کا بدلہ اسی کے مانند برائی ہونا چاہیے، لہٰذا تھوڑے جرم کے لیے جرم کامل والی سزا کا اختیار دے دینا خلاف شریعت ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر رہزن اخذ مال کے ساتھ ساتھ قتل بھی کریں تو انہیں محض جلا وطنی کی سزا نہیں دی جائے گی حالانکہ آیت کے ظاہری معنی کا تقاضا تو یہ ہے کہ چاروں سزاؤں میں تخییر ہو۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آیت کے ظاہری معنی تخییر پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں، حرف تخییر (اَو، اِمّا وغیرہ) کے ذریعے صوری طور پر مختلف احکام کے درمیان وارد ہونے والی تخییر کو اس کے ظاہری معنی (تخییر) پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جب (ان احکام کا) سبب وجوب ایک ہو جیسے قسم کے کفارے اور حالت احرام میں شکار کرنے کی سزا کے کفارے میں ہے اور اگر وہ (سبب وجوب) مختلف ہو تو اس صورت میں (حرف تخییر) ہر سبب کے لیے علیحدہ حکم بیان کرنے کا کام دیتا ہے جیسے اس ارشاد باری تعالیٰ میں ہے کہ قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا، یعنی اے ذوالقرنین چاہے تو ان کو سزا دے اور چاہے تو ان کے ساتھ نیک برتاؤ کر۔ اس میں (حرف تخییر اِمّا) دو مذکورہ باتوں کے درمیان تخییر کے لیے نہیں بلکہ ہر سبب کے لئے علیحدہ حکم بیان کرنے کے لیے ہے کیونکہ سبب وجوب مختلف ہے۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ یا تو انہیں سزا دے جنہوں نے ظلم کیا یا ایمان لانے والوں اور نیک کام کرنے والوں سے نیک سلوک کرو۔ کیا آپ اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کرتے کہ: أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ الآیہ یعنی اور جس نے ظلم کیا تو اسے ہم عنقریب عذاب دیں گے اور وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ اور جو ایمان لایا اور نیک اعمال کیے تو اسے اچھا بدلہ ملے گا۔ رہزنی اپنی صفات کے اعتبار سے کئی انواع کی ہوتی ہے اگرچہ بحیثیت ذات کے وہ ایک ہی ہے، چنانچہ کبھی تو محض مال اخذ کرنے سے ہوتی ہے اور کبھی محض قتل کرنے سے اور کبھی یہ دونوں (جرم) اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی صرف راہ روکنے سے ہوتی ہے۔ لہٰذا (حکم کے) وجوب کا سبب مختلف ہے اسلیے اسے (آیت مذکورہ میں وارد حرف تخییر اَو کو) تخییر پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ (رہزنی کی ہر نوع کے حکم کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ یا پھر (یوں سمجھ لیجیے کہ) اس معنی کا بھی احتمال ہے اور اس معنی کا بھی جو تم (یعنی مالکیہ) نے ذکر کیا ہے لہٰذا دوسرے معنی کے)

احتمال کے ہوتے ہوئے (مالکیہ کی تاویل) حجت نہیں بن سکتی۔اس صورت میں (جبکہ یہ تاویل حجت نہیں بن سکتی) آیت شریفہ کا ظاہری معنیٰ تخییر صرف مطلق محاربین کے بارے میں مراد لیا جائے گا چنانچہ یا تو اسے (احکام کی) ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور ہر حکم مذکور میں رہزنی کی انواع میں سے ایک نوع مضمر (implied) سمجھی جائے گی اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے یوں ارشاد فرمایا ہو۔ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا صلیب دے دی جائے اگر انہوں نے مال اخذ کیا اور قتل کیا ہو یا مخالف طرفوں سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں اگر انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو یا جلاوطن کر دیے جائیں اگر انہوں نے صرف خوف وہراس پھیلایا ہو سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقع پر یونہی ذکر کیا تھا جب ابوبردہ رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر ان لوگوں سے رہزنی کی تھی جو مشرف بہ اسلام ہونے کے ارادے سے آئے تھے۔(جبریلؑ نے فرمایا تھا) کہ جس نے قتل کیا ہو اسے قتل کر دیا جائے اور جس نے مال اخذ کیا ہو لیکن قتل نہ کیا ہو اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں مخالف طرف سے کاٹ دیے جائیں اور جس نے قتل کیا ہو اور مال بھی اخذ کیا ہو اسے صلیب دے دی جائے اور جو شخص مسلمان ہو کر آئے اسلام اپنے ماقبل شرک کو مٹا دیتا ہے (یعنی اسلام لانے سے پہلے کے شرک کا کوئی محاسبہ نہیں ہوگا) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور ابراہیم النخعی نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے۔یا پھر تین سزاؤں کے درمیان ظاہری معنیٰ تخییر پر عمل کیا جائے گا لیکن ایک خاص محارب کے بارے میں اور اس سے مراد وہ محارب ہے جس نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو۔چنانچہ اس طریقے سے ظاہری معنیٰ تخییر پر عمل کرنا آیت کے ظاہری معنیٰ کے مقابلے میں قریب تر ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے قتل اور رہزنی کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے؛ارشاد باری تعالیٰ ہے: إِنَّمَا جَزَآءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ یعنی لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ۔)۔چنانچہ محاربہ سے مراد قتل ہے اور فساد فی الارض سے مراد رہزنی ہے۔سو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہر دو جرم کے لیے مذکورہ سزاؤں میں سے ایک کو واجب کر دیا۔ایسا کرنے سے حرف تخییر کے حقیقی معنیٰ پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور جس کی طرف جزا کی اضافت کی گئی ہے اس کی حقیقت پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور وہ (جرم) وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے محاربہ اور السعی فی الارض بالفساد کے ناموں سے ذکر فرمایا ہے۔لہٰذا (ایسا کرنا) آیت کے ظاہری معنیٰ سے قریب تر ہے۔

حسن، ابن المسیب اور مجاہد وغیرہم رضی اللہ عنہم نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے پہلی تاویل کو اختیار کیا ہے جو کہ محارب کے بارے میں ترتیب کی تاویل ہے جب اس (محارب) نے مال اخذ کیا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے صرف قتل کیا جائے گا کیونکہ سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (یونہی) ذکر کیا تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔اور رہزنوں کی حد صرف اسی نص سے معلوم ہے۔اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اخذ مال اور قتل ایک ہی جرم ہے اور وہ ہے رہزنی لہٰذا اس کی سزا بھی ایک ہی ہونی چاہیے جب کہ قتل اور قطع دو سزائیں ہیں کیونکہ اگر یہ دو الگ الگ جرم ہوں تو ان میں سے ہر ایک کیلئے جداگانہ طور پر ایک سزا کا ہونا لازم ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوگی لیکن اگر یہ دونوں جرم اکٹھے ہو جائیں تو تلفِ جان سے کمتر سزا تلف جان میں داخل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب چور بحالت احصان مرتکب زنا ہو یا جب کوئی شخص غیر محصن ہونے کی حالت میں زنا کرے پھر محصن ہو کر بھی زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سوائے سنگساری کے اور کوئی سزا نہیں دی جاتی۔یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہوگی نیز یہ کہ سزائے قطع دینے کا (قتل کے ساتھ ساتھ) کوئی فائدہ بھی نہیں ہے کیونکہ حد کا مقصود یعنی زجر

(روکنا؛ باز رکھنا) اور غیر مقصود یعنی تکفیر (گناہ دھونا) محض قتل سے ہی حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ سزائے قطع دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے مشروع بھی نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ نے دوسری تاویل کو اختیار کیا ہے جو تین سزاؤں کے درمیان تخییر ہے اس محارب کے بارے میں جس نے اخذ مال کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور یہ آیت کی دو تاویلوں میں سے زیادہ صحیح تاویل ہے کیونکہ، جیساکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، اس (تاویل پر عمل کرنے) سے حرف تخییر کی حقیقت پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور جس (جرم) کی طرف سزا کی اضافت کی گئی ہے اس (جرم) کی حقیقت پر بھی، اور وہ جرم ہے محاربہ (لڑنا، یعنی قتل) اور السعی فی الارض بالفساد (زمین میں فساد برپا کرتے کو دوڑتے پھرنا؛ مراد ہے رہزنی)، چنانچہ یہ تاویل آیت کے ظاہری مفہوم سے قریب تر ہے۔ (رہزنی کی واردات میں) صرف مال چھین لینے کا حکم اور صرف قتل کرنے کا حکم ہمیں اس آیت شریفہ سے معلوم نہیں ہوا بلکہ ہمیں تو اس کا علم سیدنا جبریل علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث سے ہوا ہے یا کسی دوسرے ذریعے سے یا حالت اجتماع سے استدلال کرنے سے اور وہ یوں کہ جب رہزنی کی دو وارداتوں کی صورت میں ان کے دو موجبوں کو جمع کرنا (یعنی دونوں کی سزا دینا) واجب ہے تو ان دونوں جرموں کے الگ الگ ارتکاب کیے جانے پر ہر ایک (کی سزا بھی) جداگانہ ہونی چاہیے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ (یعنی امام ابوحنیفہؒ) آیت کریمہ کی تاویل میں ترتیب کے قائل ہیں چنانچہ وہ صلیب دیئے جانے کی سزا کو آیت شریفہ کے ظاہری معنی کی بنیاد پر واجب قرار دیتے ہیں اور سزائے قطع کو حالت انفراد (اکہرے جرم کے ارتکاب کی حالت) سے استدلال کرتے ہیں، وہ یوں کہ سزائے قطع تو رہزنی کی ہر دو وارداتوں پر عائد ہوتی ہے، تو دونوں جرموں کے اجتماع کی صورت میں سزاؤں (یعنی قطع اور صلیب) کو جمع کرنا (یعنی دونوں سزائیں دینا) بھی واجب ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض موقعوں پر (مختلف حدود کے جمع ہو جانے کی صورت میں) کمتر (حد) کو ساقط کر دینے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے لیکن صورت زیر بحث میں یہ دلیل کارفرما نہیں ہوتی بلکہ یہاں تو ہر ایک حد کو (یعنی قطع اور صلیب دونوں کو) واجب کرنے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب (یعنی رہزنی کی حد) کی بنیاد سختی (یعنی بہت سخت اور عبرتناک سزا دینے کے اصول) پر قائم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رہزنی میں مال لینے کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کی دونوں سزاؤں کو جمع کر دیا جاتا ہے جب کہ شہر میں (چوری کے ذریعے) مال لینے پر ان دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاتا (یعنی صرف ایک عضو کاٹا جاتا ہے، ہاتھ یا بعض صورتوں میں پاؤں)، اسی طرح صرف قتل کی پاداش میں صلیب پر چڑھانے کی سزا رہزنی میں ہی دی جاتی ہے، جبکہ شہر میں کسی دوسرے قتل کے جرم کی پاداش میں صلیب نہیں دی جاتی۔ لہٰذا (اس پر قیاس کرتے ہوئے) یہ جائز ٹھہرا کہ دو نوع (کی رہزنی کی وارداتوں کے) ارتکاب کی صورت میں (رہزنی کی حد کے) دو موجبوں کو جمع کر دیا جائے (مثلاً ایک واردات میں مال اخذ کیا ہو اور دوسری میں قتل کیا ہو تو دونوں کی سزاؤں یعنی قطع اور صلیب دونوں کو نافذ کیا جائے)۔ یوں دو موجبوں کو جمع کرنا صرف رہزنی میں جائز ہے اور کسی موقع پر (یعنی اور کسی حد کے ضمن میں) یہ جائز نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صلیب کی کیفیت

جہاں تک صلیب کی کیفیت کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے (یعنی رہزن کو) زندہ حالت میں صلیب دی جائے پھر اس (کے پیٹ) میں نیزہ بھونک دیا جائے تاکہ وہ مر جائے، کرخی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ابوعبید سے روایت ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور پھر صلیب پر چڑھایا جائے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ زندہ حالت میں صلیب دینا مثلہ کے باب سے تعلق رکھتا ہے اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مثلہ سے منع فرمایا ہے لیکن صحیح پہلی بات (یعنی زندہ کو صلیب پر چڑھانا) ہے کیونکہ اس باب (یعنی حد رہزنی) میں صلیب دینا اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ سختی کے لیے سزا میں اضافہ

کیا جائے اور میت اہل عقوبت (جنہیں سزا دینا روا ہو) میں سے نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اگر موت کے بعد صلیب دینا جائز ہو تو پھر یہ بھی یقیناً جائز ہونا چاہیے کہ مرنے کے بعد مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور یہ بعید ہے، تو اسی طرح یہ بھی بعید ہے (کہ قتل کرنے کے بعد صلیب پر لٹکایا جائے)۔ حدیث میں مثلہ سے مراد بعض اعضاء کو کاٹنا ہے' امام محمد رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جب امام اسے (یعنی رہزن کو) صلیب پر لٹکا دے تو اسے تین دن کے لیے (اسی حالت پر) چھوڑ دے تاکہ لوگوں کو عبرت ہو' اس کے بعد اس کے ورثا کو لاش لے جانے کی اجازت دیدی جائے کیونکہ تین دنوں کے بعد لاش بگڑ جاتی ہے اور لوگوں کو اس سے (یعنی اس کی بدبو سے) نقصان پہنچ سکتا ہے۔

جلا وطنی کا حکم جہاں تک اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان میں کہ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (یعنی یا انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے) نفی (یعنی جلا وطنی کے ذکر) کا تعلق ہے تو اس بارے میں اہل تاویل کی مختلف رائیں ہیں ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وَیُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (یعنی اور انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے) یعنی اَوْ = یا) سے ہمزہ کو حذف کر دیا جائے (باقی رہ گیا "و" بمعنی اور) اس کا معنی یہ ہے کہ قتل کر کے اور صلیب پر لٹکا کے انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے کیونکہ روئے زمین سے حقیقی جلا وطنی یہی ہے۔ یہ تاویل ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جنہوں نے اس آیت شریفہ کو اس محارب کے لیے مراد ٹھہرایا ہے جس نے مال لوٹا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام (حاکم) کو ان تین سزاؤں میں تخییر حاصل ہے اور نفی (جلا وطنی) تخییر کے معاملے میں ان تین سزاؤں سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ جلا وطنی تو قتل سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور صلیب دینے سے بھی۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ نفی (جلا وطنی) کو تخییر کے معاملے میں ان تین سزاؤں کے ساتھ شریک ٹھہرایا جائے کیونکہ جلا وطنی قتل کے مقابل تو نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جلا وطنی کی سزا قتل کی بہ نسبت بہت ہی کمتر ہے۔ نفی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو دھکیلتے چلے جائیں تاآنکہ وہ دارالاسلام سے باہر نکل جائے (یعنی مسلمانوں کے ملک سے باہر نکل کر دشمنوں کے ملک یعنی دارالحرب میں داخل ہو جائے) یہ حسن کا قول ہے۔

ابراہیم النخعی رحمہ اللہ سے ایک روایت میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کی نفی سے مراد اس کی طلبی (اور پھر شہر بدری) ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ ہر شہر میں اس کی طلبی کی جائے (یعنی اسے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے)۔ یہ دونوں قول ہی غلط ہیں کیونکہ اگر اُسے (یعنی رہزن کو) اس شہر میں طلب کر کے وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے جہاں اس نے رہزنی کی واردات کی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب وہ دوسرے شہر میں جا کر ضرر رسانی کرے اور اگر مسلمانوں کے ملک کے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے تو لامحالہ وہ دارالحرب میں داخل ہو جائے گا اور ایسا کرنا اسے کفر کے منہ میں دھکیلنے اور اپنے خلاف برسرپیکار کرنے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں۔ نخعی رحمہ اللہ سے دوسری روایت میں یہ قول ملتا ہے کہ (نفی سے مراد یہ ہے کہ) اسے قید میں ڈال دیا جائے تاآنکہ وہ توبہ کرلے۔ ایسا کرنے سے روئے زمین سے جلا وطنی بھی ہو جاتی ہے' سوائے اس جگہ کے کہ جہاں وہ قید ہے' اور اس کی زندگی بھی برقرار رہتی ہے۔ اس قسم کے اقدام کو عرف عام میں روئے زمین سے جلا وطنی اور دنیا سے خروج کا نام دیا جاتا ہے' جیسے کسی قیدی شاعر کے ان شعروں میں کیا گیا ہے؛

ترجمہ: ہم دنیا سے باہر نکل گئے درآنحالیکہ ہم دنیا کے رہنے والوں میں سے ہیں' تو نہ تو ہم دنیا کے زندہ لوگوں میں سے ہیں اور نہ ہی مُردوں میں سے۔

جب ایک دن کسی ضرورت سے جیلر ہمارے پاس آیا تو ہمیں تعجب ہوا اور ہم نے کہا کہ یہ دنیا سے آیا ہے!

رہزنی کے حکم کی صفات

جہاں تک اس حکم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ کئی ہیں :

۱۔ مال یا زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوتا ازانجملہ یہ ہے کہ اس سے مال اور زخموں کے تاوان کے واجب ہونے کی نفی ہو جاتی ہے، خواہ وہ زخم دانستہ لگایا ہو یا نادانستہ۔ مال کے تاوان کے واجب ہونے کی نفی تو اس لیے ہو جاتی ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک حد اور تاوان دونوں کو اکٹھا نہیں کیا جا سکتا (یعنی اگر حد نافذ کی جائے تو مال کا تاوان نہیں لیا جاتا اور اگر مال کا تاوان لے لیا جائے تو حد نافذ نہیں کی جاتی)۔ رہے زخم (تو ان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ) اگر تو وہ نادانستہ طور پر لگے ہوں۔ تو ان سے تاوان واجب ہوتا ہے (نہ کہ قصاص، اور تاوان اور حد دونوں جمع نہیں ہو سکتے) اور اگر زخم دانستہ طور پر لگائے گئے ہوں تو ان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ (قتل) جان سے کمتر کے جرم کے ساتھ (اتلاف) اموال (کے جرم) کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور (حد کے نفاذ کی صورت میں) مال کا تاوان واجب نہیں ہوتا، تو اسی طرح زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اس اصول سے متعلق مسائل کو ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ تداخل کا اصول ایک صفت یہ ہے کہ اس میں تداخل کا اصول کارفرما ہوتا ہے، چنانچہ اگر (کسی رہزن نے) رہزنی کی کئی وارداتیں کی ہوں اور کسی ایک واردات میں وہ (ماخوذ ہو کر) عدالت میں پیش کر دیا جائے اور اسی واردات کے جرم میں اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں (مخالف طرف سے) کاٹ دیے جائیں تو یہ سزا اس کی جملہ وارداتوں کے لیے ہوگی، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے (کہ اگر متعدد چوریاں کی ہوں اور کسی ایک چوری کی پاداش میں چور کو قطع کی سزا دیدی جائے تو سزا تمام چوریوں کے لیے کافی ہوگی)۔ فرق یہ ہے کہ چوری کی صورت میں تداخل عدم فائدہ کے احتمال کی وجہ سے ہوتا ہے حالانکہ محلِ وقوع یعنی بایاں پاؤں باقی ہوتا ہے اور یہاں (رہزنی کی صورت میں) تداخل اس لیے ہے کہ محل قطع معدوم ہے۔ (یعنی رہزنی کی پاداش میں قطع کا محل ہے دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں اور وہ تو پہلے ہی ایک واردات کی پاداش میں قطع کیے جا چکے ہیں)۔ رہزنی کی جن وارداتوں کے خلاف عدالت کی طرف رجوع نہ کیا گیا ہو ان کے ضمن میں (مال کے) تاوان کا مسئلہ وہی ہے جو چوری کا ہے یعنی یہ کہ اگر تو (لوٹا ہوا) مال برقرار ہو تو وہ (مالک کو) واپس کیا جائے گا اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کی بابت ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہم چوری کی صورت میں بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ عفو، اسقاط، ابراء اور صلح روا نہیں ازانجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں عفو (معاف کر دینا) اسقاط (حد کو ساقط کر دینا)، ابراء (مجرم کو بری کر دینا، To absolve from the sin) اور صلح کی گنجائش نہیں ہوتی۔ چنانچہ رہزن پر جو بھی سزا عائد ہو جائے، خواہ وہ سزائے قتل ہو یا صلیب دینے کی ہو یا قطع کی وہ نافذ (Execute) کی جائے گی، چاہے (رہزنی کے متاثرہ) اولیاء اور (لوٹے ہوئے) مال کے مالکوں نے اسے معاف کر دیا ہو یا معاف نہ کیا ہو اور چاہے انہوں نے اسے بری قرار دیا ہو یا اس سے صلح کر لی ہو۔ اور نہ ہی امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ اس کے سامنے جرم کے ثابت ہو

جانے کے بعد وہ اسے چھوڑ دے یا سزا ساقط کردے یا معاف کردے کیونکہ جو سزا واجب ہوئی ہے وہ حد ہے اور حدود اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق ہیں لہٰذا ان کے بارے میں نہ تو بندے کو کوئی عمل دخل حاصل ہے اور نہ ان میں صلح یا ابراء روا ہیں۔

رہزنی کے حکم کے نفاذ کا محل جہاں تک اس حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، تو اس حکم کے نفاذ کا محل حکم کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اگر تو حکم قتل کا ہو بایں وجہ کہ اس نے قتل کیا ہو یا مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو، یا قید کرنے کا حکم ہو بایں وجہ کہ اس نے نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ صرف دہشت گردی کی ہو تو (ان ہر دو حکم کی صورت میں) حکم کے نفاذ کا محل نفس ہے اور اگر قطع کا حکم ہو بایں وجہ کہ اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو حکم کے نفاذ کا محل دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ، یعنی یا مخالف جانب سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ سزائے قطع دیتے ہوئے اس کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے سلامت ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، جس کی وجہ ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (یعنی اگر اس کا بایاں پاؤں ناکارہ یا مقطوع ہو تو حد نافذ نہیں کی جائے گی)۔ حداد کے فعل کا حکم کہ اگر وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر دائیں ہاتھ کے بجائے بایاں ہاتھ کاٹ دے اور اجنبی کے فعل کا حکم کہ اگر وہ نادانستہ طور پر یا دانستہ بایاں ہاتھ کاٹ دے، وہی ہے جیسا کہ چوری کے ضمن میں ایسا کرنے کا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کتاب السرقہ میں سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اسی طرح دائیں ہاتھ کو کاٹنے کی جگہ بھی کلائی کا جوڑ ہے، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہزنی کے حکم کو نافذ کون کرے گا؟ جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ اس (رہزنی کے) حکم کو نافذ کون کرے گا، تو اسے نافذ کرنے کا مجاز امام (حاکم) ہے یا پھر جسے امام نے اس کے نفاذ کا اختیار تفویض کیا ہو، (مقتول کے) اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے اور نہ ہی (رہزنی میں لوٹے ہوئے) مال کے مالکوں کو کسی بھی قسم کا کوئی اختیار حاصل ہے بلکہ اسے امام نافذ کرے گا خواہ اولیاء اور مال کے مالکوں نے (نفاذ حد کا) مطالبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آقا کو اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے بغیر اس کے کہ امام اس کو ایسا کرنے کا اختیار سونپے۔ ہم اس موضوع پر کتاب الحدود میں سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔

سقوط حد کے اسباب جہاں تک ان (اسباب) کا تعلق ہے جو اس حکم کو اس کے واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کر چکے ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ:

(۱) رہزن نے رہزنی کی واردات کا جو اقرار کیا ہو شخص متاثرہ اسے جھٹلا دے اور کہے کہ اس نے ہمارے اوپر رہزنی نہیں کی؛

(۲) رہزن، رہزنی کی واردات کا اقرار کر لینے کے بعد اپنے اس اقرار سے رجوع کر لے؛

(۳) شخص متاثر گواہ کی تکذیب کر دے (مثلاً گواہ یہ کہے کہ زید نے رہزنی کی واردات کی اور شخص متاثر یعنی جس شخص پر یہ واردات ہوئی وہ کہہ دے کہ زید نے اس پر رہزنی کی کوئی واردات نہیں کی، یہ گواہ جھوٹا ہے)؛

(۴) عدالت میں مقدمہ جانے سے قبل یا بعد میں رہزن لوٹے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔ اس مسئلے کی تفصیلات اور اس کے بارے میں ائمہ کے درمیان جو اختلاف رائے ہے اس کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ

میں کر چکے ہیں۔

(۵) رہزن توبہ کرے پیشتر اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (ماسوا ان لوگوں کے کہ جنہوں نے توبہ کر لی پیشتر اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔ سو جان لو کہ اللہ تعالیٰ بخشنے والا بڑا مہربان ہے) یعنی اپنے کیے سے رجوع کریں، اس پر ندامت محسوس کریں اور اس بات کا عزم کریں کہ آئندہ ایسا جرم نہیں کریں گے۔ یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر رہزن اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر توبہ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اس کی توبہ کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مال اس کے مالک کو لوٹا دے نیز یہ عزم کرے کہ آئندہ اس جرم کا اعادہ نہیں کرے گا۔ سزائے قطع تو اس پر سے سرے سے ہی ساقط ہو جائے گی جب کہ سزائے قتل بطور حد کے ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو امام اسے قتل نہیں کرے گا بلکہ اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے گا تاکہ وہ اسے قصاص میں قتل کر دیں بشرطیکہ اس (یعنی رہزن) نے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو (یعنی صرف دہشت گردی کی ہو) تو اس صورت میں اس کی توبہ یہ ہو گی کہ وہ اپنے کیے پر پشیمان ہو اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے امام کے پاس آئے اور اس کے سامنے توبہ کا اظہار کرے۔ اس سے قید کرنے کی سزا بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ قید تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ تائب ہو جائے اور تائب تو وہ ہو چکا لہٰذا قید کرنے کا کوئی مقصد باقی نہ رہا۔ یہی صورت سرقۂ صغریٰ (چوری) میں ہوتی ہے کہ اگر چور اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر مال اس کے مالک کو لوٹا دے تو اس سے سزائے قطع ساقط ہو جاتی ہے۔ دیگر تمام حدود اس سے مختلف ہیں کہ وہ توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔ ان میں فرق یہ ہے کہ سرقۂ صغریٰ (چوری) اور سرقۂ کبریٰ (رہزنی) میں نالش شرط ہے کیونکہ جرم کا محل خالص بندوں کا حق ہے اور نالش توبہ سے ختم ہو جاتی ہے اور توبہ مکمل ہوتی ہے مال اس کے مالک کو لوٹانے سے لہٰذا جب مال مالک کو پہنچ جائے تو اس کا چور کے خلاف نالش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ دیگر جملہ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان میں نالش شرط نہیں چنانچہ نالش کا نہ ہونا نفاذ حدود میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ حد قذف میں اگرچہ نالش شرط ہے لیکن توبہ سے نالش کا بطلان نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ نالش کا بطلان تو ہوتا ہے مال اس کے مالک کو لوٹانے سے اور یہ بات تو (قذف کے معاملے میں) موجود نہیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ کی طرف آپ کے بصرہ کے گورنر نے خط لکھا کہ حارثہ بن زید نے اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کیا ہے اور زمین میں فساد برپا کرنے کا ارتکاب کیا ہے (یعنی رہزنی کی ہے)۔ اس پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے یہ جواب لکھ کر بھیجا کہ حارثہ نے پکڑے جانے سے قبل توبہ کر لی ہے اس لیے سوائے بھلائی کے ان کے ساتھ دوسرے قسم کا برتاؤ نہ کرو۔ یہ تو ہوا اس مسئلے کا حکم کہ جب رہزن نے اپنے اوپر قابو پائے جانے سے قبل توبہ کر لی ہو اور اگر وہ اپنے اوپر قابو پائے جانے کے بعد توبہ کرے یعنی یہ کہ پکڑے جانے کے بعد توبہ کرے تو اس سے حد ساقط نہیں ہو گی کیونکہ اخذ مال کی صورت میں سرقہ سے توبہ مال اس کے مالک کو لوٹانے سے ہوتی ہے اور پکڑے جانے کے بعد مال کو وہ لوٹاتا نہیں بلکہ اس سے جبراً واپس لیا جاتا ہے لہٰذا حد ساقط نہیں ہو گی۔ اور اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو تو پکڑے جانے کے بعد اس کا توبہ کو ظاہر کرنا مشکوک ہوتا ہے لہٰذا اس کی توبہ متحقق نہیں ہوتی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سقوط حد کے بعد کے احکام: جہاں تک واجب ہو جانے کے بعد حد کے ساقط ہونے کے حکم اور کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کے احکام کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق.

کہ اگر حد ان (یعنی رہزنوں) پر قابو پائے جانے سے بیشتر کی جانے والی توبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی ہو تو اگر تو انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اسے وہ اس کے مالک کو لوٹا دیں، اگر وہ مال برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو یا رہزنوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان کے ذمے اس کا تاوان ہوگا۔ اور اگر انہوں نے صرف قتل کیا ہو تو ان میں سے جس نے ہتھیار (یعنی آلہ جارحہ، مثلاً خنجر، تلوار، بندوق، ریوالور وغیرہ) کے ساتھ قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کر دیں یا معاف کر دیں۔ اور جس نے لاٹھی یا پتھر (یعنی آلہ مثقلہ، (Blunt weapon) سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر واجب ہے کہ مقتول کے ورثہ کو دیت ادا کریں۔ اور اگر انہوں نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اخذ مال اور قتل کے دونوں جرموں کے جمع ہو جانے کی صورت میں وہی حکم ہوگا جو ان کا الگ الگ جرم کی صورت میں ہوتا ہے، اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ جب قابو پائے جانے سے قبل کی جانے والی توبہ سے حد ساقط ہوتی ہے تو قتل اور اخذ مال، مال کے تلف ہونے یا استعمال کیے جانے کے احکام وہی ہوتے ہیں جو رہزنی کے علاوہ دوسری صورتوں میں ہوتے ہیں، جو ہم بتا چکے ہیں اگر انہوں نے مال لیا ہو اور زخمی بھی کیا ہو یا مال لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور بعض کو زخمی کیا ہو یا بعض کو زخمی تو کیا ہو لیکن نہ تو مال چھینا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو تو قتل اور مال کے بارے میں تو وہی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں البتہ زخموں کی بابت یہ ہوگا کہ جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی کیونکہ حد کے ساقط ہونے سے ایسے ہو گیا کہ گویا یہ زخم رہزنی میں نہیں آئے اور اس صورت کا حکم وہ ہوگا جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ پیش نظر مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور اسی طرح اگر توبہ سے قبل ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے نہ تو مال لیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ بعض لوگوں کو زخمی کر کے دہشت گردی کی ہو تو جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو زخم قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی اور انہیں جیل میں بند کر دیا جائے گا کیونکہ قید ان پر تعزیر کے طور پر واجب ہوئی ہے (اور تعزیر ساقط نہیں ہوئی) نہ کہ حد کے طور پر۔ اور زخم تعزیر کے تحت نہیں آتے (یعنی ان کی الگ سزا دی جاتی ہے)۔ یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ جب توبہ سے پیشتر ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے قتل کیا ہو یا مال لیا ہو یا دونوں جرم اکٹھے کیے ہوں کیونکہ اس صورت میں حد واجب ہوتی ہے اور زخم حد میں شامل ہوتے ہیں (یعنی ان کی علیحدہ کوئی سزا نہیں دی جاتی، جیسا کہ اوپر رہزنی کے حکم کی صفات کے تحت تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے)۔ یہی صورت اقرار سے رجوع کی وجہ سے حد کے ساقط ہونے کی ہے کیونکہ اقرار سے رجوع سقوط حد کے حق میں تو صحیح ہوتا ہے لیکن مال کے تاوان اور قصاص کے حق میں صحیح نہیں ہوتا چنانچہ اس کا اقرار ان دونوں (یعنی مال کے تاوان اور قصاص) کے حق میں معتبر رہے گا۔

اگر حجت یعنی اقرار یا گواہ کی تکذیب کر دینے سے حد ساقط ہوئی ہو تو ان (یعنی رہزنوں) پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی کیونکہ حد کو واجب کرنے کا سبب ہی ثابت نہیں ہوا، اس لیے کہ وہ تو حجت سے ثابت ہوتا ہے اور حجت کا قطعی طور پر بطلان ہو چکا۔ اقرار سے رجوع کرنا اس سے مختلف صورت ہے کیونکہ اس میں اصول یہ ہے کہ مقر کا اقرار اس کے حق میں حجت ہوتا ہے لیکن اس سے رجوع کر لینے کے بعد صرف حد کے حق میں اس کا اعتبار ممکن نہیں رہتا کیونکہ حد کو شبہے کی بنا پر ساقط کر دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ مال کے تاوان اور قصاص کے حق میں بدستور معتبر رہتا ہے، پس یہ فرق ہے ان دونوں صورتوں میں)۔

اسی اصول پر کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کا حکم۔ (مبنی) ہے، مثلاً یہ کہ وجوب حد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو، جیسے نصاب کا پورا ہونا مثال کے طور پر اگر ہر رہزن کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم

جائیں تو اس صورت میں حد عائد نہیں ہوگی بلکہ) وہ مال لوٹا دیں گے اگر وہ موجود ہو اور اگر مال تلف ہو گیا ہو یا انہوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان سے اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جس نے قتل کیا ہو تو اگر تو کسی ہتھیار (آلہ جارحہ) سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہو گا اور اگر لاٹھی یا پتھر سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ کے ذمے دیت واجب الادا ہو گی۔ اور جس (رہزن) نے زخمی کیا ہو اس سے قابل قصاص زخم کا قصاص لیا جائے گا اور جس زخم کا قصاص نہ لیا جا سکتا ہو اس کی دیت وصول کی جائے گی بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حد واجب نہ ہو تو (یوں سمجھا جائے گا کہ) گویا اخذ مال، قتل اور زخمی کرنے کے جرائم کا ارتکاب رہزنی کے سوا کسی اور حالت میں ہوا ہے اور ان کا حکم وہ ہو گا جو غیر از رہزنی کا ہوتا ہے، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر رہزنوں میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو جس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوئی ہو تو ان میں سے جس بالغ عاقل نے ہتھیار (آلۂ جارحہ) سے قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے، پھر وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں اور اگر قتل نابالغ یا پاگل نے کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہو گی خواہ اس نے ہتھیار کے ساتھ ہی قتل کیا ہو کیونکہ نابالغ اور پاگل ان لوگوں میں سے نہیں جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہٰذا ان کا دانستہ (قتل کرنا) بھی نادانستہ (قتل کرنا) ہے۔ اور اگر انہوں (نابالغ اور پاگل) نے مال لیا ہو تو ان سے تاوان لیا جائے گا کیونکہ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن پر مال کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر کسی بھی سبب سے رہزنوں پر حد واجب نہ ہوتی ہو تو ان پر غیر رہزن کا حکم لاگو کیا جائے گا (یعنی جو بھی جرم انہوں نے کیا ہو انہیں اس جرم کی سزا دی جائے گی جو اس جرم کا ارتکاب کرنے والے کسی بھی عام مجرم کو دی جاتی ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق حکم

رہا مال سے متعلق حکم تو وہ یہ ہے کہ اگر تو مال بعینہ برقرار ہو تو اس کی واپسی واجب ہے اور اس کے مالک کو حق حاصل ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنا یہ مال پائے اسے لے لے، چاہے وہ اسے رہزن کے قبضے میں پائے یا اس شخص کے قبضے میں جسے رہزن بیع یا ہبہ وغیرہ کے طریقے سے اس مال کا مالک بنا دیا ہو۔ اور اگر مال میں زیادتی یا کمی سے تبدیلی رونما ہو گئی ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السِّیَر Law of war and peace.

قانونِ جہاد

Public Inter National Law

اسے (یعنی اس باب کو) کتاب الجہاد کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس باب میں ان موضوعات پر بات کی جائے گی:۔

- سیَر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم۔
- جہاد (کے فرض ہونے) کی کیفیت۔
- جہاد کس پر فرض ہے۔
- بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد کے لیے روانہ کرتے وقت امام (حاکم) کو کیا کرنا چاہیے۔
- لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے۔
- کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔
- جن کافروں کو قتل کرنا جائز ہے ان میں سے کن کو دار الحرب میں چھوڑ دینا جائز ہے اور کن کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔
- دار الحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے اور کونسی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے۔
- وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے۔
- اموالِ غنیمت اور ان سے متعلق چیزوں کے احکام۔
- کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پانے کے احکام۔
- دار الاسلام اور دار الحرب کے مختلف ہونے والے احکام۔
- مرتدوں کے (بارے میں) احکام۔
- مجاہدین کے (بارے میں) احکام

سیَر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو سیَر جمع ہے سیرۃ کی اور سیرۃ لغت میں دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک معنی ہے طریقہ، کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی سیرۃ پر ہیں، یعنی ایک ہی طریقے پر ہیں، دوسرا معنی ہے ہیئت، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى (ترجمہ: ہم اسے اس کی پہلی ہیئت پر لوٹا دیں گے) یعنی اس کی (پہلی) ہیئت چنانچہ اس کتاب (یعنی باب) کو کتاب السیر کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مجاہدین کے طریقوں اور ہیئتوں کو، جو ان کے حق میں ہیں اور جو ان کے خلاف ہیں، بیان کیا جاتا ہے۔ جہاں تک جہاد کے لغوی معنی کا تعلق ہے تو وہ عبارت ہے جُہد (جیم کی پیش کے ساتھ) خرچ کرنے سے اور جہد سے مراد ہے استطاعت اور طاقت' یا پھر یہ (یعنی جہاد) عبارت ہے عمل میں مبالغہ کرنے سے اور یہ جَہد (جیم کی زبر کے ساتھ) سے نکلا ہے۔ شرعی اصطلاح میں اس کا استعمال اللہ عزوجل

کی راہ میں جان، مال اور زبان یا دوسری چیزوں کے ساتھ قتال کرنے میں اپنی استطاعت اور طاقت کو خرچ کرنے یا ایسا کرنے میں مبالغہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کا بیان

جہاد فرض کفایہ ہے جہاں تک جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کے بیان کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا نو بکار (نفیر، بگل؛ Bugle) عام ہوگی یا پھر عام نہیں ہوگی۔ اگر بکار عام نہ ہو تو پھر یہ فرض کفایہ ہوگا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام اہل جہاد (جو جہاد کرنے کے قابل ہیں اور جن پر جہاد کا فرض عائد ہوتا ہے) پر فرض ہوتا ہے البتہ اگر ان میں سے بعض اسے ادا کر دیں تو باقی سب پر سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے، فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى، یعنی "جو لوگ اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرتے ہیں اللہ نے انہیں ان لوگوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے جو بیٹھ رہتے ہیں اور سب سے اللہ نے نیک جزا کا وعدہ کیا ہے"۔ اس میں اللہ عزوجل نے مجاہدین اور پیچھے بیٹھ رہنے والوں سب کے لیے اچھی جزا کا وعدہ کیا ہے۔ اگر جہاد ہر حال میں فرض عین (ہر مسلمان پر انفرادی طور پر فرض) ہوتا تو اللہ تعالیٰ بیٹھ رہنے والوں سے اچھی جزا کا وعدہ ہرگز نہ کرتا، کیونکہ (فرض عین ہونے کی صورت میں) بیٹھ رہنا تو حرام ہوتا۔ (جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی دلیل) یہ فرمان الٰہی بھی ہے: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِى الدِّيْنِ الآية، یعنی "اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے تاکہ دین کی سمجھ پیدا کرتے الآیہ"۔ (جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جہاد کی فرضیت کا مقصد، جو کہ اسلام کی طرف دعوت، دین حق کی سربلندی، کافروں کے شر کو دور کرنا اور ان پر غلبہ پانا ہے، بعض کی طرف سے اس فرض کی ادائیگی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سرایا (سریہ کی جمع، چھوٹے لشکر) بھیجا کرتے تھے اور اگر جہاد ہر حال میں فرض عین ہوتا تو کسی بھی حال میں آپؐ کا جہاد سے بیٹھ رہنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی آپؐ کسی بھی حال میں کسی دوسرے کو پیچھے بیٹھ رہنے کی اجازت دیتے۔ جب جہاد فرض کفایہ ٹھہرا تو امام (حاکم) کے لیے یہ روا نہیں کہ کسی سرحد کو مجاہدین کی اس قدر جماعت سے خالی چھوڑ دے کہ جو دشمن سے لڑنے کے لیے کافی ہو۔ اس جماعت کے قتال کرنے سے باقی سب (اہل جہاد) سے جہاد کا فرض ساقط ہو جائے گا۔ اگر سرحد والے کافروں کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں اور دشمن کی طرف سے ان پر (غلبہ پا لینے کا) اندیشہ ہو تو پھر ان سے قریب تر ان کے پیچھے رہنے والے مسلمانوں پر پھر ان سے قریب تر پر فرض ہو جاتا ہے کہ ان کی طرف نکل کھڑے ہوں اور ہتھیاروں، گھوڑوں اور مال سے ان کی مدد کریں کیونکہ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جہاد تمام اہل جہاد لوگوں پر فرض ہے البتہ یہ فرض بعض کے ذریعے کفایت کے حاصل ہو جانے کے بعد ان سے ساقط ہو جاتا ہے، اور جب تک کفایت حاصل نہ ہو یہ ساقط نہیں ہوگا۔ غلام کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ اپنے مالک کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے نکلے اور نہ ہی بیوی کے لیے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنا مباح ہے کیونکہ مالک کی خدمت کرنا اور حقوق زوجیت ادا کرنا فرض عین ہیں لہٰذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہوں گے۔ اسی طرح بیٹا اپنے

والدین، یا ان میں سے ایک (یعنی ماں یا باپ) اجب کہ دوسرا فوت ہو چکا ہو) کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے نہ نکلے کیونکہ والدین کے ساتھ بھلائی کا سلوک کرنا فرض عین ہے، لہٰذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہے۔ اور (اس مسئلے کی) اصل یہ ہے کہ ہر ایسے سفر کے لیے نکلنا جس میں ہلاکت سے وہ مامون نہ ہو اور جس میں خطرہ شدید ہو، اولاد کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ والدین بیٹے پر بہت شفیق ہوتے ہیں لہٰذا انہیں ایسے سفر سے نقصان پہنچے گا اور رہا ایسا سفر جس میں خطرہ شدید نہ ہو، وہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اختیار کر سکتا ہے جب کہ نقصان کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ (ایسا سفر اختیار کر کے) انہیں ضائع نہیں کرتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے والدین کی اجازت کے بغیر حصول علم کے لیے سفر اختیار کرنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ایسے سفر سے انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس سے انہیں فائدہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا ایسا سفر کرنا والدین کی نافرمانی کی ذیل میں نہیں آتا۔

جہاد بطور فرض عین یہ تو تھی اس صورت کی بات کہ جب پکار عام نہ ہو اور اگر پکار عام ہو، مثلاً یہ کہ دشمن نے کسی علاقے پر حملہ کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ فرض عین ہو گا اور ہر فرد مسلمان پر فرض ہو گا جو جہاد کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے، اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا (یعنی نکل پڑو خواہ ہلکے ہو یا بھاری (یعنی چاہے تم تنگدست یا خوشحال یا خواہ تمہارے پاس جنگ کا ساز و سامان ہے یا نہیں)۔ کہا جاتا ہے یہ آیت اس پکار (یعنی عام پکار) کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اور یہ ارشاد باری تعالیٰ بھی جہاد کے فرض عین ہونے کی دلیل ہے: مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا يَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ (یعنی مدینے کے باشندوں اور گرد ونواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر پیچھے رہتے اور اس کی طرف سے بے پرواہ ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے۔ نیز اس دلیل سے (جہاد فرض عین ہے)، کہ پکار کے عام ہونے سے قبل بھی جہاد کا سب پر واجب ہونا تو ثابت ہے کیونکہ باقیوں سے تو یہ تب ساقط ہوتا ہے جب بعض اس فرض کو ادا کر دیں۔ جب پکار عام ہو تو اس فرض کی ادائیگی اس وقت تک متحقق نہیں ہو گی جب تک سبھی اسے ادا نہ کریں لہٰذا یہ سب پر فرض عین قرار پایا، جیسے روزہ اور نماز فرض عین ہے۔ چنانچہ (اس صورت میں) مملوک اپنے مالک کی اور عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکل پڑے گی (جہاد کے لیے) کیونکہ جو عبادات فرض عین ہیں ان کے حق میں مملوک اور عورت کے منافع شرعی طور پر مالک اور شوہر کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، جیسے روزے اور نماز کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹے کے لیے بھی جائز ہو گا کہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر نکل پڑے کیونکہ فرائض عینیہ، جیسے روزہ اور نماز میں والدین کا حق ظاہر نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاد کس پر فرض ہوتا ہے

جہاں تک اس بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کس پر فرض ہوتا ہے تو ہمارا قول یہ ہے کہ یہ صرف اسی شخص پر فرض ہوتا ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو اور جو اس کی قدرت نہ رکھتا ہو اس پر جہاد فرض نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد سے مراد (جنگ و) قتال میں جہد خرچ کرنا اور جہد کہتے ہیں استطاعت اور طاقت کو یا پھر قتال (لڑائی) کے عمل میں مبالغہ کرنے کو اور جس کی کوئی استطاعت نہ ہو تو وہ کیونکر استطاعت کو خرچ کرے گا اور قتال کے عمل میں (مبالغہ کرے گا)۔ لہٰذا یہ اندھے، لنگڑے، دائمی مریض اپاہج، بوڑھے ضعیف، بیمار، کمزور اور اس شخص پر فرض نہیں جس کے پاس خرچہ نہ ہو۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا

ارشاد ہے: لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ۔ الآیہ، یعنی اندھے پر کوئی حرج نہیں۔۔ الآیہ۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (ترجمہ) نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو کچھ گناہ جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ چنانچہ اللہ جل شانہ نے ان لوگوں کو جہاد سے پیچھے بیٹھ رہنے پر قابل عذر قرار دیا ہے اور ان پر سے حرج کو رفع کر دیا ہے۔ بچے اور عورت پر بھی جہاد فرض نہیں کیونکہ ان کی جسمانی ساخت (structure) عام طور پر لڑائی کی متحمل نہیں ہوسکتی۔

محاذ جنگ سے پسپا ہونا کس صورت میں جائز ہے

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر مجاہدین کے پاس مشرکین کی جمعیت (لشکر) آئے جس کے مقابلے کی ان میں طاقت نہ ہو اور انہیں خوف ہو کہ وہ (یعنی مشرک) انہیں قتل کر دیں گے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے کسی شہر یا کسی لشکر میں چلے جائیں۔ اس بارے میں فیصلہ غالب رائے اور اکبر ظن سے ہوگا نہ کہ تعداد سے، چنانچہ اگر مجاہدین کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ان (یعنی مشرکوں) کا مقابلہ کر سکتے ہیں تو ثابت قدم رہنا ان پر لازم ہے خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں کمتر ہوں اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ مغلوب ہو جائیں گے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے پاس چلے جائیں تاکہ ان سے مدد حاصل کر لیں۔ خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح اگر ایک نہتا مجاہد دو مسلح کافروں یا ایک مسلح کافر کے مقابلے میں ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (مسلمان مجاہدین کے) کسی گروہ میں شامل ہونے کے لیے پیٹھ پھیر جائے۔ اس بارے میں دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ یعنی جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری، الآیہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا جماعت یعنی اپنی بقیہ فوج سے جا ملنے کے لیے تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا، اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا، اور وہ بہت بری پلٹنے کی جگہ ہے۔ اللہ عزشانہ نے اپنے اس فرمان کے ذریعے مومنین کو پیٹھ پھیرنے سے عام ممانعت کی ہے کہ: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ (یعنی اے ایمان لانے والو، جب تم ایک لشکر کی صورت میں کفار سے دوچار ہو تو ان کے مقابلے میں پیٹھ نہ پھیرو، اور انہیں اپنے اس ارشاد کے ذریعے وعید فرمائی کہ: وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ۔ الآیہ، یعنی جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا۔ الآیہ کیونکہ کلام میں تقدیم وتاخیر ہے اس کا مفہوم یہ ہے، واللہ اعلم کہ اے ایمان والو، جب ایک لشکر کی صورت میں تمہارا کفار سے آمنا سامنا ہو تو ان کے مقابلے میں پیٹھ نہ پھیرو اور جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وجہ سے پیٹھ پھیرنے والے کو اس (وعید) سے مستثنیٰ کر دیا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ماسوا اس کے کہ جو جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے۔ ممانعت سے مستثنیٰ کرنے کا مطلب جواز ہوتا ہے، لہٰذا ممنوع ایک خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا ہے اور وہ (یعنی خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا) یہ ہے کہ وہ بغیر کسی جنگی چال کے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے ارادے کے بغیر پیٹھ پھیرے، چنانچہ جنگی چال کے طور پر یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے پیٹھ پھیرنا ممانعت سے مستثنیٰ ٹھیرا، لہٰذا (اس طرح سے پیٹھ پھیرنا) ممنوع نہیں۔ اس آیت کی نظیر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ، یعنی جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر) مگر جس نے دل کی رضامندی سے کفر کو قبول کر لیا اس پر اللہ کا غضب ہے اور ایسے سب لوگوں کے لئے

بڑا عذاب ہے۔ اس (آیت) میں تقدیم و تاخیر کی وہی صورت ہے (یعنی مستثنیٰ کو مقدم کر دیا گیا اور وعید کو مؤخر جب کہ معنی میں وعید مقدم ہوگی اور مستثنیٰ مؤخر) جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ (پیٹھ پھیرنے کے حکم والی) آیت شریفہ منسوخ نہیں ہوئی۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان: اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ (یعنی اگر تم میں سے بیس صبر کرنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) اور یہ ارشاد: وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَةٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفًا (یعنی اگر تم میں سے ایک سو ہوں تو وہ ایک ہزار پر غلبہ پالیں گے) منسوخ نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ پیٹھ پھیرنا ایک دوسری فوج سے جاملنے کے لیے ہے جیسے اس آیت میں مخصوص کر دیا گیا ہے، لہٰذا یہ دو آیتیں منسوخ نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے، جو آپؐ نے ان لوگوں سے فرمایا جو مدینہ (منورہ) کی طرف فرار ہو گئے تھے جب کہ آپؐ وہاں (یعنی مدینہ منورہ میں) موجود تھے، تم حملہ کرنے والے ہو، میں ہر مسلمان کی فوج ہوں (یعنی میں ہر مسلمان کے لیے بمنزلہ فوج ہوں کہ جو میری طرف آتا ہے گویا وہ اپنی فوج سے جاملتا ہے)۔ (اس حدیث میں) آپؐ نے آگاہ فرمایا کہ کسی فوج سے جاملنے والا حملہ آور رہتا ہے نہ کہ لشکر سے فرار ہونے والا (یعنی بھگوڑا)، لہٰذا وہ اس وعید کی زد میں نہیں آیا۔

اسی اصول پر (یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ) اگر کچھ مجاہد کشتی میں ہوں اور کشتی کو آگ لگ جائے اور انہیں غرق ہونے کی نوبت لاحق ہو تو اس صورت میں وہ اپنی غالب رائے اور اکبر ظن سے فیصلہ کریں گے (کہ انہیں کیا کرنا چاہیے)، سو اگر تو ان کی غالب رائے یہ ہوئی کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو تیر کر زندہ بچ رہیں گے تو ان پر لازم ہے کہ وہ کود جائیں تاکہ وہ تیر کر دوسری فوج سے جاملیں اور اگر جلنے اور غرق ہونے دونوں (کے اندیشے) مساوی ہوں یعنی یہ کہ اگر وہ کشتی پر ٹھہرے رہیں تو جل مریں گے اور اگر (سمندر میں) کود جائیں تو غرق ہو جائیں گے تو (اس صورت حال میں) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک انہیں اختیار ہے (یعنی ان دونوں میں سے کسی کو اختیار کر لیں) جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ ان کے لیے پانی میں کود جانا جائز نہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں کود پڑنے سے ان کی ہلاکت یقینی ہے اور اگر وہ کشتی پر ٹھہرے رہیں پھر بھی وہ یقیناً ہلاک ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ پانی میں جائیں تو اس صورت میں خود اپنے فعل کے باعث ہلاک ہوں گے اور اگر وہ صبر کر لیں (یعنی کشتی پر ٹھہرے رہیں) تو دشمن کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوں گے اور صبر جہاد سے قریب تر ہے لہٰذا یہی اولیٰ ہے۔ شیخینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت آفرینی میں دونوں باتیں برابر ہیں لہٰذا اس امکان کی وجہ سے ان کے لیے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ غرق ہونے سے جو ہلاکت ہوگی وہ نرم تر (یعنی نسبتاً کم اذیت ناک) ہوگی۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اگر وہ ٹھہرے رہیں تو اس صورت میں ان کی ہلاکت کا سبب دشمن کا فعل ہوگا ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو اس صورت میں بھی ان کی ہلاکت کا باعث دشمن کا فعل ہی ہوگا کیونکہ انہیں دشمن نے ہی ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے، لہٰذا دونوں حالتوں میں ہلاکت کی اضافت دشمن کے فعل سے ہی ہوگی، پھر غرقابی سے ہونے والی ہلاکت (جل مرنے کی بہ نسبت) سہل تر ہوتی ہے لہٰذا ان کے لیے اختیار ثابت ہے۔

اگر کوئی مسلمان نیزہ مارے تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ اس کافر کی طرف چلا جائے جس کو نیزہ مارا ہے تاکہ اس کا کام تمام کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے دین کے غلبے کے لیے اور مومنین کو اس امر کی ترغیب دینے کے لیے اپنی جان لڑانے کا قصد ہی تو کرتا ہے کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے دشمنوں سے قتال کرنے میں اپنی جانوں کی پروا نہ کریں، لہٰذا (اس کا چل کر جانا) جائز ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد پر روانہ کرتے وقت امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس بات کے بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کے لیے بڑا یا چھوٹا لشکر روانہ کرنے کے وقت امام (حاکم) کے لیے کیا کچھ کرنا مستحب ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اس کے لیے کئی کام کرنا مستحب ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:۔

(۱) ان پر ایک امیر (سالار، کمانڈر) مقرر کرے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جو بھی لشکر روانہ فرمایا اس کا امیر ضرور مقرر فرمایا، نیز اس لیے کہ امیر کی ضرورت شدید ہوتی ہے کیونکہ احکام کو نافذ کرنا رعیت کا نظم و نسق چلانا ناگزیر ہوتا ہے اور یہ کام امیر کے ذریعے ہی سرانجام پا سکتے ہیں اس لیے کہ ہر پیش آمدہ واقعے کے لیے امام کی طرف رجوع کرنا ممکن نہیں۔

(۲) جس شخص کو ان کا امیر مقرر کیا جائے وہ حلال اور حرام کا علم رکھتا ہو، عادل ہو، نظم و نسق کے پہلوؤں سے واقفیت رکھتا ہو، جنگی چالوں اور جنگوں کے اسباب کی بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اگر وہ ان اوصاف سے متصف نہیں ہوگا تو وہ مقصد حاصل نہیں ہو پائے گا جس کے لیے اسے امیر مقرر کیا گیا ہے۔

(۳) اسے وصیت کرے کہ اپنی ذات کے معاملے میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقوی اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ جب بھی کسی لشکر کو روانہ فرماتے تو امیر کو وصیت فرماتے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں اللہ کا تقوی اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ امارت ایک عظیم امانت ہے اسے متقی شخص ہی سرانجام دے سکتا ہے۔ ان پر امیر مقرر کرنے کے بعد وہ (حاکم) انہیں امیر کے جملہ اوامر و نواہی میں امیر کی اطاعت کا مکلف بھی بنائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے: يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ یعنی اے ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسولؐ کی اور اپنے اولو الامر (امراء، حکام) کی اطاعت کرو۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) تم سنو اور اطاعت کرو خواہ تم پر کسی نکٹے حبشی غلام کو ہی کیوں نہ امیر بنا دیا گیا ہو، جب تک وہ تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن) کے مطابق فیصلے کرتا رہے۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امیر امام کا نائب ہوتا ہے اور امام کی اطاعت لازم ہے اسی طرح امیر کی اطاعت بھی لازم ہے کیونکہ امیر کی اطاعت امام کی اطاعت ہے، ہاں اگر وہ (اللہ کی) نافرمانی کا حکم دے تو اس صورت میں اس کی اطاعت کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں۔ اگر امیر انہیں ایسی چیز کا حکم دے کہ جس کی بابت انہیں معلوم نہیں کہ آیا وہ ان کے لیے مفید ہوگی یا نہیں تو اس صورت میں انہیں چاہیے کہ وہ اس کی اطاعت کریں کیونکہ اس چیز کا گناہ ہونا تو انہیں معلوم نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محل اجتہاد (ایسا معاملہ جس میں اجتہاد روا ہو) میں امام کی پیروی واجب ہے جیسے اجتہاد کے مقامات پر قاضیوں کا اتباع واجب ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ عزشانہ اعلم۔

لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے

پہلے اسلام کی دعوت دی جائے

جہاں تک اس بات کے

بیان کا تعلق ہے کہ لڑائی شروع کرنے سے پہلے اور دشمن سے آمنا سامنا ہونے کے وقت مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو (اسلام کی) دعوت ان تک پہنچ چکی ہوگی اور یا پھر ان تک نہیں پہنچی ہوگی۔ اگر ان تک دعوت نہ پہنچی ہو تو اس صورت میں مجاہدین پر واجب ہوگا کہ لڑائی سے پہلے اسلام کی زبانی دعوت دیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ یعنی اپنے پروردگار کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ساتھ دعوت دیں اور ان سے احسن طریقے سے جدال کریں۔ دعوت دینے سے قبل قتال کرنا ان کے لیے جائز نہیں اس کی وجہ یہ اگرچہ دعوت پہنچنے سے قبل بھی محض عقل (کے استعمال) کی بناء پر ایمان لانے سے رکے رہنے کی وجہ سے وہ قتل کیے جانے کے مستحق تھے، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کی طرف رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کو مبعوث فرمانے اور ان تک دعوت کے پہنچنے سے قبل ان سے قتال کرنا حرام کر دیا تھا اپنے فضل و احسان کی وجہ سے۔ نیز اس لیے کہ ان کے لیے کوئی حقیقی عذر باقی نہ رہے، اگرچہ ان کے پاس (ایمان نہ لانے کا) حقیقی عذر تو تھا ہی نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایسے ایسے عقلی دلائل قائم کر دیے تھے کہ اگر وہ ان پر کما حقہ غور و فکر کرتے تو ان پر اللہ تبارک و تعالیٰ کا جو حق ہے اسے ضرور پہچان لیتے پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان پر مہربانی فرمائی کہ اپنے رسولوں، صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین، کو مبعوث فرمایا تاکہ ان کے لیے عذر کا کوئی شائبہ بھی باقی نہ رہے اور وہ یہ نہ کہیں کہ اے ہمارے پروردگار تو نے ہماری طرف کوئی رسول کیوں نہ بھیجا ہوتا تاکہ ہم تیری آیات کی پیروی کرتے حالانکہ درحقیقت انہیں ایسا کہنے کا کوئی حق تو نہ ہوتا۔ بدلیل مذکورہ۔ (دعوت اسلام کے واجب ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قتال کو برائے قتال فرض نہیں کیا گیا (یعنی قتال مقصود بالذات نہیں) بلکہ اسلام کی طرف دعوت دینے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔ دعوت کی دو قسمیں ہیں، دعوت بالبنان (انگلیوں کے ذریعے یعنی بزور شمشیر دعوت) اور وہ ہے قتال اور دعوت بالبیان (بیان کے ذریعے یعنی زبان سے دعوت دینا) اور اس سے مراد ہے زبان اور یہ (یعنی دعوت بالبیان) تبلیغ سے ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی دعوت سے آسان تر ہے کیونکہ قتال میں روح، جان اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے جب کہ دعوت تبلیغ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جب آسان تر دعوت کے ذریعے مقصد کے حاصل ہونے کا احتمال ہے تو اسی دعوت سے آغاز کرنا لازم ٹھیرا۔ یہ تو اس صورت کی بات ہے کہ جب انہیں دعوت نہ پہنچی ہو اور اگر ان تک دعوت پہنچ چکی ہو تو ان کے لیے جائز ہے کہ تجدید دعوت کے بغیر قتال کا آغاز کر دیں، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ حجت تو لازم ہے اور عذر درحقیقت ختم ہو چکا ہے اور ایک بار کی تبلیغ سے عذر کا شائبہ بھی ختم ہو گیا۔ تاہم، افضل یہی ہے کہ تجدید دعوت کیے بغیر لڑائی شروع نہ کریں کیونکہ فی الجملہ ان کے دعوت ایمان کو قبول کرنے کی امید ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کافروں کے ساتھ اس وقت تک لڑائی شروع نہ کرتے تھے جب تک کہ آپؐ انہیں اسلام کی دعوت نہ دے دیتے جب کہ آپؐ انہیں متعدد دفعہ دعوت دے چکے ہوتے تھے۔ تو یہ (حدیث) اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تجدید دعوت سے آغاز کرنا افضل ہے۔

جب وہ انہیں اسلام کی دعوت دے چکیں تو اگر وہ اسلام لے آئیں تو ان سے قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہیں، جب وہ لوگ یہ کہہ دیں تو وہ مجھ سے اپنی جانیں اور اموال محفوظ کر لیں گے مگر بحق اسلام۔ اسی طرح آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کہا اس نے مجھ سے اپنی جان اور مال کو محفوظ کر لیا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمہ (یعنی ذمی بن کر جزیہ دینے) کی دعوت دیں۔ ذمہ کی دعوت سے مشرکین عرب اور مرتدین مستثنیٰ ہیں، اس کی وجہ ہم ان شاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اگر وہ دعوت قبول کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام

کا ارشاد ہے کہ اگر وہ عقد ذمہ کو قبول کریں تو انہیں آگاہ کر دو کہ ان کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔ اور اگر وہ انکار کر دیں تو پھر وہ (یعنی مجاہدین) ان کے خلاف قتال کے لیے اللہ سے مدد طلب کریں اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس وعدے پر بھروسہ کریں کہ انہیں فتح ہو گی بعد اس کے کہ اپنی تمام کوشش صرف کر دیں، اپنی پوری ہمت و طاقت لگا دیں، ثابت قدم رہیں، اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کریں اور کثرت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ، یعنی اے ایمان لانے والو، جب کسی لشکر سے تمہارا آمنا سامنا ہو تو تم ثابت قدم رہو اور بکثرت اللہ کو یاد کرو تاکہ تم فلاح پاؤ اور اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم جھگڑو نہیں ورنہ تم کمزور ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی، اور صبر کرو، بے شک اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔ انہیں اختیار ہے کہ وہ ان (کفار اور مشرکین) سے قتال کریں خواہ انہوں نے دعوت سے ابتدا نہ بھی کی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ، اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، یعنی مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی تم انہیں پاؤ، اس میں حرام مہینوں اور غیر حرام مہینوں سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ حرام مہینوں میں قتال کا حرام ہونا آیت سیف اور قتال کی دیگر آیات سے منسوخ ہو چکا ہے۔

غارت گری، شبخون مارنا، تخریب کرنا

غارت گری کرنے اور ان پر شبخون مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی ان کے پھلدار اور غیر پھلدار درختوں کو کاٹنے اور ان کی فصلوں کو اجاڑنے میں کوئی مضائقہ ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ، یعنی تم نے کھجور کے جو درخت کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا تو (یہ سب کچھ) اللہ کی اجازت سے ہے اور تاکہ وہ فاسقوں کو ذلیل و رسوا کرے۔ اس آیت شریفہ کے شروع میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کھجور کے درختوں کو کاٹنے کی اجازت دی اور اس آیت کے آخر میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے اس ارشاد سے کہ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ آگاہ فرما دیا کہ یہ (یعنی کھجور کے درختوں کو کاٹنا) دشمن کی تذلیل کے لیے اور ان پر رنج و غم ڈالنے کے لیے ہے۔ ان (یعنی کفار و مشرکین) کے قلعوں کو نذر آتش کرنے، پانی سے غرق کر دینے ان کی تخریب کرنے، ان کو ان (یعنی دشمن) کے اوپر گرا دینے اور ان (قلعوں) کے اوپر منجنیق نصب کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ، یعنی وہ خود اپنے ہاتھوں سے بھی اپنے گھروں کو برباد کر رہے تھے اور مومنوں کے ہاتھوں بھی برباد کروا رہے تھے۔

نیز بایں دلیل کہ یہ سب باتیں قتال کے تحت آتی ہیں کیونکہ ان سے دشمن پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، ان کی تذلیل ہوتی ہے اور وہ غمگین اور رنجیدہ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی تو وجہ ہے کہ اموال کی حرمت ان کے مالکوں کی حرمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان (یعنی دشمنوں) کی جانوں کی کوئی حرمت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ قتل کیے جاتے ہیں تو ان کے اموال کی حرمت کیونکر ہو گی!

دشمنوں میں مسلمانوں کی موجودگی اور ان پر ہلاکت آفرین مواد پھینکنا

ان (یعنی دشمنوں) پر تیر برسانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں خواہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) یہ معلوم ہو کہ ان (یعنی دشمنوں) میں قیدیوں یا تاجروں کی شکل

میں کچھ مسلمان موجود ہیں کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ کافروں کے قلعے مسلمان قیدیوں یا تاجروں سے تو شاذ و نادر ہی خالی ہوتے ہیں (یعنی مسلمان قیدی یا تاجر تو وہاں ہمیشہ ہی موجود ہوتے ہیں) لہٰذا اگر انکا لحاظ کیا جائے تو جہاد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ البتہ وہ (مجاہدین) تیر برسانے میں نیت صرف کافروں (کو قتل کرنے) کی کریں، ان مسلمانوں کی نہیں کیونکہ کسی مسلمان کو بغیر حق کے قتل کرنے کی نیت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ (یعنی دشمن کفار) مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو بھی ان پر تیر برسانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ فرض (کفار سے جہاد) کی ادائیگی ضروری ہے، البتہ وہ نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں ان بچوں کی نہیں۔ چنانچہ اگر وہ ان پر تیر اندازی کریں اور تیر کسی مسلمان کو لگ جائے تو دیت یا کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دیت اور کفارہ واجب ہو جائیں گے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون معصوم ہوتا ہے، لہٰذا چاہیے تھا کہ تیر برسانے کی ممانعت کی جاتی لیکن یہ ممانعت اس لیے نہیں کی گئی کہ فرض کی بجاآوری کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ اس کا تعین بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا اور ضرورت مؤاخذہ اٹھانے کی ہے نہ کہ تاوان کی نفی کرنے کی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے مخمصہ کی حالت (یعنی جب انسان یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ حرام چیز نہ کھائی تو مر جاؤں گا) میں غیر کا مال لینے کی کہ اس کی اسے اجازت دی گئی ہے لیکن اس پر تاوان عائد ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے فرض کی ادائیگی کی وجہ سے جیسے مواخذہ اٹھانا ضروری ہو گیا ہے ویسے ہی تاوان کی نفی کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ تاوان کے واجب ہونے سے فرض کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہے اس لیے کہ وہ (یعنی مجاہدین) وجوب تاوان کے خوف سے فرض کی ادائیگی سے باز رہیں گے۔ اور جس چیز سے واجب کی ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہو اس چیز کو واجب کرنا متناقض (contradictory) ہے، جب کہ قتال کا فرض ساقط نہیں ہوا لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تاوان ساقط ہے۔ حالت مخمصہ والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے سے (اس چیز کے) لے لینے میں رکاوٹ نہیں پڑتی، اس لیے کہ اگر اس نے وہ چیز نہ لی تو وہ یقیناً ہلاک ہو جائے گا، چنانچہ اسے تو ویسی ہی چیز حاصل ہو گئی جیسے اس پر واجب ہوتی ہے (یعنی مخمصہ والے شخص پر صرف اسی قدر چیز کا تاوان واجب ہوگا جس قدر چیز اس نے لی ہے) لہٰذا وہ (اس چیز کو) لینے سے باز نہیں رہے گا، چنانچہ اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

کفار سے مدد طلب کرنا روا نہیں

مسلمانوں کے لیے روا نہیں کہ وہ کافروں سے قتال کرنے میں (دوسرے) کافروں سے مدد طلب کریں کیونکہ اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ غداری (بدعہدی) نہیں کریں گے، اس لیے کہ دینی عناد انہیں اس (غداری) پر اکسائے گا، ماسوا اس کے کہ وہ ان سے مدد لینے پر بالکل مجبور ہی ہو جائیں۔ اور بہتر تو اللہ پاک و برتر ہی جانتا ہے۔

کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صورت حال دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو قتال کے دوران میں ہوگا یا پھر قتال سے فارغ ہونے کے بعد، یعنی (دشمنوں کو) پکڑ لینے اور قیدی بنا لینے کے بعد۔ جہاں تک دوران قتال (کسی کافر کو قتل کرنے یا نہ کرنے) کا تعلق ہے، تو اس دوران میں عورت، بچے، بوڑھے ضعیف آدمی، اپاہج، جس کا آدھا دھڑ خشک ہو، اندھے، مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں

کٹے شخص کو، بایاں ہاتھ کٹے شخص کو، فاتر العقل کو، گرجا گھر میں راہب کو، پہاڑوں پر عبادت کرنے والے آدمی کو جو لوگوں سے ملتا جلتا نہیں اور گھر میں یا گرجے میں دروازہ بند کر کے بیٹھ رہنے والے تارک الدنیا لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ عورت اور بچے (کے قتل کے عدم جواز) کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ کسی عورت یا بچے کو قتل نہ کرو۔ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے کسی غزوہ میں کسی مقتول عورت کو دیکھا تو آپؐ نے اسے ناپسند فرمایا اور ارشاد فرمایا: ہاہ! میں نہیں سمجھتا کہ اس عورت نے قتال کیا ہو تو پھر اسے کیوں قتل کیا گیا۔ آپؐ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ پھر (ان کے قتل کے جائز نہ ہونے کی) یہ بھی دلیل ہے کہ یہ لوگ (یعنی عورتیں اور بچے) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہٰذا انہیں قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی قتال کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر ان میں سے کوئی قتال پر (کافروں کو) اکسائے، یا مسلمانوں کی جنگی کمزوریوں کی نشاندہی کرے، یا کافر اس کی رائے سے مستفید ہوتے ہوں (یعنی وہ فنون حرب کا ماہر ہو) یا اس کی اطاعت کی جاتی ہو (مثلاً ملکہ ہو)، خواہ وہ عورت یا بچہ ہی ہو (تو اس کو قتل کرنا بھی جائز ہے) کیونکہ معنوی طور پر وہ قتال میں شریک ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ ربیعہ بن رفیع السلمی، رضی اللہ عنہ نے غزوۂ حنین کے موقع پر درید بن الصمۃ کو جالیا اور اسے قتل کر دیا حالانکہ وہ سوکھے درخت کے مانند بوڑھا ضعیف آدمی تھا، اس سے صرف رائے لینے کا فائدہ ہی حاصل کیا جاتا تھا۔ یہ بات (درید کے قتل کی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپؐ نے اسے ناپسند نہیں فرمایا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا شمار اہل قتال میں ہوتا ہے اس کو قتل کرنا جائز ہے خواہ اس نے (بالفعل) قتال کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور ہر شخص جو اہل قتال میں سے نہیں اسے قتل کرنا جائز نہیں جب تک کہ وہ حقیقی طور پر یا معنوی طور پر قتال نہ کرے، یعنی رائے دے کر، یا اطاعت سے (یعنی اس کی اطاعت کی جاتی ہو) یا ترغیب دے کر یا ایسی ہی دوسری باتوں سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں چنانچہ اس پادری اور راہب کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے ملتا جلتا ہے اور اس شخص کو بھی جو کبھی تو پاگل ہو جاتا ہے اور کبھی اسے افاقہ ہو جاتا ہے، بہرے، گونگے، بایاں ہاتھ کٹے آدمی اور ایک پاؤں کٹے آدمی کو بھی قتل کیا جائے گا، خواہ انہوں نے قتال نہ بھی کیا ہو، اس لیے کہ یہ اہل قتال میں سے ہیں۔ اگر ان لوگوں میں سے جن کی بابت ہم نے بتایا ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اس پر نہ تو کوئی دیت واجب ہو گی اور نہ کفارہ، صرف توبہ اور استغفار کرنا واجب ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کافر کا خون امان (پناہ) کے بغیر متقوم (یعنی قدر و قیمت والا کہ جس کے اتلاف پر کوئی سزا دی جائے) نہیں ہوتا اور امان موجود نہیں۔

جہاں تک قتال سے فارغ ہونے کے بعد کی حالت کا تعلق ہے، یعنی پکڑ لینے اور قیدی بنا لینے کے بعد، تو جس کو قتل کرنا جائز نہیں اسے قتال سے فراغت کے بعد بھی قتل کرنا جائز نہیں اور جس کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے، تو اگر اس نے قتال میں حصہ لیا ہو، حقیقی طور پر یا معنوی طور پر تو پکڑے جانے یا اسیر ہونے کے بعد اسے قتل کرنا جائز ہے۔ لیکن بچہ اور فاتر العقل اس سے مستثنیٰ ہیں، ان دونوں کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ قتال کریں حقیقی یا معنوی طور پر، لیکن قتال سے فارغ ہونے کے بعد جب یہ اسیر بن جائیں تو انہیں قتل کرنا جائز نہیں، خواہ انہوں نے قتال کے دوران میں متعدد مسلمانوں کو قتل کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسیر بنا لینے کے بعد انہیں عقوبت (سزا، punishment) کے طور پر قتل کیا جاتا ہے اور یہ دونوں (یعنی بچہ اور فاتر العقل) اہل عقوبت

میں سے نہیں ہیں۔ دوران قتال میں ان کو قتل کرنا اس لیے جائز ہے کہ قتال کے شر کو دور کیا جائے اور ان کی طرف سے (قتال کا) شر پایا گیا ہے، چنانچہ ان کو قتل کرنا جائز قرار دیا گیا تاکہ شر کو دور کیا جائے۔ اسیر ہو جانے کے بعد شر ختم ہو گیا تو اس کے بعد انہیں قتل کرنا عقوبت کے طور پر ہی ہو سکتا ہے اور وہ اس (یعنی عقوبت) کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ اور بہتر علم تو اللہ پاک و برتر کو ہے۔

کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے

مسلمان کے لیے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے کافر باپ کو جو برسرِ پیکار ہو قتل کرنے کے لیے پیش قدمی کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا یعنی ان (کافر والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے زندگی بسر کر۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کافر ماں باپ کے ساتھ بھلے طریقے سے زندگی بسر کرنے کا حکم دیا ہے جبکہ قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا بھلے طریقے کے ساتھ رہنا نہیں ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ غسیل الملائکۃ علیہم الصلوٰۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ کو قتل کرنے کی اجازت مانگی تو آپ نے انہیں منع کر دیا تھا۔ پھر یہ بھی وجہ ہے (مکروہ ہونے کی) کہ شریعت نے باپ پر خرچ کرکے اسے زندہ رکھنے (احیاء) کا حکم دیا ہے اس لیے اسے قتل کرنے جس میں اس کا اتلاف (افناء، Annihilation) ہے تناقض Contradictory ہو جائے گا۔ اگر باپ اسے (یعنی اپنے مسلمان بیٹے کو جو جہاد میں شریک ہے) قتل کرنے کا ارادہ کرے تو وہ (یعنی بیٹا) اپنا دفاع کرے خواہ ایسا کرتے ہوئے اس کا باپ قتل ہو جائے۔ اس صورت میں (اس کے ہاتھوں اس کے باپ کا قتل) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کی ضرورتوں میں شامل ہے۔ بایں ہمہ وہ اپنا دفاع کرتے ہوئے اس (یعنی باپ) کے قتل کا ارادہ نہ کرے کیونکہ (اس کے قتل کا) ارادہ کرنا ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

جن کا فروں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑا جا سکتا ہے اور کس کو نہیں چھوڑا جا سکتا

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ جن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑ دینے کی گنجائش ہے اور کس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے تو اس بارے میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا، یا تو مجاہدین انہیں (جن کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں) اٹھا کر دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت رکھتے ہوں گے یا پھر اس کی قدرت نہیں رکھتے ہوں گے۔ اگر وہ اس کی قدرت رکھتے ہوں تو اس صورت میں اگر وہ کافر تولید کی صلاحیت رکھتے ہوں تو انہیں دارالحرب میں چھوڑ دینا تولید کے ذریعے مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے اور اگر وہ تولید کی صلاحیت نہیں رکھتے، جیسے شیخ فانی (بہت بوڑھا اور ضعیف آدمی) ہوتا ہے جو نہ تو قتال کر سکتا ہے اور نہ اس میں مادہ تولید ہوتا ہے، تو اگر وہ صاحب رائے اور صاحب مشورہ ہو تو اسے دارالحرب میں رہنے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہے، اس لیے کہ وہ (یعنی کفار) اس کی رائے کو مسلمانوں کے خلاف کام میں لائیں گے، اور اگر وہ صاحب رائے نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو اسے (دارالحرب) چھوڑ دیں کیونکہ اس کو چھوڑ دینے سے مسلمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور اگر چاہیں تو اسے (دارالاسلام میں) نکال لائیں تاکہ ان (فقہاء) کے قول کے مطابق مفادات (فدیہ لے کر اسیر کو چھوڑنا) کا فائدہ حاصل کریں جو قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھوڑنے کے قائل ہیں اور اگر ان (فقہاء) کے

قول پر عمل کریں جو اس کے قائل نہیں تو پھر وہ انہیں نکال کے نہیں لائیں گے کیونکہ اس صورت میں انہیں نکال لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس بڑھیا کا معاملہ ہے جس سے بچے کی امید نہ ہو سکتی ہو اسی طرح راھب اور گرجا گھروں کے لوگ ہیں جب کہ وہ عورتوں میں بالکل رغبت نہ رکھتے ہوں اور اگر مسلمان انہیں اٹھا کر دارالاسلام میں لے آنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں تو اس صورت میں انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہے، انہیں دارالحرب میں رہنے دیا جائے گا کیونکہ شریعت نے ان کے قتل سے منع کیا ہے اور انہیں اٹھا لانے کی قدرت نہیں ہے اس لیے لامحالہ انہیں (دارالحرب میں) چھوڑ دیا جائے گا۔

دشمن کے جانوروں اور ہتھیاروں کے بارے میں احکام

جہاں تک (کفار و مشرکین کے) جانوروں اور ہتھیاروں کا تعلق ہے، جب وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت نہ رکھتے ہوں، تو جانوروں کو ذبح کر کے آگ میں جلا دیں تاکہ کفار ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں رہے ہتھیار تو جنہیں آگ سے جلایا جا سکتا ہو انہیں جلا دیا جائے اور جو جلائے نہ جا سکیں، جیسے لوہا (یعنی لوہے سے بنے ہوئے ہتھیار) وغیرہ تو انہیں مٹی میں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ (کفار) انہیں نہ پا سکیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دارالحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ دارالحرب میں کونسی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے اور کونسی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تاجر کے لیے روا نہیں کہ وہ دارالحرب میں کوئی ایسی چیز لے جائے جو جنگ میں اہل حرب کے کام آئے، مثلاً اسلحہ گھوڑے اور غلام ذمی اور ہر وہ چیز جو جنگ میں کام آسکے کیونکہ ایسی کوئی چیز لے جانا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، یعنی تم گناہ اور سرکشی میں تعاون نہ کرو لہٰذا کوئی ایسی چیز لے جانا روا نہیں اسی طرح اگر کوئی حربی (برسرپیکار دشمن ملک کا باشندہ) دارالاسلام (مسلمانوں کے ملک) میں آئے تو اسے ہتھیار خریدنے کی اجازت نہیں اور اگر خریدے تو اسے دارالحرب (برسرپیکار دشمن ملک) میں نہیں لے جا سکتا، بدلیل مذکورہ، البتہ اگر وہ ہتھیار سمیت دارالاسلام میں آیا ہو اور اس نے اپنا ہتھیار تبدیل کر لیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو تبدیل شدہ ہتھیار اس کے اپنے ہتھیار کی جنس سے مختلف ہے، مثلاً اس نے کمان کے بدلے میں تلوار یا اس قسم کا کوئی اور ہتھیار لے لیا ہو تو ایسا ہتھیار لے جانے کی تو قطعاً اجازت نہیں اور اگر وہ تبدیل شدہ ہتھیار اس کے اپنے ہتھیار کی جنس سے ہو تو اگر تو وہ اسی کے مانند ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو اسے لے جا سکتا ہے اور اگر اس سے بہتر ہو تو نہیں لے جا سکتا، بدلیل مذکورہ۔ کپڑے، گھریلو ساز و سامان، کھانا اور اس طرح کی دوسری چیزیں دارالحرب میں لے جانے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس میں امداد اور اعانت کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ تاجروں کا ہمیشہ یہ معمول رہا ہے کہ وہ تجارت کی غرض سے دارالحرب میں جاتے ہیں اور انہیں اس سے منع نہیں کیا جاتا، تاہم وہاں نہ جانا افضل ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی توہین کرتے ہیں اور انہیں اپنے مذہب کی دعوت دیتے ہیں چنانچہ (دارالحرب میں) داخل ہونے سے باز رہنا اپنے آپ کو ذلت سے بچانے اور اپنے دین کو زائل ہونے سے محفوظ کر لینے کے باب سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا باز رہنا ہی بہتر ہے۔

مصحف کریم کو ساتھ لے جانا

جہاں تک قرآن عظیم کو دارالحرب کے سفر میں ساتھ لے جانے کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو لشکر بڑا ہے اور (ہر قسم کے خطرے سے) محفوظ ہے تو اس

صورت میں (قرآن عظیم کا مصحف) ساتھ لے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) قرآن پڑھنے کی ضرورت ہے اور بڑا لشکر ہونے کی صورت میں یقین ہوتا ہے کہ وہ کافروں کے ہاتھ نہیں لگ سکے گا اور اس کی بے حرمتی نہیں ہوگی۔ اور اگر لشکر محفوظ نہ ہو، مثلاً سریہ (بہت چھوٹا لشکر) ہو تو اس صورت میں (قرآن حکیم کے مصحف کو) سفر میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں وہ ان (یعنی کافروں) کے ہاتھ نہ لگ جائے اور اس کی بے حرمتی نہ ہو چنانچہ ایسی صورت میں اسے ساتھ لے کر دارالحرب میں داخل ہونا مصحف کریم کی بے حرمتی کا خطرہ مول لینے کے مترادف ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے جو روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے دشمنوں کے علاقے میں قرآن عظیم کو ساتھ لے جانے سے منع فرمایا تھا تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایسی حالت میں ساتھ نہیں لے جانا چاہیے۔

عورتوں کو ساتھ لے جانا

اسی طرح، اپنے ساتھ عورتوں کو دارالحرب میں لے جانے کے حکم کی بھی یہی تفصیلات ہیں، اگر تو لشکر بڑا ہو اور (خطرات سے) محفوظ ہو تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) کھانا پکانے اور کپڑے دھونے وغیرہ (کے لیے عورتوں) کی ضرورت پیش آئے گی۔ لیکن اگر سریہ ہو جس کا محفوظ ہونا یقینی نہیں تو اس صورت میں عورتوں کو ساتھ لے جانا مکروہ ہے، بدلیل مذکورہ (یعنی دشمن کے ہاتھ لگنے اور بے حرمتی ہونے کا اندیشہ ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے

جہاں تک ایسے اسباب کے پیش آنے کا تعلق ہے جن سے قتال حرام ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں: ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ کہ پیش آنے والے اسباب جو قتال کو حرام کر دیتے ہیں تین قسم کے ہیں: ایمان، امان (پناہ) اور حرم میں پناہ گزیں ہونا۔

جہاں تک ایمان کا تعلق ہے تو اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر کی جائے گی ایک تو یہ کہ کسی شخص کے مؤمن ہونے کا معیار کیا ہے اور دوسرے ایمان کا حکم کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے کسی شخص کو مؤمن قرار دیا جاتا ہے وہ تین ہیں، نص (یعنی صراحت کے ساتھ)، دلالت اور تبعیت۔ نص کے طریقے سے مراد یہ ہے کہ وہ (توحید کی) شہادت دے یا (توحید و رسالت کی) دونوں شہادتیں دے یا دونوں شہادتیں دینے کے ساتھ ساتھ اپنے سابقہ مذہب سے براءت کا واضح اعلان کرے۔ اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ کفار چار قسم کے ہوتے ہیں، ان میں سے ایک قسم تو ایسے کافروں کی ہے جو صانع (بنانے والا یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ) کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں دہریہ معطلہ (Atheists)؛ دوسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن اس کی توحید کے منکر ہیں اور وہ ہیں وثنیہ (بت پرست) اور مجوسی؛ تیسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن رسالت کو ہرگز نہیں مانتے اور یہ بعض فلاسفہ ہیں اور چوتھی قسم ان کافروں کی ہے جو صانع اور اس کی توحید اور مطلقاً رسالت کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ہمارے نبی حضرت محمد علیہ افضل الصلاۃ والسلام کی رسالت کا انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں یہود اور نصاریٰ۔ اگر پہلی اور دوسری قسم کے کافر ہوں اور وہ لا الٰہ الا اللہ کہہ دیں تو انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ اس شہادت (یعنی توحید کی شہادت) سے قطعی منکر ہوتے ہیں اس لیے اگر وہ اس کا اقرار کر لیں تو یہ ان کے ایمان کی دلیل ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ اشہد ان محمدا رسول اللہ کہہ دیں (تب بھی انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا) کیونکہ یہ لوگ شہادت کے دونوں کلمات سے منکر ہوتے ہیں، اس لیے ان دونوں کلمات میں سے اگر کسی ایک کو بھی وہ ادا کریں تو یہ ان

کے ایمان کی دلیل ہوگی اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہو اور وہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ رسالت کا منکر یہ بات (یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید) کہنے سے انکار نہیں کرتا۔ اور اگر وہ اَشْہَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ایسے لوگ اس شہادت کے منکر ہوتے ہیں چنانچہ اس (یعنی رسالت) کا اقرار کرنا (اس کے) ایمان کی دلیل ہے۔ اور اگر اس کا تعلق چوتھی قسم سے ہو اور وہ دونوں شہادتیں دے دے یعنی یہ کہہ دے لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ تو اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے سابقہ دین یعنی یہودیت یا نصرانیت سے برائت کا اعلان نہ کرے، کیونکہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار تو کرتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ آپؐ کو صرف عربوں کی طرف مبعوث کیا گیا تھا کسی اور (قوم) کی طرف نہیں۔ للذا (سابقہ دین سے) برائت کے بغیر ان دونوں شہادتوں کا اقرار کرنا اس کے ایمان کی دلیل نہ ہوگا۔

اسی طرح، اگر کوئی یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مؤمن یا مسلم ہوں یا یہ کہے کہ میں ایمان لایا یا میں نے اسلام قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مومن اور مسلم ہیں اور ایمان اور اسلام سے مراد وہ مذہب ہے جس پر وہ قائم ہیں (یعنی یہودیت یا نصرانیت) حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مسلم ہوں یا کہے کہ میں اسلام لایا تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ اس سے تیری مراد کیا ہے۔ اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد یہودیت یا نصرانیت کو ترک کرنا اور دین اسلام میں داخل ہونا ہے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ اس سے رجوع کرلے تو وہ مرتد ہوگا (یعنی اسے مرتد قرار دے کر ارتداد کی سزا دی جائے گی)۔ اور اگر وہ کہے کہ اپنے اس قول سے کہ میں اسلام لایا میری مراد یہ ہے کہ میں حق پر ہوں اور اس سے میری مراد اپنے دین سے رجوع نہیں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی یہودی یا نصرانی اَشْہَدُ اَنْ لَّآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کہے اور ساتھ ہی کہے کہ میں یہودیت یا نصرانیت سے برائت اختیار کرتا ہوں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ کلمہ توحید کہنے سے انکار نہیں کرتے اور یہودیت اور نصرانیت سے تبرّی دین اسلام میں داخل ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے یہودیت یا نصرانیت سے برائت اختیار کرکے دین اسلام کے سوا کوئی اور دین قبول کرلیا ہو، للذا اس احتمال کی موجودگی میں اس کا اعلان برائت ایمان کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ اگر وہ اس کے علاوہ اقرار کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے دین اسلام قبول کیا یا میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس قرینے سے وہ احتمال زائل ہوگیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دلالت کے طریقے سے کسی کو مؤمن قرار دینے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح کہ مثلاً کوئی کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) یا مشرکین میں سے کوئی شخص اگر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر وہ اکیلا نماز ادا کرے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر نماز ایمان پر دلالت کرسکتی تو اکیلے نماز ادا کرنے اور باجماعت نماز ادا کرنے میں کچھ فرق نہیں ہوتا اور جب اکیلے نماز پڑھنے کی صورت میں اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو اسی طرح اگر باجماعت نماز ادا کرے (پھر بھی اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا)۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اس شکل وصورت میں باجماعت نماز جس میں آج ہم نماز ادا کرتے ہیں ہم سے پہلے کی شریعتوں میں نہیں تھی للذا یہ (شکل وصورت) صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ

مخصوص ہے لہٰذا یہ دین اسلام میں داخل ہونے پر دلالت کرتی ہے، برعکس اس کے کہ جب وہ اکیلا نماز ادا کرے کیونکہ اکیلے نماز ادا کرنا ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر وہ قبلہ رو ہو کر اکیلے نماز ادا کرے تو اسے مسلمان مانا جائے گا کیونکہ قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرنا اسلام کی دلیل ہے اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے ہمارے جنازے میں شرکت کی اور ہمارے قبلے کی طرف (منہ کر کے) نماز ادا کی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے مؤمن ہونے کی گواہی دو۔ (ائمہ کے) اختلاف کی یہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر وہ (یعنی یہودی یا نصرانی) مسجد میں جماعت کے لیے اذان دے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے چنانچہ اس (شعار) کو بجالانا اس کے قبول اسلام کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ قرآن پڑھے یا اسے سیکھے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہو کہ وہ معلوم کرے کہ اس میں کیا ہے بغیر اس کے کہ وہ حقیقی طور پر اس پر اعتقاد رکھتا ہو کیونکہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کا علم رکھتا ہے ضروری نہیں کہ اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، جیسے (اسلام سے) عناد رکھنے والے کفار ہیں کیا اس کے حج کرنے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں ان (یعنی ائمہ فقہاء) کا کہنا ہے کہ اس بارے میں د[illegible]ئے گا کہ اگر تو اس نے احرام باندھا، تلبیہ (اللھم لبیک کہنا) کیا اور مسلمانوں کے ساتھ مل کر (حج کے) مناسک ادا کیے، اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس مخصوص شکل میں حج کی عبادت سابقہ شریعتوں میں نہیں تھی، چنانچہ یہ صرف ہماری شریعت کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا یہ ایمان کی دلالت ہے، جیسے باجماعت نماز ہے۔ اور اگر اس نے تلبیہ تو کیا ہو لیکن مناسک ادا نہ کیے ہوں یا مناسک ادا کیے ہوں لیکن تلبیہ نہ کیا ہو تو اس کے اسلام کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ (حج) ہماری شریعت میں اس وقت تک عبادت نہیں بنتا جب تک کہ اسے اس شکل میں (جو مخصوص ہے) ادا نہ کیا جائے اور اس کو اس شکل میں (جس کا ذکر اوپر ہوا) ادا کرے تو یہ (اس کے) اسلام کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر دو گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ انہوں نے اسے سال بھر نماز پڑھتے دیکھا ہے لیکن وہ یہ نہ کہیں کہ اسے باجماعت نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی نمازیں ادا کی ہیں تو اس صورت میں اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ (یعنی یہود و نصاریٰ) بھی نماز پڑھتے ہیں لہٰذا مطلق نماز اسلام کی دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر ان دو گواہوں میں سے ایک گواہ اس امر کی گواہی دے کہ میں نے اسے مسجد اعظم میں نماز پڑھتے دیکھا ہے جب کہ دوسرا گواہ یہ کہے کہ میں نے اسے فلاں مسجد میں نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ (پہلے گواہ کی بتائی ہوئی مسجد سے) انکار کرے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی لیکن اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس کے مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے پر تو متفق ہیں البتہ مسجد کے بارے میں ان میں اختلاف ہو گیا ہے، اور اس سے جگہ کا اختلاف لازم آتا ہے نہ کہ خود اس فعل کا اور وہ ہے نماز چنانچہ اس سے فعل کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک تبعیت کے طریقے سے کسی کو مسلمان تسلیم کرنے کا تعلق ہے، نابالغ کو اس کے والدین کی تبعیت میں مسلمان تسلیم کیا جائے گا (یعنی اگر والدین مسلمان ہیں تو ان کے حوالے سے ان کے نابالغ بچے یا بچوں کو بھی مسلمان ہی مانا جائے گا) خواہ وہ بچہ عاقل ہو یا غیر عاقل، جب تک کہ عاقل ہونے کی صورت میں خود اسلام نہ لے آئے (یعنی اس صورت میں تبعیت کے طریقے سے نہیں بلکہ ویسے ہی اس کی اپنی ذات کے حوالے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) اور دار (یعنی دار الاسلام) کی تبعیت میں بھی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بچہ اسلام اور کفر میں اپنے والدین کے تابع ہوتا

ہے اور اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک موجود (یعنی زندہ) ہو تو اس صورت میں دار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ جس کے مطابق اس بچے کے بارے میں احکام جاری ہوں (مثلاً یہ کہ اگر بچہ فوت ہو جائے تو اس کی آخری رسومات کس دین کے مطابق انجام دی جائیں؟ لہٰذا کوئی دین تو اس کے لیے ماننا پڑے گا) اور خود بچہ تو اس کا اہتمام نہیں کرتا (یعنی وہ تو دین کی پروا نہیں کرتا کہ کس دین کو اختیار کرے) اس لیے کہ اسے عقل نہیں ہوتی یا پھر اس لیے کہ وہ کوتاہ عقل ہوتا ہے، چنانچہ اس کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اسے کسی اور کے تابع ماننا پڑے گا لیکن اسے والدین کے تابع ماننا اولیٰ ہے کیونکہ اس نے ان سے جنم لیا ہے، اور دار نشوونما پانے کی جگہ ہے، والدین کے نہ ہونے کی صورت میں وہ دار کہ جس میں بچہ موجود ہے یہ تبعیت (والدین سے) اس دار کو منتقل ہو جائے گی (یعنی والدین کے نہ ہونے کی صورت میں دارالاسلام یا دارالحرب کے حوالے سے اس کے مسلمان ہونے یا غیر مسلم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا) کیونکہ دار ہر صورت میں بچے کو اسلام میں اپنے تابع کر دیتا ہے، جیسے یافتہ بچے (Waif، foundling) کو کر لیتا ہے۔ چنانچہ اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے تو بچہ اپنے اس مسلمان ماں یا باپ کے تابع ہوگا کیونکہ تبعیت کی جہت سے تو وہ دونوں (یعنی ماں اور باپ، جن میں سے ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم) برابر ہیں اور وہ جہت ہے توالد اور تفرع کی تو مسلمان (ماں باپ) کو ترجیح دے کر بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے اس کے اوپر کوئی غالب نہیں ہوتا۔ اگر والدین میں سے کوئی ایک کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بچے کو کتابی قرار دیا جائے گا کیونکہ کتابی احکام اسلام سے قریب تر ہوتے ہیں لہٰذا اس بچے کے مسلمان بننے کی زیادہ امید ہے۔ اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ اگر بچے کو قیدی بنا کر دارالاسلام میں لے آیا جائے تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اسے اس کے والدین کے ساتھ قیدی بنایا ہوگا، یا والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا پھر اسے اکیلے ہی قید کیا ہوگا۔ سو اگر اسے اس کے والدین کے ساتھ قید کیا ہو تو جب تک وہ دارالحرب میں ہے اپنے والدین کے دین پر ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب وہ والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو۔ اسی طرح (وہ اپنے والدین کے دین پر ہوگا) جب وہ دارالاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ہمراہ اس کے والدین یا ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو، بدلیل مذکورہ (یعنی تبعیت کی دلیل کی وجہ سے)۔ اگر اس کے بعد اس کے والدین فوت ہو جائیں تو وہ انہیں کے دین پر رہے گا جب تک کہ خود اسلام قبول نہ کر لے۔ والدین کی تبعیت ان کی موت سے ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ تابع کی بابت جو حکم لگایا گیا ہے اس حکم کے باقی رہنے کے لیے اصل (یعنی جس کا وہ تابع ہے) کا باقی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اگر اسے دارالاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی بھی نہ ہو تو وہ مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) کیونکہ اب تبعیت دار کو منتقل ہو چکی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر والدین میں سے کوئی ایک دارالحرب میں اسلام لے آئے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان قرار دیا جائے گا) کیونکہ بچہ اپنے والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا دین بہتر ہو، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر والدین میں سے کوئی ایک دارالاسلام میں اسلام قبول کر لے، بعد ازاں بچے کو قیدی بنا کر دارالاسلام میں لایا جائے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں

اب ایک ہی دار میں ہیں ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کی موجودگی میں دار کی تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ ۔ دارالاسلام میں داخل کیے جانے سے قبل اسے (یعنی بچے کو) مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں (بچہ اور اس کے والدین میں سے کوئی ایک جو دارالاسلام میں ہے اور مسلمان ہو چکا ہے) دو مختلف داروں میں ہیں اور دار کا مختلف ہونا احکام شریعت میں تبعیت کو مانع ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

والدین اور دار کی تبعیت صرف اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب بچہ خود اسلام نہ قبول کرے جبکہ وہ اسلام کو سمجھتا ہو اور جب وہ اسلام قبول کرلے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو اس صورت میں تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اس کا اسلام صحیح ہوگا جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ "تین آدمی مرفوع القلم ہیں، بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک اس کو افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا ہے کہ بچہ مرفوع القلم ہے اور اس سے فقہ (یعنی فقہی مسائل) کا استنباط ہوتا ہے اور وہ یوں کہ اگر بچے کا اسلام لانا صحیح ہے تو یا تو یہ بطور فرض کے صحیح ہوگا یا پھر نفل کے طور پر، اور یہ بات معلوم ہے کہ اسلام کے ساتھ تنفل (یعنی نفل کے طور پر اسلام قبول کرنا) محال ہے، رہی فرضیت تو وہ تو شریعت کے خطاب کے ساتھ ہوتی ہے (یعنی فرض تو اس پر عائد ہوتا ہے جو شریعت کا مخاطب ہو) جبکہ بچہ مرفوع القلم ہے (یعنی وہ شریعت کا مخاطب نہیں ہے)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام کو صحیح قرار دینا نقصان دہ احکام میں سے ہے کیونکہ اس کی وجہ سے میراث اور نفقہ سے محرومی ہو جاتی ہے، میاں بیوی میں علیٰحدگی ہو جاتی ہے (یعنی اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے جبکہ دوسرا بدستور کافر ہو تو دونوں میں علیٰحدگی ہو جائے گی) اور بچہ نقصان دہ تصرفات کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے، اسی لیے نہ تو اس کی طلاق صحیح ہے نہ عتاق (غلام کو آزاد کرنا)، اس پر روزہ اور نماز بھی فرض نہیں، لہٰذا اس کا اسلام لانا صحیح نہیں۔ ہمارا (یعنی احناف کا) استدلال یہ ہے کہ وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر غیب پر ایمان لایا ہے اس لیے اس کا ایمان لانا صحیح ہے جیسے بالغ آدمی کا ایمان لانا صحیح ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ ایمان لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے عبارت ہے تصدیق سے اور وہ ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو اس نے اپنے رسولوں پر نازل کیں یا پھر اس کے رسولوں کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو وہ اللہ تبارک وتعالیٰ سے لائے اور یہ تصدیق تو اس سے پائی گئی ہے، کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے اور وہ دلیل ہے عاقل کا اقرار اور بالخصوص برضا ورغبت اقرار، لہٰذا اس پر احکام مترتب ہوں گے کیونکہ احکام مبنی ہوتے ہیں ایمان کے حقیقی وجود پر۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، یعنی مشرکوں کے ساتھ نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں، اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ ہی کافر مومن کا وارث ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ (یعنی بچہ) مرفوع القلم ہوتا ہے، ہم بھی کہتے ہیں وہ مرفوع القلم ہوتا ہے لیکن شرعی فروع کے ضمن میں اور جہاں تک عقلی اصول کا تعلق ہے تو (مرفوع القلم ہونا) ممنوع ہے اور ایمان کا واجب ہونا احکام عقلیہ میں سے ہے لہٰذا یہ ہر عاقل پر واجب ہے۔ مذکورہ حدیث کو احکام شرعیہ پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطابق ہو جائے، اور اس کے ہم قائل ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک ایمان کے احکام کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق کہ ایمان کے دو حکم ہیں، ایک کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے مومن کا اہل جنت میں سے ہونا، جب اس کا اس (یعنی ایمان) پر خاتمہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ خَيْرٌ مِّنْهَا ' یعنی جس نے نیکی کی اسے اس سے بہتر ملے گا۔ رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ ہے جان اور مال کا محفوظ ہونا۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کروں یہاں تک کہ وہ کہیں لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ اور جب وہ یہ کہہ دیں تو ان کی جانیں اور اموال محفوظ (معصوم) ہو جائیں گے مگر بحق اسلام۔ البتہ جان کا محفوظ ہونا (عصمت) بطور مقصود کے ثابت ہے جبکہ مال کا محفوظ ہونا جان کے محفوظ ہونے کے تابع کے طور پر ثابت ہے کیونکہ پیدائش میں جان اصل ہے اور مال کو پیدا کیا ہے جان کے لیے خرچ کرنے کے واسطے تاکہ اسے (یعنی جان) برقرار رکھا جائے۔ لہٰذا جب جان کا محفوظ ہونا ثابت ہو گا تو اس کے تابع کے طور پر مال کا محفوظ ہونا بھی ثابت ہو گا، ماسوا اس کے کہ تبعیت کو ختم کرنے والا کوئی سبب موجود ہو، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

تو اس اصول پر (یہ مسئلہ ہے کہ) اگر دار الحرب کے لوگوں میں سے کسی بستی کے لوگ اسلام قبول کر لیں قبل اس کے کہ مسلمان ان پر غلبہ پائیں تو ان کا قتل حرام ہو گا اور ان کے اموال پر ہاتھ ڈالنے کی بھی کسی کے لیے کوئی گنجائش نہیں، بوجہ مذکورہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص اسلام قبول کر لے تو اس کے پاس جو مال ہو گا وہ اس کا ہے۔ اور اگر کوئی حربی دار الحرب میں اسلام قبول کرے اور وہ ہماری (یعنی مسلمانوں کی) طرف ہجرت نہ کرے اور اسے کوئی مسلمان دانستہ یا غیر دانستہ طور پر قتل کرے تو اس پر کفارے کے سوا کچھ واجب نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نادانستہ قتل کرنے کی صورت میں اس پر دیت واجب ہو گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نادانستہ قتل کرنے کی صورت میں اس پر کفارے کے ساتھ دیت بھی واجب ہو گی اور اگر دانستہ قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہو گا۔ ان دونوں (یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ) نے قصاص اور دیت کے باب میں وارد دلائل کے عموم سے استدلال کیا ہے جبکہ ان وارد شدہ دلائل میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ مؤمن کو دار الاسلام میں قتل کیا گیا ہے یا دار الحرب میں۔ ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ یعنی اگر وہ (مقتول) تمہاری دشمن قوم میں سے ہو اور وہ ایمان والا ہو تو ایک مؤمن غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے (اس آیت میں) کفارہ واجب کیا ہے اور ایسے مومن کے قتل پر جو ہماری دشمن قوم سے تعلق رکھتا ہو اسی (کفارے) کو کل واجب کیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس (کفارے) کو جزاء بنایا ہے (حرف جزاء 'ف' کو استعمال کر کے چنانچہ فرمایا فَتَحْرِيْرُ) اور جزاء کفایت کی خبر دیتی ہے چنانچہ اس (کفارے) سے دیگر تمام چیزوں مثلاً قصاص اور دیت وغیرہ سے کفایت ہو جانا لازم ٹھیرا۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص تو مشروع ہوا ہے زندگی کی حکمت کی وجہ سے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ یعنی اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔ احیاء (زندہ کرنا یعنی قصاص کے ذریعے زندہ کرنا) کی ضرورت تو اس صورت میں ہوتی ہے جب قتل پر اکسانے والی کسی دشمنی کے تحت قتل کا ارادہ کیا جائے اور ایسا ارادہ تو تبھی ممکن ہے کہ جب وہ (قاتل اور مقتول) مل جل کر رہتے ہوں اور یہ (مل جل کر رہنا) زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اسی اصول پر (یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ) اس نے اسلام قبول کر لیا لیکن ہماری (یعنی مسلمانوں کی) طرف ہجرت نہ کی

یہاں تک کہ مسلمان دارالحرب پر غالب ہو گئے تو مقتول کا جو مال اس کے اپنے قبضے میں ہو گا وہ اسی کا ہے اور وہ مال فے شمار نہیں ہو گا ماسوا قتال کرنے والے غلام کے کہ وہ مال فے میں شمار ہو گا کیونکہ اسلام قبول کرنے کے بعد اس (یعنی مقتول) کی جان محفوظ ہو گئی اور اس کے قبضے میں جس قدر مال تھا وہ سارے کا سارا ہر لحاظ سے اس کے تابع ہے لہٰذا جان کی عصمت کے تابع کے طور پر وہ بھی معصوم ہے ماسوائے قتال کرنے والے غلام کے کیونکہ غلام قتال کرنے سے مالک کے قبضے سے خارج ہو گیا اور اس کا تابع نہ رہا تو چونکہ تبعیت منقطع ہو گئی لہٰذا عصمت بھی جاتی رہی، اس لیے وہ غلبے کے ذریعے ملک بنائے جانے کا محل ہو گیا (یعنی اس پر غلبہ پا کر ملک بنایا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں اس کی کوئی امانت ہو تو وہ بھی اس کی ہو گی اور اسے مال فے میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) کا قبضہ اس لحاظ سے اس (یعنی امانت رکھانے والے) کا قبضہ ہے کہ وہ کسی کی امانت کی حفاظت کرتا ہے اور از روئے حقیقت اس (یعنی مودع) کا اپنا قبضہ ہے اور یہ ہر دو قسم کا قبضہ معصوم ہے لہٰذا اس کے قبضے میں جو تھا (یعنی امانت) وہ بھی معصوم ہے، اس لیے وہ ملک بنانے کا محل نہ ہو گا (یعنی اسے کوئی شخص اپنی ملک نہیں بنا سکتا، وہ مال اپنے مالک کی ملک ہی رہے گا)۔ اور اگر امانت حربی کے قبضے میں ہو تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال فے میں شامل کی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک ا[illegible] مقتول مسلمان کی ملکیت ہو گی کیونکہ مودع کا قبضہ اس (یعنی مالک) کا قبضہ ہوتا ہے لہٰذا وہ معصوم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول صحیح ہے کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ (مودع) اس (مالک) کے لیے حفاظت کرتا ہے اسی (یعنی مالک) کا قبضہ ہے لہٰذا وہ اس کے تابع ہو کر معصوم ہو گا لیکن از روئے حقیقت معصوم نہیں ہو گا کیونکہ حربی کی جان معصوم نہیں، لہٰذا (مال کی) عصمت میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا غیر منقولہ مال (عقار یعنی زمین، مکان، دکان وغیرہ) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فے ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر منقول اور مال منقول دونوں برابر ہیں۔ صحیح شیخینؒ کا قول ہی ہے کیونکہ اس اعتبار سے کہ اس مال غیر منقول میں وہ جیسا تصرف چاہتا ہے کر لیتا ہے وہ اس کے قبضے میں ہے لہٰذا اس کے تابع ہو گا لیکن اس اعتبار سے کہ وہ (مال غیر منقول) از خود محفوظ ہے اس کے قبضے میں نہیں ہے لہٰذا اس کے تابع نہ ہو گا چنانچہ شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہ ہو گی۔ جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کا تعلق ہے، تو وہ اس کی تبعیت میں آزاد (احرار) مسلمان ہوں گے اور اس کی بڑی اولاد (یعنی بالغ اولاد) اور اس کی بیوی وہ فے میں شامل ہوں گے، اس لیے کہ تبعیت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے (بوجہ بلوغت) ان کا حکم ان کی اپنی ذات کے حوالے سے ہو گا۔ رہا وہ بچہ جو پیٹ میں ہے تو وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہے اور ماں کی تبعیت کے لحاظ سے غلام ہے، اس میں اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ یہ مسلمان کو غلام بنانا ہے اور یہ ممنوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حقیقت میں مسلمان ہو اسے غلام بنانا ممنوع ہے نہ کہ اسے غلام بنانا جو محض شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو (یعنی وہ بچہ جو ہنوز شکم مادر میں ہے نہ تو فی الواقع موجود ہے اور نہ مسلمان اسے تو صرف شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان، بوجہ تبعیت پدر، مانا گیا ہے)۔ یہ اس صورت کی بات ہے جب اس نے اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو گیا ہو۔ اور اگر وہ اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف ہجرت کر آیا ہو پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کے اموال اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں بطور امانت ہوں تو وہ اس (ہجرت کرنے والے مسلمان) کی ملکیت ہوں گے اور فے نہیں ہوں گے،

بدلیل مذکورہ، اس کے سوا جو کچھ بھی مال ہو گا وہ فے ہو گا، اس کی وجہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ جو مال حربی کے قبضے میں بطور امانت ہو گا اس کا حکم (ائمہ کے) اسی اختلاف کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے چھوٹے (نابالغ) بچوں کا تعلق ہے تو انہیں ان کے باپ کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ اسلام نیا غلام بنانے میں مانع ہے، ماسوا اس غلامی کے جو پہلے ثابت ہو، مثلاً یہ کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ہو۔ اس کی بڑی (یعنی بالغ) اولاد فے ہو گی کیونکہ ان کا فیصلہ ان کی ذات کے حوالے سے ہو گا (نہ کہ تبعیت کے تحت) لہٰذا وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان نہیں سمجھے جائیں گے۔ یہی معاملہ اس کی بیوی کا ہو گا۔ اور جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہو گا اور ماں کی تبعیت میں غلام۔ اگر حربی نے دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد اسلام قبول کیا ہو، پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کا تمام مال، اس کی بالغ اور نابالغ اولاد، اس کی بیوی اور جو اس کے پیٹ میں ہے سب کچھ فے ہو گا کیونکہ وہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف نہیں آیا۔ چونکہ اس وقت (دارالحرب سے نکلنے کے وقت) اس کی جان معصوم نہیں تھی اس لیے اس کے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بعد ازاں اگرچہ اس کی جان معصوم ہو گئی (دارالاسلام میں داخل ہو کر اسلام قبول کرنے سے) لیکن دار کے مختلف ہونے کے بعد، اور یہ (دار کا مختلف ہونا) تبعیت کے ثابت ہونے میں مانع ہے۔

اگر کوئی مسلمان یا ذمی دارالحرب میں داخل ہوا اور وہاں اسے کوئی مال ملے، اس کے بعد مسلمان اس دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو اس کا حکم اور اہل حرب میں سے اس شخص کا حکم جو اسلام قبول کر لے لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کرے برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہے)۔ واللہ عزوجل اعلم۔

أمان کا سبب جہاں تک امان کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اصل میں امان (پناہ) کی دو قسمیں ہیں، امان مؤقت (ایک خاص مدت کے لیے امان) اور امان مؤبد (ہمیشہ کے لیے امان)۔ امان مؤقت کی بھی پھر دو قسمیں ہیں، ایک تو معروف امان ہے، یعنی یہ کہ مجاہدین کسی شہر یا کافروں کے قلعوں میں سے کسی قلعے کا محاصرہ کر لیں، کفار ان سے امان طلب کریں اور وہ انہیں امان دے دیں۔ اس بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہو گی: امان کا رکن کیا ہے، اس رکن کی شرائط کا بیان، امان کے حکم کا بیان، اس کی صفت کا بیان، اس سبب کا بیان جس سے امان باطل ہو جاتی ہے۔

أمان کا رکن جہاں تک امان کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایسا لفظ جو امان پر دلالت کرتا ہو، مثلاً مقاتل (لڑنے والا مجاہد) کہے کہ میں نے تمہیں امان دی، یا تم امان میں ہو، یا میں نے تمہیں امان عطا کی یا اسی مفہوم کا کوئی اور لفظ کہے۔ اس رکن کی شرائط کئی ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ

(۱) ایسی حالت میں ہو کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال فرض ہے اور امان میں قتال کی تحریم شامل ہے تو اس طرح تناقض (Contradiction) پیدا ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ اس وقت ہو کہ جب مسلمان کمزور حالت میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں تو پھر تناقض نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ (امان دینا) معنوی طور پر قتال ہو گا کیونکہ یہ قتال کے لیے تیاری کرنے کا ذریعہ بن جائے گا لہٰذا اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

(۲) از انجملہ عقل (سمجھ بوجھ) ہے لہٰذا پاگل یا بچہ (غیر عاقل بچہ) کی امان (یعنی اس کی طرف سے امان کا دیا جانا) جائز نہیں، جو سمجھ

بوجھ ہی نہیں رکھتا کیونکہ تصرف کی اہلیت کے لیے عقل شرط ہے۔

(۳) جمہور علماء کے نزدیک بلوغت اور عقل کا آفت سے سالم ہونا شرط ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں یہاں تک کہ وہ بچہ جو بلوغت کے قریب ہو اور اسلام کو سمجھتا ہو اور وہ بالغ جس کے دماغ میں خلل ہو اگر امان دے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ امان کی اہلیت ایمان کی اہلیت پر مبنی ہے (یعنی جو ایمان لانے کا اہل ہے وہ امان دینے کا بھی اہل ہے) اور جو نابالغ اسلام کو سمجھتا ہے وہ اہل ایمان (جو ایمان لانے کے اہل ہیں) میں سے ہے لہٰذا وہ اہل امان (جو امان دینے کے اہل ہوں) میں سے بھی ہوگا، جیسے بالغ ہوتا ہے۔ ہمارا (یعنی جمہور علماء) استدلال یہ ہے کہ چونکہ نابالغ حکم امان کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے؛ وہ یوں کہ امان کا حکم ہے حرمتِ قتال اور خطابِ تحریم اس سے نہیں ہے (کیونکہ وہ نابالغ ہے؛ تحریم کے مخاطب تو عاقل و بالغ ہوتے ہیں) پھر امان کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں اور یہ حالت مخفی ہوتی ہے اور اس سے آگاہی غور و فکر کرنے سے ہی ہو سکتی ہے اور نابالغ غور و فکر نہیں کر سکتا کیونکہ اسے تو لہو و لعب کی لگن ہوتی ہے۔

(۴) الا مجملۃ اسلام ہے، لہٰذا کافر کی دی ہوئی امان صحیح نہیں اگرچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر قتال کر رہا ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کے حق میں متہم (مشکوک، ناقابل بھروسہ) ہوتا ہے اس لیے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ خیانت نہیں کرے گا پھر جب وہ متہم ہے تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس نے حالت قوت اور حالت ضعف میں تمیز کرتے ہوئے مسلمانوں کے مفاد کو ملحوظ رکھ کر امان دی ہے یا نہیں، چنانچہ اس سے شرط جواز کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جانے گا اور شک کی موجودگی میں امان جائز نہیں۔

حریت (آزاد ہونا) امان صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایسے غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا بالاجماع جائز ہے جسے (مالک کی طرف سے) قتال کی اجازت دی گئی ہو۔ جس غلام کو قتال سے روکا گیا ہو (عبد مجبور) کیا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا جائز ہے؟ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون مساوی ہیں اور ان کی ذمے داری کو پورا کرنے کے لیے ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرے گا۔ اور ذمہ عہد ہوتا ہے اور امان بھی عہد کی ایک قسم ہے اور مسلمان غلام مسلمانوں میں ادنیٰ ہوتا ہے اس لیے حدیث اس کو بھی شامل ہے پھر اس کی یہ بھی دلیل ہے کہ مالک کی ممانعت نقصان دہ تصرفات کے حق میں مؤثر ہوتی ہے نہ کہ نفع بخش تصرفات کے حق میں بلکہ نفع بخش تصرفات کے ضمن میں اسے کوئی ممانعت نہیں ہوتی، جیسے ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا ہے، اور غلام کی طرف سے امان دیے جانے میں مالک کی کسی منفعت پر زد نہیں پڑتی چنانچہ اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ یہ معاملہ تو تھوڑے سے وقت میں طے پا جاتا ہے (یعنی یہ کوئی ایسا کام نہیں کہ جس کے لیے طویل عرصہ درکار ہو اور اس طویل عرصہ تک مالک کے منافع جو اسے غلام سے پہنچتے تھے معطل رہے ہوں) بلکہ اس میں تو اس (یعنی مالک) کا اور تمام مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ لہٰذا امان دینے سے مالک کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ وہ اس غلام کے مشابہ ہے جسے قتال کی اجازت دی گئی ہو۔

شیخینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امان کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ قتال تو فرض ہے اور امان قتال کو حرام کر دیتی ہے، اِلّا یہ کہ جب ایسی حالت میں امان دی جائے کہ اس وقت مسلمان کمزوری میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں کیونکہ اس صورت میں امان قتال کے لیے تیاری کرنے کا ایک ذریعہ بن جاتی ہے چنانچہ امان معنوی طور پر قتال ہی ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لیے جو ذریعہ ہوتا ہے اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس چیز کا (مثلاً جو چیز کسی خیر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی خیر ہے اور جو چیز کسی شر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی شر ہے)۔ اس حالت (کہ مسلمان کمزور اور کفار طاقتور ہیں) کی واقفیت تو مسلمانوں کی حالت پر غور و فکر کرنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ طاقت میں ہیں یا کمزور ہیں اور محجور غلام چونکہ ہر وقت مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اس لیے وہ اس حالت سے واقف نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا فرض قتال کو صورت و معنی دونوں لحاظ سے ترک کرنے کا مترادف ہے اسلیے یہ (یعنی محجور غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا) جائز نہیں۔ اس لیے ماذون غلام (جسے قتال کی اجازت ہو) کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ جس غلام کو قتال کرنے کی اجازت ہو وہ اس حالت (مسلمانوں کی قوت یا کمزوری کی حالت) سے واقف ہوتا ہے لہٰذا اس کی امان تو قتال کا ذریعہ بنے گی، چنانچہ یہ امان تو معنوی طور پر فرض کی ادائیگی ہے (نہ کہ اس کا ترک) سو یہ فرق ہے (عبد ماذون اور عبد محجور کی امان میں)۔ رہی (مذکورہ) حدیث تو وہ محجور غلام پر صادق نہیں آتی کیونکہ لفظ ادنیٰ یا تو دناءۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے خسیس ہونا اور یا پھر دنو سے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے قرب۔ پہلا معنی تو یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ حدیث میں مسلمانوں کا ذکر ہے، چنانچہ ارشاد نبوی، صلی اللہ علیہ وسلم ہے، وَالْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ (ترجمہ مسلمانوں کے خون یعنی جانیں برابر ہیں) اور اسلام کے ہوتے ہوئے کوئی خساست (خسیس ہونا، کمینگی) نہیں ہو سکتی۔ دوسرا معنی محجور پر صادق نہیں آتا کیونکہ وہ قتال کی صف میں نہیں ہوتا (کیونکہ اس کے لیے تو قتال ممنوع ہے) لہٰذا وہ مسلمانوں کے قریب ترین (مکانی طور پر، قتال کے دوران) نہیں ہو سکتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ عورت کی طرف سے امان دیا جانا جائز ہے کیونکہ اسے جس قدر عقل ہوتی ہے اس کی وجہ سے وہ طاقت یا کمزوری کی حالت سے واقف ہونے سے قاصر نہیں رہتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدتنا زینب رضی اللہ عنہا، نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی صاحبزادی نے اپنے شوہر ابوالعاص رضی اللہ عنہ کو امان دی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپکی امان کو جائز قرار دیا تھا۔

اسی طرح اندھے پن، اپاہج پن اور بیماری سے محفوظ ہونا شرط نہیں، چنانچہ اگر اندھا یا اپاہج یا بیمار امان دے تو جائز ہے کیونکہ امان کے جواز کے ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ کمزوری اور طاقت کے مخفی حالات پر غور و فکر کرنے کے بعد دی جائے اور یہ (مذکورہ) عوارض اس (یعنی غور و فکر کرنے) پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ دارالحرب میں (ٹھہرے ہوئے مسلمان) تاجر اور (مسلمان) قیدی اور اس حربی کی امان جائز نہیں جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو کیونکہ ان لوگوں کو مجاہدین کی طاقت اور کمزوری کے حالات سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی لہٰذا یہ امان کی مصلحت سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ لوگ مجاہدین کے حق میں متہم ہوتے ہیں کیونکہ وہ تو کفار کے قبضے میں مجبور و مغلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح، یہ شرط نہیں ہے کہ جماعت (سب مل کے) امان دے اگر صرف ایک شخص امان دے دے تو جائز ہے۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان کی ذمے داری کو پورا کرنے کیلئے ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ طاقت اور کمزوری کی حالت سے آگاہی جماعت کی رائے پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ ایک مسلمان کا امان دیدینا جائز ہے اس سے بھی (امان کے صحیح ہونے پر) کچھ فرق نہیں پڑتا۔ بہت بڑے گروہ نے امان دی ہے یا چھوٹے گروہ نے، شہر والوں نے

امان دی ہے یا گاؤں والوں نے' (ان میں سے جس نے بھی امان دی ہو) وہ جائز ہے۔

امان کا حکم

جہاں تک امان کے حکم کا تعلق ہے تو وہ کافروں کے لیے امن کا ثابت ہونا ہے کیونکہ جس لفظ سے امان دی جاتی ہے وہ اس (یعنی قیام امن) پر دلالت کرتا ہے اور وہ لفظ ہے آمَنْتُ (میں نے امان دی) چنانچہ اس سے کافروں کو قتل کئے جانے سے' قیدی بنائے جانے سے یا مال غنیمت بنائے جانے سے امن حاصل ہوگیا ہے' چنانچہ مسلمانوں پر ان کے مردوں کو قتل کرنا' ان کی عورتوں اور اولادوں کو قیدی بنانا اور ان کے اموال کو غنیمت بنانا حرام ہوگیا۔

امان کے حکم کی صفت

جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو لازم (Binding) نہیں۔ یہاں تک کہ اگر امام (حاکم) اسے توڑنے میں مصلحت دیکھے تو اسے توڑ سکتا ہے کیونکہ امان کا جواز ہی باوجود اس کے کہ یہ فرض قتال کے ترک کو شامل ہے' مصلحت کے لیے ہے لہٰذا اگر مصلحت (فائدہ) اسے توڑنے میں ہو تو اسے توڑ دیا جائے۔

امان توڑنے کے اسباب

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کس چیز سے امان ٹوٹ جاتی ہے تو بات یہ ہے کہ اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا' یا تو امان مطلق ہوگی یا پھر مؤقت ہوگی' ایک مقررہ مدت کے لیے۔ اگر امان مطلق ہو تو یہ دو طریقوں سے ٹوٹ سکتی ہے' ایک تو اس طرح کہ امام (حاکم) توڑ دے' تو جب امام امان کو توڑ دے گا یہ ٹوٹ جائے گی' لیکن امام کو چاہیے کہ انہیں (یعنی کفار کو) امان کے توڑنے کی اطلاع کرے اس کے بعد ان سے قتال کرے تاکہ مسلمانوں کی جانب سے بدعہدی نہ ہو۔ دوسرے اس طرح کہ قلعے کے لوگ امان لے کر امام کے پاس آئیں اور امام امان کو توڑ دے۔ اگر وہ لوگ امام کے پاس امان لے کر آئیں تو امام کو چاہیے کہ انہیں اسلام کی دعوت دے' اگر وہ (قبول اسلام سے) انکار کریں تو انہیں ذمہ (ذمی بننے) کی دعوت دے اور اگر وہ اس سے بھی انکار کریں تو انہیں ان کی پناہ گاہ کی طرف لوٹا دے اس کے بعد ان سے قتال کرے' تاکہ بدعہدی سے اجتناب ہو جائے۔ اگر وہ اسلام (قبول کرنے) اور جزیہ (دینے) سے انکار کرنے کے بعد اپنی پناہ گاہ کی طرف واپس جانے سے بھی انکار کر دیں تو امام انہیں اس قدر مہلت دے گا جس قدر کہ وہ مناسب سمجھتا ہے' سو اگر تو وہ مقررہ مہلت کے اندر اندر اپنی پناہ گاہ کی طرف پلٹ جائیں تو درست ہے ورنہ وہ ذمی بن جائیں گے' اس کے بعد ان کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائیں' کیونکہ مقررہ مہلت کے گزر جانے کے بعد ان کا ٹھہرنا دلیل ہوگا ان کے ذمی بننے کے التزام پر۔ اگر امان ایک مقررہ مدت کے لیے مؤقت ہو تو وہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد از خود انتہا پذیر ہو جائے گی اور اسے توڑنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی اور (اس مدت مقررہ کے گزر جانے کے بعد) مسلمانوں کو حق ہوگا کہ ان (کفار) کے ساتھ قتال کریں۔ البتہ اگر ان (کفار) میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں آ جائے اور اس کے بعد مقررہ مدت پوری ہو جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو اسے بدستور امان حاصل رہے گی تاآنکہ وہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو تب کی بات ہے کہ جب مجاہدین نے کافروں کے کسی شہر یا ان کے کسی قلعے کا محاصرہ کیا ہو اور انہوں (یعنی کفار) نے آ کر امان کی درخواست کی ہو اور جب مسلمان ان کو حکم پر اتاریں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتاریں یا ان کو بندوں کے حکم پر اتاریں بایں طور کہ کسی ایک شخص کے حکم پر اتاریں۔ سو اگر وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتاریں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کا یہ اتارنا صحیح ہے اور اس صورت میں امام کو

اختیار ہو گا کہ چاہے تو ان کے قتال کرنے والے لوگوں کو قتل کر دے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لے، چاہے تو ان سب کو قیدی بنا لے اور چاہے تو انہیں ذمی بنا لے۔ امام محمدؒ کے نزدیک ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر اتارنا جائز نہیں، چنانچہ انہیں قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہیں، البتہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمی بنا لیا جائے۔ امام محمدؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے لشکر کی روانگی کے وقت سالاروں کو ہدایات دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ جب تم کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرلو اور وہ (محصورین) چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتارو تو تمہیں تو معلوم نہیں کہ ان کے بارے میں اللہ کا کیا فیصلہ (حکم) ہے۔ تو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنے سے منع فرمایا ہے اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے معنی سے خبردار فرمایا ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حکم معلوم نہیں ہے پس امام کا اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنا ایک غیر معلوم بات کے ساتھ فیصلہ کرنا ہوگا اور یہ درست نہیں۔ تو جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارنا صحیح نہیں تو پھر یہی ہے کہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی، اگر انہوں نے یہ دعوت قبول کرلی تو وہ آزاد مسلمان ہوں گے اور ان کے جان و مال سے کسی تعرض کی کوئی اجازت نہ ہوگی اور اگر وہ انکار کردیں تو امام نہیں نہ تو قتل کرے گا اور نہ ہی غلام بنائے گا بلکہ انہیں ذمی بنا لے گا۔ اگر وہ امام سے یہ درخواست کریں کہ وہ انہیں ان کی جائے پناہ تک پہنچا دے تو امام ان کی اس درخواست کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اگر وہ انہیں ان کی جائے پناہ کو لوٹا دے تو وہ یقیناً ہم سے لڑیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارنا دراصل اس حکم پر اتارنا ہے جو کافروں کے بارے میں مسلمانوں کے لیے مشروع حکم ہے، لہٰذا اس پر اتارنا جائز ہے۔ رہی امام محمدؒ کی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تو معلوم نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد لیکن اس حکم تک پہنچنا اور اسے معلوم کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے اختیار (Choice)۔ لیکن یہ اختیار کافی نہیں ہے کہ اس پر اتارنا جائز ہو جیسا کہ ہم کفارات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ واجب ان تین چیزوں میں سے ایک ہے (یعنی کھانا کھلانا، غلام آزاد کرنا یا روزے رکھنا) اور وہ ایک نامعلوم ہے۔ علاوہ ازیں، اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ اگر ان پر کوئی بار ڈال دیا جائے تو وہ اس سے منحرف نہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے مکلف (جس پر بار ڈالا جائے) کا کفر کو اختیار کرنا۔ اسی طرح اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بندے کی ثالثی پر اتارنا بالاجماع (یعنی ائمہ فقہ اس پر متفق ہیں) درست ہے۔ بندے کی ثالثی پر اتارنا درحقیقت اللہ کے حکم و فیصلہ پر اتارنا ہے کیونکہ بندے کو اپنی جانب سے حکم کے اختراع کرنے (originate) کا اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ترجمہ: وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا، نیز فرمایا، إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ، یعنی حکم (حکومت) تو اللہ ہی کا ہے۔ لیکن اللہ عزوجل کا حکم مشروع خاص واقعے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی لیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ بن معاذ کو فرمایا تھا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث (یعنی اللہ کے حکم پر اتارنے سے نہی کی حدیث) کا تعلق ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ اسے اس زمانے سے متعلق کر دیا جائے جب احکام کا منسوخ ہونا جائز تھا اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات طیبہ میں تو یہی صورت حال تھی کیونکہ آپؐ کی حیات مبارکہ میں شرعی احکام کو ثبات حاصل نہیں تھا (یعنی احکام میں ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری تھا)۔ (تو آپؐ نے یہ ممانعت اس لیے فرمائی) تاکہ منسوخ حکم پر نہ اتارا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ

حکم اس اثناء میں منسوخ ہو چکا ہو (یعنی لشکر کے امیر کو لڑائی سے پہلے محصورین کے بارے میں جو حکم شرعی معلوم ہوا ہو سکتا ہے کہ اس کی دربار رسالت سے غیر حاضری اور لڑائی میں شرکت کے دوران میں وہ حکم منسوخ ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی نیا حکم آگیا ہو۔ لہٰذا منسوخ حکم کے مطابق اس کا فیصلہ حکم الٰہی کے موافق تو قرار نہ پائے گا اور نیا حکم الٰہی اسے معلوم نہیں کہ وہ اس کی عدم موجودگی میں وارد ہوا) ۔لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد یہ معنی تو معدوم ہو گیا کیونکہ آپؐ کی وفات کے بعد احکام کے منسوخ کیے جانے کا امکان تو ختم ہو گیا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارنا جائز ہے تو پھر امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قتل کرنے، قید کرنے اور ذمی بنانے میں سے جس حکم کو بھی مسلمانوں کے مفاد میں سب سے بہتر سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کر دے کیونکہ یہ سب (تینوں) احکام اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے، کافروں کے بارے میں مشروع ہیں۔ اگر وہ امام کے اختیار سے پیشتر اسلام قبول کر لیں تو پھر وہ آزاد مسلمان ہیں اور ان کے جان و مال سے تعرض کرنے کی کسی کو کوئی اجازت نہیں۔ ان کی اراضی بھی بدستور انہیں کے پاس رہے گی اور وہ عشری ہو گی، اسی طرح، اگر وہ انہیں ذمی بنا لے تو بھی وہ آزاد ہوں گے (یعنی غلام نہیں بنائے جائیں گے) اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا جائے گا۔ اگر وہ خراج مقرر کرنے سے قبل اسلام لے آئیں تو ان کی اراضی عشری ہو جائے گی۔

یہ تو ہوئی اس صورت کی بات جب اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم پر اتارا جائے، اور اگر بندوں کی ثالثی پر اتارا جائے، یعنی یہ کہ وہ کسی آدمی کی ثالثی پر اتارے جائیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ کسی شخص معین کے فیصلے پر اتاریں، مثلاً کسی آدمی کا نام لے کر کہیں کہ وہ شخص ثالثی کرے یا کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر اتاریں۔ سو اگر تو اتارنا کسی معین شخص کی ثالثی پر ہوا اور وہ اس کے فیصلے کو قبول کرنے پر اتر آئیں اور وہ شخص مذکورہ احکام میں سے کوئی ایک حکم ان پر لاگو کر دے اور وہ شخص عاقل، مسلمان، عادل (جس کی شہادت قابل قبول ہو) اور حد قذف کا سزایاب نہ ہو تو اس کی ثالثی بالاتفاق جائز ہے (یعنی سب ائمہ فقہا اس پر متفق ہیں) ۔اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بنو قریظہ کا محاصرہ کیے ۲۵ راتیں گزر گئیں تو انہوں نے سعدؓ بن معاذ کی ثالثی کے لیے درخواست کی۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، ان کے اموال (مجاہدین میں) تقسیم کر دیے جائیں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ کے فیصلے کو صحیح قرار دیا جبکہ آپؐ نے یہ خبر دی کہ حضرت سعدؓ نے جو فیصلہ کیا ہے وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حکم ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حکم تو صحیح ہی ہو سکتا ہے (یعنی اس میں غلطی کا احتمال تو ممکن ہی نہیں) ۔البتہ ثالث اس بات کا مجاز نہیں کہ انہیں واپس دارالحرب میں بھیج دے، اگر وہ ایسا فیصلہ کرتا ہے تو اس کا یہ فیصلہ باطل ہے کیونکہ یہ فیصلہ مشروع نہیں ہے جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ وہ واپس جا کر پھر ہم سے لڑیں گے۔

اور اگر ثالث غلام یا نابالغ ہو تو بالاجماع اس کی ثالثی جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ فاسق ہو یا حد قذف کا سزایاب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی ثالثی جائز نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب فاسق قاضی بننے کا اہل ہے تو ثالث بننے کا اہل بدرجہ اولیٰ ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد قذف کا سزایاب ثالث بننے کا اہل نہیں کیونکہ وہ اہل ولایت (جنہیں کوئی شرعی ذمے داری سونپی جا سکے) میں سے نہیں ہوتا، اسی لیے وہ قاضی

بننے کا اہل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فاسق بھی ثالث بننے کا اہل نہیں، اگرچہ وہ قاضی بننے کا اہل تو ہوتا ہے تاہم اس کا عدالتی فیصلہ لازم الاجراء نہیں ہوتا۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کے فیصلہ کیے ہوئے قضیئے (case) کو کسی اور قاضی کی عدالت میں دائر کر دیا جائے تو اس دوسرے قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کے فیصلے کو نافذ کر دے اور چاہے تو رد کر دے۔ اگر وہ شخص ذمی ہو تو کافروں کے بارے میں اس کی ثالثی جائز ہے کیونکہ وہ اپنے ہم جنس کے خلاف شہادت دینے کا اہل ہے۔

اگر وہ اپنے پسندیدہ آدمی کی ثالثی پر اتریں اور کسی شخص کو منتخب کر لیں تو اگر تو وہ شخص ثالثی کے اہل ہے تو اس کی ثالثی درست ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہیں تو اسے بطور ثالث قبول نہیں کیا جائے گا اور انہیں کسی ایسے شخص کا انتخاب کرنا ہو گا جو ثالثی کے اہل ہو اور اگر وہ ایسے کسی شخص کو منتخب کر لیں تو امام انہیں ان کی پناہ گاہ میں پہنچا دے گا کیونکہ ان کا لڑائی سے دستبردار ہونا ان کے پسندیدہ شخص کی ثالثی سے مشروط تھا، جب انہوں نے کسی شخص کو منتخب نہ کیا تو اس صورت میں وہ امام کے زیر امان ہوں گے، چنانچہ وہ انہیں ان کی پناہ گاہ میں لوٹا دے گا البتہ وہ انہیں کسی ایسے قلعے میں نہیں لوٹائے گا جو پہلے قلعے کی بہ نسبت زیادہ مضبوط اور محفوظ ہو اور نہ ہی کسی ایسی سرحد کی طرف لوٹنے دے گا جس سے وہ مقاومت کر سکیں کیونکہ پناہ گاہ کی طرف لوٹانے کا حکم تو اس لیے ہے کہ کسی قسم کے غدر کے پیدا ہونے سے اجتناب ہو سکے (یعنی وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم سے دھوکا یا بدعہدی یا بد اخلاقی کی ہے) اور یہ مقصد تو اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ انہیں ان کی سابقہ حالت میں لوٹا دیا جائے، لہٰذا کسی دوسری جگہ انہیں لوٹانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اگر وہ کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر اتریں تو اس صورت میں امام کو اختیار ہے کہ وہ ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی صالح شخص کو مقرر کرے یا پھر مسلمانوں کے مفاد کے لیے خود ایسی چیز کے ساتھ فیصلہ کرے جو مسلمانوں کے حق میں زیادہ بہتر ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

معاہدہ اور صلح

دوسری قسم موادعہ ہے اور اس سے مراد ہے ترک قتال پر معاہدہ اور صلح۔ کہا جاتا ہے، تَوَادَعَ الغَرِيقَانِ، یعنی ان دو فریقوں نے اس بات کا باہم معاہدہ کر لیا کہ ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق سے لڑائی نہیں کرے گا۔ موادعہ کے بارے میں گفتگو متعدد موضوعات پر ہو گی، اس کے رکن، اس کی شرط، اس کے حکم اور اس کی صفت کے بیان میں اور ان اسباب کے بیان میں جن سے یہ ٹوٹ جاتی ہے۔ جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ موادعہ یا مسالمہ یا مصالحت یا معاہدہ یا کسی ایسے لفظ کا استعمال ہے جو ان الفاظ کے معنی ادا کرتا ہو۔ اس کی شرط ضرورت ہے اور ضرورت سے مراد ہے قتال کے لیے تیاری کرنے کی ضرورت، مثلاً یہ کہ مسلمان کمزور ہوں اور کافروں کو کسی دوسرے گروہ کی حمایت کی قوت حاصل ہو۔ پس اگر ضرورت نہ ہو تو موادعہ جائز نہیں کیونکہ موادعہ سے مراد ہے ایسے قتال کو ترک کرنا جو کہ فرض ہے لہٰذا یہ تو صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتی ہے کہ جب یہ قتال کیلئے وسیلہ بنے کیونکہ اس صورت میں یہ از روئے معنی قتال ہی ہو گی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ، یعنی اور تم کمزور نہ پڑو اور صلح نہ کرو اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے۔ البتہ اگر فی الواقع ضرورت ہو تو صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ یعنی اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی اس کی طرف مائل ہو جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ سے دس سال تک لڑائی نہ کرنے کی شرط پر صلح کی تھی۔ صلح کے لیے امام کی اجازت کا ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر ان کے ساتھ امام یا مسلمانوں میں سے کوئی بھی فریق امام کی اجازت کے بغیر صلح کر لے تو یہ صلح درست

ہوگی کیونکہ صلح کے درست ہونے کا انحصار تو اس بات پر ہے کہ وہ مسلمانوں کے مفاد کیلئے کی جائے اور یہ بات تو صورتِ زیر بحث میں موجود ہے۔

اگر صلح کے بدلے میں مسلمان کچھ مال لے لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے [redacted] اسے بیت المال میں خراج کی مد میں رکھا جائے گا۔ اگر مسلمان صلح کرنے پر مجبور ہوں تو اس صورت میں اس میں کچھ حرج نہیں کہ وہ کفار سے صلح کی درخواست کریں اور اس کے بدلے میں انہیں مال دیں۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہمارے لیے صلح کو علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح کر دیا ہے لہٰذا یہ معاوضے کے ساتھ اور معاوضے کے بغیر دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ نیز اس لیے (جائز ہے) کہ چونکہ مال کے بدلے صلح جس کا فوری مقصد کفار کے شر کو دور کرنا اور دوسرا مقصد قتال کے لیے تیاری کرنا ہو، جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے کے باب سے ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ اس صورت میں مرتدین کے ساتھ صلح کرنا بھی جائز ہے جب وہ اسلامی ممالک میں سے کسی ایک ملک پر غلبہ حاصل کر لیں اور ان سے خوف [redacted] محسوس کیا جاتا ہو اور ان کی طرف سے شر کا اندیشہ ہو کیونکہ اس صلح سے ایک تو فوری طور پر دفعِ شر کا فائدہ حاصل ہو گا دوسرا [redacted] یہ ہے کہ شاید وہ اسلام کی طرف رجوع کر لیں اور تائب ہو جائیں۔ البتہ ان سے صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح کے بدلے میں مال لینا جزیئے کی ذیل میں آتا ہے اور مرتدوں سے جزیہ وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر ان سے کوئی چیز لے لی جائے تو وہ واپس نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مال معصوم نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے اموال اہل حرب کے اموال کی طرح محل استیلاء ہیں (یعنی ان پر غلبہ پا کر قبضے میں لیا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح، باغیوں کے ساتھ صلح بھی جائز ہے کیونکہ جب کافروں کے ساتھ صلح جائز ہے تو مسلمانوں کے ساتھ صلح تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہے، البتہ ان سے اس صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ ترک قتال پر مال وصول کرنا جزیئے کی ذیل میں آتا ہے اور جزیہ بجز کافر کے اور کسی سے لینا جائز نہیں۔

صلح کا حکم

جہاں تک صلح کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو معروف امان کا ہے اور وہ یہ ہے کہ صلح کے بعد صلح کرنے والوں کے جان و مال، ان کی عورتیں اور بچے محفوظ ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی عقد امان ہے۔ اگر اہل صلح میں سے کوئی گروہ کسی دوسرے شہر میں چلا جائے جس کے ساتھ مسلمانوں کی صلح نہ ہو اور مسلمان اس شہر پر چڑھائی کر دیں تو یہ گروہ محفوظ رہے گا اور ان سے کسی قسم کے تعرض کی اجازت نہیں کیونکہ عقد صلح نے انہیں امان دیدی ہے جو کسی دوسری جگہ جانکلنے سے ٹوٹے گی نہیں، جیسا کہ امان مؤبد کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امان مؤبد سے مراد ہے عقدِ ذمہ، جو ذمی کے دارالحرب میں چلے جانے سے ختم (Invalid) نہیں ہو جاتی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے اسی طرح اگر اہل صلح کے ملک میں کسی دوسرے ملک کا کوئی شخص امان لے کر داخل ہو پھر بغیر امان لیے وہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو وہ امان میں ہو گا کیونکہ اہلِ صلح کے ملک میں ان کی امان کے ساتھ داخل ہونے سے اس کی حیثیت انہیں میں کے ایک شخص کی سی ہو گی اور اگر وہ اپنے ملک میں واپس جاکر پھر دارالاسلام میں داخل ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت مال فے کی ہو گی جس کی بابت ہمیں حق ہے کہ اسے قتل کر دیں یا قیدی بنا لیں کیونکہ اپنے ملک میں واپس چلے جانے سے وہ دارالموادعہ کے لوگوں سے خارج ہو گیا لہٰذا اس کے حق میں صلح کا حکم ختم ہو گیا، اس لیے جب وہ دارالاسلام میں داخل ہوا تو وہ حربی ہے جو ابتداءً بغیر امان کے دارالاسلام میں داخل ہوا ہے۔ اگر کسی دوسرے ملک والے اہل صلح (جن کے ساتھ مسلمانوں کی صلح ہے) میں سے کسی آدمی کو قیدی بنا لیں پھر مسلمان اس ملک پر حملہ کر دیں تو وہ آدمی فے (غنیمت) ہو گا۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اگر ان کے پاس کوئی تاجر آیا ہوا ہو تو اسے امان حاصل ہو گی۔ ان دونوں (یعنی اس آدمی اور تاجر) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کے قید ہو جانے پر اس کے حق میں دارالموادعہ کا حکم منقطع ہو گیا جبکہ تاجر کے داخل ہونے پر یہ حکم منقطع نہیں ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معاہدہ صلح کی صفت

جہاں تک عقد صلح کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور کسی بھی وقت ٹوٹ سکتا ہے۔ (عقد صلح کو توڑنے کی صورت میں) امام کو چاہیے کہ عقد کو توڑنے کی انہیں اطلاع کرے کیونکہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ۔ ترجمہ: اور اگر تجھ کو ڈر ہو کسی قوم سے دغا کا تو پھینک دے ان کا عہد ان کی طرف ایسی طرح پر کہ ہو جاؤ تم اور وہ برابر۔ جب معاہدہ کو پھینک دینے کی اطلاع ان کے بادشاہ تک پہنچ جائے تو پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کر دیں کیونکہ ظاہر بات ہے کہ بادشاہ اپنی قوم تک اس خبر کو پہنچا دے گا۔ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ معاہدہ پھینک دینے کی خبر اس کی قوم تک نہیں پہنچی اور وہ اس سے خبردار نہیں ہیں تو یہ بات مناسب نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کریں کیونکہ جب ان تک یہ خبر نہیں پہنچی تو اس صورت میں وہ پہلی امان کے حکم پر ہیں اس لیے ان کے ساتھ ہماری جانب سے قتال غدر اور دھوکہ دینا ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ معاہدے کو پھینک دیں، مثلاً یہ کہ وہ معاہدے کو پھینک دینے کے پیغام کے ساتھ ہماری طرف ایلچی بھیج دیں اور وہ امام کو اس کی اطلاع کر دیں تو مسلمانوں پر کچھ حرج نہیں اگر وہ ان پر چڑھائی کر دیں، بدلیل مذکورہ۔ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ ان کے ایک علاقے کے لوگوں کو اس کی اطلاع نہیں ہو پائی (تو پھر حملہ نہ کریں) بدلیل مذکورہ۔

اگر امام نے معاوضہ لے کر ان سے صلح کی ہو پھر وہ عقد صلح کو توڑنے کو مناسب سمجھے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور اس میں ٹوٹنے کا احتمال Liable to Repudiation ہوتا ہے البتہ معاہدے کی جتنی مدت باقی ہو اس کی مناسبت سے اس مال کا حصہ انہیں لوٹایا جائے گا کیونکہ وہ مال تو انہوں نے پوری مدت کے لیے امان کے عوض میں دیا تھا چنانچہ جب کچھ مدت باقی رہ گئی تو اس کے حساب سے مال کی واپسی بھی لازم ہو گی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب صلح اس شرط پر ہوئی ہو کہ وہ کفر کے احکام پر قائم رہیں گے اور اگر اس شرط پر صلح کا معاہدہ ہوا ہو کہ ان پر اسلام کے احکام جاری کیے جائیں گے تو یہ عقد لازم ہو گا جس میں ٹوٹنے کا احتمال نہیں کیونکہ اس شکل پر ہونے والی صلح عقد ذمہ ہے (یعنی اہل صلح کی حیثیت ذمیوں کی ہو گئی) اس لیے امام کے لیے یہ جائز نہیں کہ معاہدے کو ان پر پھینک دے۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

نقض معاہدہ کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے معاہدۂ صلح ٹوٹ جاتا ہے تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاہدۂ صلح یا تو وقت کی قید سے آزاد ہو گا یا پھر مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہو گا۔ اگر تو معاہدہ وقت کی قید سے آزاد ہے تو اس معاہدے کو توڑنے والے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک تو نص اور دوسرا دلالت۔ نص سے مراد یہ ہے دونوں فریق صراحت کے ساتھ معاہدے کو پھینک دیں، دلالت سے مراد یہ ہے کہ ان کی طرف سے ایسے حالات پائے جائیں جو معاہدے کے پھینک دیے جانے پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً یہ کہ دارالصلح سے ایک گروہ حکمران کی اجازت کے ساتھ نکلے اور دارالاسلام میں رہزنی کرے، کیونکہ حکمران کی طرف سے اس امر کی اجازت کا دیا جانا معاہدے کو پھینک دینے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر کوئی گروہ حکمران کی اجازت کے بغیر نکل کر دارالاسلام میں رہزنی کرے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ ایسی جماعت ہے جنہیں قوت مقابلہ وانتقام حاصل نہیں تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ بغیر قوت مقابلہ وانتقام کے رہزنی کرنا نقض عہد کے لیے دلالت کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اہل صلح میں سے کوئی شخص صراحت کے ساتھ نقض عہد کا اعلان کر دے تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا جیسے امان مؤبد یعنی عقد ذمہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ رہزن ایسی

جماعت ہوں جنہیں قوت مقابلہ میسر ہے اور انہیں نہ تو حکمران کی طرف سے اجازت حاصل ہو اور نہ ہی باشندگان ملک کی طرف سے تو اس صورت میں بادشاہ اور اس کے اہل مملکت بدستور معاہد رہیں گے تاہم سمجھے جائیں گے کیونکہ ان کے حق میں معاہدے کے ٹوٹنے کی دلالت موجود نہیں ہے تاہم رہزنوں کے حق میں معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور ان کا قتل یا انہیں غلام بنانا جائز ہوگا کیونکہ ان کی طرف سے معاہدے کو توڑنے کی دلیل موجود ہے۔ اگر معاہدہ ایک مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہو تو اس مدت کے پورا ہونے پر معاہدہ از خود ٹوٹ جائے گا اور معاہدے کے ٹوٹنے کی اطلاع کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، یہاں تک کہ مسلمانوں کو ان پر حملہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا کیونکہ مدت مقررہ کے لیے طے پانے والا معاہدہ اس مدت کے ختم ہوتے ہی خود بخود ٹوٹ جاتا ہے اور اسے توڑنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر ان میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں ایک مقررہ مدت کے معاہدے کے ساتھ داخل ہو اور وہ مدت مقررہ گزر جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو وہ امان میں ہوگا جب تک کہ وہ اپنی پناہ گاہ (یعنی اپنے ملک) کو لوٹ نہ جائے کیونکہ اس سے تعرّض کرنے سے غدر اور دھوکہ دینے کا (الزام لگنے کا) امکان ہے لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس سے اجتناب لازم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقدِ ذمّہ جہاں تک امان مؤبد کا تعلق ہے، تو اسے عقد ذمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس پر گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: عقد کے رکن کی شرائط کا بیان، عقد کے حکم کا بیان، عقد کی صفت کا بیان، ان چیزوں کا بیان جو ذمیوں پر لازم ہوں گی اور ان امور کا بیان جن میں ان سے تعرض کیا جائے گا اور جن میں تعرض نہیں کیا جائے گا۔

عقد کا رکن جہاں تک عقد ذمہ کے رکن کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں، نص اور دلالت۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ایسا لفظ استعمال کرنا جو اس پر دلالت کرتا ہو اور وہ لفظ ہے عہد اور عقد، ایک مخصوص شکل میں۔ جہاں تک دلالت کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ فعل ہے جو جزیہ کو قبول کرنے پر دلالت کرتا ہو، مثلاً یہ کہ کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا پھر اگر ایک سال تک دارالاسلام میں قیام کیا اس امر کے بعد کہ اس کو پہلے کہا جا چکا تھا کہ یا تو وہ نکل جائے یا ذمی بن جائے (اس بارے میں) اصول یہ ہے کہ جب حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو امام کو چاہیے کہ اس کے قیام کے لیے ایک مدت مقرر کر دے جتنی بھی وہ مناسب سمجھے اور اس سے کہہ دے کہ اگر تم نے اس مدت سے تجاوز کیا تو میں تمہیں ذمی بنا لوں گا پھر اگر وہ حربی اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ از خود ذمی بن جائے گا کیونکہ جب امام نے اس سے یہ بات کہہ دی تھی اور وہ دارالاسلام سے نہ گیا حتی کہ وہ مدت گزر گئی تو گویا اس نے ذمی بننا قبول کر لیا ہے۔ سو اگر امام کی طرف سے یہ بات کہے جانے کے بعد وہ ایک سال مقیم رہا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا اور اس سے (یعنی جزیہ دینے سے) پہلے اسے اپنے وطن کو واپس نہ جانے دیا جائے گا اور اگر وہ سال کے پورا ہونے کے بعد نکل جائے تو پھر اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اور اگر امام نے اسے کہا کہ داخل ہو جا مگر سال بھر نہ رہنا پھر وہ سال بھر مقیم رہے تو وہ ذمی بن جائے گا اور اس کی وطن واپسی ممکن نہ ہوگی، بدلیل مذکورہ اگر وہ مستامن خراجی زمین خرید لے تو جب اس پر خراج عائد ہو گا وہ ذمی بن جائے گا کیونکہ خراج کا باندھا جانا دارالاسلام میں اقامت سے مخصوص ہے تو جب اس نے خراج کو قبول کر لیا تو گویا اس نے دارالاسلام کا باشندہ بننا قبول کر لیا، لہٰذا وہ ذمی بن جائے گا۔ اور اگر خراج کے باندھے جانے سے قبل ہی وہ اس اراضی کو فروخت کر دے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ ذمہ کو قبول کرنے کی دلیل خراج کا باندھا جانا ہے نہ زمین کی نفس

خریداری، للذا جب تک اس پر خراج لاگو نہ ہو گا وہ ذمی نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ خراجی زمین کو اجرت پر لے اور اس میں کاشت کرے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ خراج تو آجر (اجرت پر دینے والے) پر عائد ہوتا ہے نہ کہ مستاجر پر للذا اجرت پر لینا التزام ذمہ پر دلالت نہیں کرتا البتہ اگر خراج مقاسمہ (یعنی کل پیداوار پر بٹائی کے حساب سے خراج) ہو تو جب زمین سے پیداوار حاصل ہو اور پیداوار سے امام خراج وصول کر لے تو امام اس پر جزیہ عائد کر دے گا اور اسے ذمی بنا لے گا۔ اگر مستامن اراضیٔ مقاسمہ (وہ زمینیں جن پر خراج مقاسمہ عائد ہو) خرید لے اور کسی مسلمان کو اجرت پر دے دے اور اس سے امام خراج وصول کرے تو وہ مستامن ذمی نہیں بنے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نفس خریداری التزام ذمہ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ التزام ذمہ کی دلیل تو اس پر خراج کا باندھا جانا ہے اور یہ باندھا نہیں گیا۔ اگر حربی مستامن خراجی زمین خرید لے اور اس میں کاشت کرے اور اس زمین میں فصل اگ آئے اور اس فصل کو کوئی آفت آن پہنچے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ فصل کو آفت پہنچنے سے خراج لاگو نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس نے اس میں کاشت کی ہی نہیں، للذا باقی تو نفس خریداری رہ گئی اور خریداری قبول ذمہ کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اگر زمین کا مالک بننے کے بعد ایک سال کی مدت سے قبل مستامن پر خراج لاگو ہو جائے تو جس وقت اس پر خراج لاگو ہو گا اسی وقت سے وہ ذمی بن جائے گا اور اس کے سر کا خراج (یعنی جزیہ) آنے والے سال کے بعد وصول کیا جائے گا کیونکہ زمین کا خراج عائد ہونے سے وہ ذمی بن گیا ہے۔ یہ عقد ذمہ از روئے نص (صراحت) ہے اس لیے عقد کی ابتدا خراج لاگو ہونے کے وقت سے معتبر ہو گی چنانچہ اس وقت کے بعد ایک سال پورا ہونے پر اس سے سر کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کوئی مستامن حربی عورت دارالاسلام میں کسی ذمّی مرد سے شادی کر لے تو وہ بھی ذمی بن جائے گی اور اگر کوئی حربی مستامن مرد دارالاسلام میں کسی ذمی عورت سے شادی کر لے تو وہ ذمی نہیں بنے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے، چنانچہ جب وہ کسی ذمی سے شادی کرتی ہے تو گویا وہ ہمارے ملک میں اقامت پر راضی ہے للذا وہ اپنے شوہر کی تبعیت میں ذمی بن جائے گی، لیکن شوہر اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا چنانچہ اس کا کسی ذمی عورت سے شادی کر لینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ ہمارے ملک (دارالسلام) میں قیام پر راضی ہو گیا ہے، للذا وہ ذمی نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکنِ عقد کی شرطیں

جہاں تک عقد ذمہ کے رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں:۔

(۱) معاہد مشرکینِ عرب میں سے نہ ہو کیونکہ ان سے بجز اسلام یا تلوار کے اور کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ... فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ یعنی مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ سوان کی راہ چھوڑ دو۔" اس آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مشرکوں کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور صرف توبہ کرنے پر ہی انہیں چھوڑ دینے کا حکم فرمایا ہے اور توبہ سے مراد ہے اسلام۔

اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ...... مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ... الآیہ یعنی اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیر دست ہو کر رہیں۔" اہل کتاب خواہ عرب سے ہوں یا عجم سے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ نص کا حکم عام ہے۔ مجوسیوں کے ساتھ عقد ذمہ بھی جائز ہے کیونکہ

جزیہ کے حق میں انہیں بھی اہل کتاب کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے مجوسیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کے ساتھ بھی اہل کتاب والا برتاؤ کرو اور سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے سواد عراق میں ایسا ہی معاملہ کیا تھا اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا تھا پھر عرب کے مشرکین اور ان کے علاوہ اہل کتاب اور مشرکین عجم کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کو عقد ذمہ سے اور جزیہ قبول کر لینے پر اس لیے نہیں چھوڑ دیا جاتا کہ ان سے مال وصول کرنے کی کوئی خواہش یا لالچ ہے بلکہ اسلام کی دعوت کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا میل جول ہو اور وہ اسلام اور اس کے احکام کی خوبیاں کو دیکھیں اور ان پر غور و فکر کریں تاکہ انہیں پتا چلے کہ اسلام کے احکام عقلی تقاضوں کو پورا کرتے ہیں اور عقل انہیں قبول کرتی ہے۔ یہ چیز انہیں اسلام کی طرف بلائے گی اور وہ اس میں دلچسپی لیں گے۔ لہٰذا ان کے ساتھ عقد ذمہ ان کے اسلام قبول کرنے کی امید کے تحت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مقصد مشرکین عرب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ لکیر کے فقیر ہیں اور عام طور پر آباؤ اجداد کی رسوم و رواجات کے ماسوا اور کچھ جانتے نہیں بلکہ ان کے ماسوا کو تو محض ٹھٹھہ مخول اور پاگل پن ہی سمجھتے ہیں، لہٰذا وہ شریعت کے محاسن کو جاننے کے لیے ان پر غور [illegible] نہیں کریں گے۔ اس لیے انہیں تو اسلام کی دعوت دی جائے گی اور تلوار ہی انہیں اسلام کی دعوت دینے کے لیے مناسب ہے اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا تھا۔ مشرکین عجم اس حکم کے ضمن میں اہل کتاب کے ساتھ شامل ہیں، جس کی دلیل وہ نص ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

۲ - وہ مرتد نہ ہو کیونکہ مرتد سے بھی سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالےٰ کا یہ فرمان ہے: تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ، یعنی تم ان سے قتال کرو گے یا وہ اسلام قبول کر لیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ آیت بنو حنیفہ کے مرتدوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتد کے ساتھ عقد ذمہ اس کے قبولِ اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دینِ اسلام کے محاسن اور عقلی اعتبار سے اس کے قابل ستائش احکام کو جان لینے کے بعد اس دین سے اس کا منحرف ہونا اس کے سوءِ اختیار اور نحوست طبع کے ماسوا اور کسی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا اس لئے اس کی فلاح کی جانب سے تو مایوسی ہے، لہٰذا اس کے حق میں عقد ذمہ اور جزیہ کو قبول کرنا اس کے قبولِ اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک صابیوں کا تعلق ہے تو ان کے ساتھ عقد ذمہ قائم کر لیا جائے گا، کیونکہ جیسا کہ ہم کتاب النکاح میں بتا چکے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ اہل کتاب میں سے ہیں اور زبور کو پڑھتے ہیں، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ ایسی قوم ہیں جو ستاروں کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ بتوں کے پجاریوں کے حکم کے تحت آتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ عجمی ہوں تو ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) وہ مؤبد (یعنی مستقل، دائمی) ہو، اور اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی جائے تو یہ عقد ذمہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عقدِ ذمہ عصمت (جان و مال کے معصوم ہونے) کے ضمن میں عقدِ اسلام کا قائم مقام ہے اور عقد اسلام تبھی صحیح ہوتا ہے اگر وہ مؤبد ہو سو اسی طرح عقد ذمہ بھی مؤبد ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عَقدِ ذمّہ کا حکم

جہاں تک عقد ذمہ کے حکم کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں۔ وباللہ التوفیق، کہ عقد ذمہ کے کئی احکام ہیں:-

(۱) **جان کی عصمت**، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ... الی قولہ عزوجل حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّ ھُمْ صٰغِرُوْنَ یعنی اہلِ کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر، نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسول نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیر دست ہو کر رہیں"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ قبول کر لینے کے بعد قتال کی اجازت نہیں دی اور یہ اجازت منتہی ہو جاتی ہے (قبول جزیہ پر) تو (جان کی) عصمت لا محالہ ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) عصمت مال، مال اس لیے محفوظ ہو جاتا ہے کہ یہ جان کی عصمت کے تابع ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ محض انہوں نے عقد ذمہ کو قبول کیا تاکہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح اور ان کے خون ہمارے خون کی طرح (یعنی معصوم) ہو جائیں۔

جزیہ جزیہ کے واجب ہونے کے بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: وجوب جزیہ کے سبب کا بیان، وجوب کی شرطوں کا بیان، وجوب کے وقت کا بیان، مقدار واجب کا بیان اور ان اسباب کا بیان جن سے جزیہ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

جزیہ کا سبب وجوب۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو جزیے کے واجب ہونے کا سبب عقد ذمہ ہے

وجوب جزیہ کی شرطیں: ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی اقسام ہیں: عاقل ہونا، بالغ ہونا اور مرد ہونا، لہٰذا بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس شخص پر جزیہ واجب فرمایا ہے جو اہل قتال (لڑائی کے قابل لوگوں) میں سے ہو۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ الآیۃ (اس کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے) اور مقاتلہ باب مفاعلہ سے ہے اس لیے دونوں فریقوں کی طرف سے لڑنا ضروری ہے وباب مفاعلہ کی خاصیت مشارکت ہے یعنی دو شخصوں کا اس طرح مل کر کام کو تاکہ ایک کا فعل دوسرے پر واقع ہو یعنی ان دونوں میں ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی لیکن عبارت میں ایک کو فاعل ظاہر کیا جائے دوسرے کو مفعول) اس لیے ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا جو اہل قتال میں سے نہ ہو اور یہ (بچے، عورتیں اور پاگل) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہٰذا ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

از انجملہ صحت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سال بھر بیمار رہا ہو تو اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ بیمار آدمی لڑنے کی قدرت نہیں رکھتا، اسی طرح اگر وہ سال کا بیشتر حصہ بیمار رہا ہو (تو بھی جزیہ واجب نہیں ہوگا) اور اگر سال کا اکثر حصہ وہ تندرست رہا ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ اکثر کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے۔

ایک شرط اپاہج پن، اندھے پن اور بڑھاپے سے محفوظ ہونا ہے، یہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہے، چنانچہ اپاہج، اندھے اور از کار رفتہ بوڑھے پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور ان لوگوں پر بھی جزیہ واجب ہوگا بشرطیکہ ان کے پاس مال ہو۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا قول ہے کیونکہ یہ لوگ بالعموم اہل قتال میں سے نہیں ہوتے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ لوگ قتل نہیں کئے جاتے! اسی طرح اس محتاج پر بھی جزیہ واجب نہیں جسے کام کرنے کی قدرت نہ ہو کیونکہ جو شخص کام کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ اہل قتال میں سے نہیں۔

جہاں تک اصحاب صوامع (عبادت گاہوں میں رہنے والے عابد و زاہد لوگ) کا تعلق ہے تو ان پر جزیہ واجب

ہے بشرطیکہ وہ کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوں کیونکہ ایسے اصحاب صوامع اہل قتال میں سے ہیں، اور کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوئے کام نہ کرنا جزیہ کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے اس شخص سے خراج ساقط نہیں ہوتا جو خراجی زمین کا مالک ہو اور کھیتی باڑی کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود کھیتی باڑی نہ کرتا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط آزاد ہونا ہے، چنانچہ غلام پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کا شمار ان لوگوں میں نہیں جو مال کے مالک ہونے کے اہل ہیں۔

وقتِ وجوب جہاں تک جزیے کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے سال کا آغاز کیونکہ جزیے کے واجب ہونے کا سبب ہے مستقبل میں اس کے خون (یعنی جان) کی حفاظت اس لیے اسے سال کے آخر تک مؤخر نہیں کیا جائے گا، لیکن ہر مہینے فقیر سے ایک درہم، متوسط حال سے دو درہم اور دولت مند سے چار درہم وصول کیے جائیں گے۔

مقدارِ واجب جہاں تک مقدار واجب کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ جزیے کی دو قسمیں ہیں، ایک جزیہ وہ جو باہمی رضامندی یعنی صلح سے عائد کیا جائے۔ اس جزیے کی مقدار وہ ہوگی جو صلح میں مقرر کی گئی ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار اور دو سو کپڑے کے جوڑوں پر صلح کی تھی۔ دوسرا جزیہ وہ ہے جسے امام ان پر ان کی رضامندی کے بغیر عائد کرے، مثلاً اس طرح کہ امام نے کافروں کی سرزمین پر غلبہ پالیا ہو اور انہیں ان کی املاک پر برقرار رکھا اور انہیں ذمی بنالیا ہو۔ یہ جزیہ تین درجوں کا ہوگا کیونکہ ذمیوں کے تین طبقے ہوتے ہیں، دولت مند، متوسط اور فقیر چنانچہ وہ دولت مند پر اڑتالیس دراہم، متوسط پر چوبیس دراہم اور کام کرنے والے فقیر پر بارہ دراہم لاگو کرے گا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو عراق کی طرف بھیجتے ہوئے حکم دیا تھا کہ وہ اسی طرح جزیہ لاگو کریں۔ حضرت عمرؓ نے مہاجرین وانصار صحابہؓ کی موجودگی میں یہ حکم دیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا تو یہ اس پر مانند اجماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، یہ ممکن نہیں کہ یہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے ہو کیونکہ مقداروں کی معرفت کا ذریعہ تو توقیف اور سماعت ہی ہے نہ کہ عقل، تو یہ مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے ہوئے کے ہوگا۔ پھر اس ضمن میں دولت مند، متوسط اور فقیر کی تشریح کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض (فقہاء) کا قول ہے کہ جو ذمی اس قدر مال کا مالک نہ ہو کہ جس کے مالک ہونے پر مسلمانوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، یعنی دو سو دراہم، تو وہ فقیر ہے، اور جو دو سو دراہم کا مالک ہو وہ متوسط ہے اور جو ذمی چار ہزار یا اس سے زائد دراہم کا مالک ہو وہ دولت مند ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی اور عبداللہ بن سیدنا عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چار ہزار دراہم یا اس سے کم تو نفقہ (گزارے کی رقم) ہے اور اس سے زائد کنز (خزانہ۔ دولت مندی) ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص دو سو دراہم سے لیکر دس ہزار دراہم تک کا مالک ہے وہ متوسط ہے اور جو دس ہزار سے زائد کا مالک ہے وہ دولت مند ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب کے بعد ساقط کرنے والے اسباب جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جو جزیے کو واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، اسلام، موت ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرلے یا وفات پاجائے تو اس سے ہمارے (احناف کے) نزدیک جزیہ ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت اور اسلام قبول کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو عصمت (جان ومال کے محفوظ ہو جانے) کے معاوضے کے طور پر

واجب ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ارشادِ ربانی ہے قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ... حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ (اردو ترجمہ اوپر گزر چکا ہے)۔ اس آیت میں اللہ جل شانہ نے اہلِ قتال کے خون کو مباح کر دیا اور پھر جزیہ دینے پر اسے محفوظ کر دیا، لہٰذا جزیہ خون کو گرنے سے محفوظ کر دینے کا معاوضہ ہے اور مُعَوَّض (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) اسے زمانہ ماضی میں حاصل ہو گیا تھا اس لیے معاوضہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ مسلمان پر جزیہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ نے قبولِ اسلام پر جزیہ موقوف کر دیا اور فرمایا کہ اللہ کی قسم اسلام میں پناہ ہے اگر وہ اسلام لے آئے۔ پھر یہ بھی تو دلیل ہے کہ جزیہ تو قبولِ اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اسلام قبول کر لینے اور وفات پا جانے کے بعد یہ باقی نہیں رہتا جیسے قتال باقی نہیں رہتا (یعنی جو کافر اسلام قبول کر لے یا مر جائے تو اس کے ساتھ قتال تو نہیں کیا جاتا) اور اس بات کی دلیل کہ جزیہ اسلام قبول کرنے کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے یہ ہے کہ اسلام از روئے نصوص فرض ہے اور جزیہ ترکِ قتال کو متضمن ہے لہٰذا عقدِ ذمہ اور جزیہ، کہ جس میں ترکِ قتال ہے کا مشروع ہونا جائز نہیں ہو سکتا ماسوا اس وجہ سے جس کے لیے قتال مشروع ہوا ہے اور وہ وجہ ہے قبولِ اسلام کا وسیلہ ہونا، وگرنہ تناقض (Contradiction) لازم آئے گا اور شریعت میں تناقض نہیں ہوتا جبکہ مرنے یا اسلام قبول کر لینے کے بعد وسیلہ کا مفہوم متحقق ہونا محال ہے، اس لیے لامحالہ جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جزیہ جان کی حفاظت کے عوض کے طور پر واجب ہوتا ہے قابلِ تسلیم نہیں بلکہ جزیہ تو محض قبولِ اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ کفار کو دارالاسلام میں رہنے دینا اور ان کے ساتھ قتال کو ترک کرنا، باوجود اس کے کہ وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے بارے میں ایسی باتیں کرتے ہیں جو اس کی ذات وصفات کے شایاں نہیں ہوتیں محض ایک معمولی سے دنیوی سامان (یعنی مالِ جزیہ) کے لیے، یہ بات دانائی اور عقل سے خارج ہے۔ البتہ اسے قبولِ اسلام کا اور کافروں کو (مسلمان کر کے) ختم کرنے کا وسیلہ بنانا معقول بات ہے۔ مزید برآں اگر جزیہ جان کی حفاظت کے لیے واجب ہو تو یہ مستقبل میں بھی اسی طرح واجب ہوگا اور اگر ماضی میں اس کی جان محفوظ ہو تو اس وجہ سے جزیہ لینا جائز نہیں، لہٰذا جزیہ ساقط ہو جائے گا۔

از نجملہ ایک سبب یہ ہے کہ پورا ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک (گذشتہ سال) کا جزیہ ساقط ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ذمّی پر ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے اور اس نے ابھی پہلے سال کا جزیہ ادا نہ کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے آئندہ سال کا جزیہ وصول کیا جائے گا اور گذشتہ سال کا وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک گذشتہ سال کا بھی جب تک کہ وہ ذمّی ہے۔ یہ مسئلہ المواخید کے نام سے معروف ہے یعنی یہ کہ جزیہ وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ خراج کی دو قسموں (خراجِ زمین اور خراجِ شخص) میں سے ایک قسم ہے اس لیے دوسرے سال تک مؤخر ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہوگا، جیسے خراج کی دوسری قسم یعنی خراجِ زمین میں ساقط نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو قسم کا خراج دین ہے اور دیگر دیون کی طرح یہ بھی (ادائیگی میں) تاخیر ہو جانے سے ساقط نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دو توجیہیں ہیں: ایک تو یہ کہ جزیہ تو محض قبولِ اسلام کی امید کے تحت واجب ہوتا ہے اور جب اسلام قبول نہ کیا گیا حتیٰ کہ دوسرا سال شروع ہو گیا تو گزشتہ برس کی بابت تو امید باقی نہ رہی البتہ آئندہ کے لیے امید باقی ہے اس لیے آئندہ برس کا جزیہ لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو مستقبل میں خون کی حفاظت کے لیے لاگو کیا جاتا ہے تو جب اس کا خون گذشتہ برس میں محفوظ رہا تو اس وجہ سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اب تو اس کی ضرورت موجود نہیں رہی، جیسے قبولِ اسلام یا موت کی صورت میں جزیہ ساقط ہوتا ہے کیونکہ جزیہ کے ذریعے اس کے خون کی حفاظت کی ضرورت باقی نہیں رہی، یہی صورت

زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اس ضمن میں زمین کے خراج کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی مجوسی ایک سال گزر جانے کے بعد اسلام قبول کرلے تو اس سے زمین کا خراج ساقط نہیں ہوگا البتہ سر کا خراج (جزیہ) ساقط ہوجائے گا؛ اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ تو اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جزیہ دیگر دیون کے مانند نہیں ہے لہٰذا اس کی بابت دیگر دیون کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقدِ ذمّہ کی صفت

جہاں تک عقد ذمّہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ہمارے (یعنی مسلمانوں کے) حق میں تو لازم ہے اور اسے باندھنے کے بعد مسلمانوں کو اختیار نہیں کہ وہ کسی بھی حال میں اسے توڑ سکیں البتہ ذمیوں کے حق میں یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کے ٹوٹنے کا احتمال ہے تاہم یہ صرف تین امور میں سے کسی ایک امر سے ہی ٹوٹ سکتا ہے۔ ان تین امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ ذمی اسلام قبول کرلے کیونکہ، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے عقد ذمّہ تو قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر باندھا جاتا ہے اور یہ مقصد تو حاصل ہوگیا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ دارالحرب سے جاملے کیونکہ دارالحرب سے جاملنے سے وہ بمنزلہ مرتد کے ہوجاتا ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر ذمی دارالحرب سے جاملے تو اسے غلام بنایا جاسکتا ہے اور اگر مرتد دارالحرب سے جاملے تو اسے غلام نہیں بنایا جاسکتا، جس کی وجہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے تیسرا امر یہ ہے کہ وہ کسی علاقے پر غلبہ حاصل کرلیں اور (مسلمانوں سے) لڑنا شروع کردیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اہل حرب ہوجاتے ہیں اور معاہدہ لامحالہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر ذمّی جزیہ دینے سے انکار کردے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کا انکار مال نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے ہو لہٰذا شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اسی طرح اگر وہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں سب وشتم کرے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ تو کفر پر کفر کا اضافہ ہے اور معاہدہ اگر اصل کفر کے ساتھ باقی رہتا ہے تو کفر کے اضافے کے ساتھ بھی باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کردے یا کسی مسلمان عورت سے مرتکب زنا ہو تو بھی معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ جو گناہ ہیں جن کا انہوں نے ارتکاب کیا یہ تو قباحت اور حرمت میں کفر سے کمتر ہیں تو جب کفر کے ساتھ عقد ذمہ باقی رہتا ہے گناہ کے ساتھ بطریق اولیٰ باقی رہے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ذمّیوں پر کیا لازم ہوگا

جہاں تک ان امور کے بیان کا تعلق ہے جو ذمیوں پر لازم ہوں گے اور ذمیوں سے کن باتوں میں تعرض کیا جائے گا اور کن میں نہیں کیا جائے گا تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اہل ذمہ کو ایسی علامات اور نشانیاں رکھنی پڑیں گی جن سے وہ پہچانے جاسکیں اور انہیں ان کے لباس، سواری اور وضع وقطع میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کرنے دی جائے گی۔ چنانچہ ذمّی پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی کمر پر موٹی ڈوری کا زنّار باندھے، لمبی ٹوپی اوڑھے، ایسی زین پر سوار ہو جس کے اگلے حصے پر انار کی طرح کا (چوبی گولا) ہو، مسلمانوں کی عبا سے فضیلت کی طرح کی عبا نہ اوڑھے اور نہ ہی مسلمانوں کی چادروں کی سی چادر اوڑھے۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ ایک مرتبہ اچھی وضع وقطع کے سواروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے انہیں مسلمان گمان کرکے سلام کیا تو آپ کے ساتھیوں میں سے کسی ایک آدمی نے کہا، اللہ آپ کے حال پر رحم کرے کیا آپ جانتے ہیں کہ یہ کون لوگ ہیں؟ حضرت عمرؒ نے کہا کون ہیں یہ لوگ؟ اس آدمی نے کہا کہ یہ بنو تغلب کے نصرانی ہیں۔ جب حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز اپنی منزل پر پہنچے تو حکم دیا کہ لوگوں میں منادی کرادی جائے کہ کوئی نصرانی ایسا نہ ہو جس نے اپنی پیشانی کے بالوں کو نہ باندھا ہو اور جو پالان پر سواری نہ کرے۔ ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ کے اس حکم سے اختلاف کیا ہو تو یہ بھی مانند

اجماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، اسلام شعائر اسلام میں سے ہے اور مسلمانوں کو ضرورت ہے کہ ملاقات کے وقت ان شعائر کا اظہار کریں اور ایسا ہونا تبھی ممکن ہے کہ ذمّی کوئی امتیازی نشان اختیار کریں۔ مزید برآں، ان نشانیوں کے اظہار سے ان کی ذلت کے آثار کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے کمزور عقیدے کے مسلمانوں کی حفاظت ہو جاتی ہے کہ وہ دین کو تبدیل نہ کریں، جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ترجمہ اگر یہ نہ ہوتا کہ سب لوگ ایک دین پر ہو جائیں گے (یعنی کافر ہو جائیں گے) تو جو لوگ رحمٰن کے ساتھ کفر کرتے ہیں ہم ان کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی کر دیتے اور زینے بھی جن پر چڑھا کرتے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ ذمیوں کی عورتیں راستے میں چلنے کی کیفیت میں مسلمان عورتوں سے مختلف ہوں اور حماموں میں ان کے تہبند بھی مسلمانوں کے تہبند سے جدا ہوں، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ ان کے گھروں پر کچھ ایسی نشانیاں ہوں جو انہیں مسلمانوں کے گھروں سے ممیز کر دیں تاکہ مسلمان سائل پہچان لے کہ یہ کافروں کے گھر ہیں اور ان کے لیے دعائے مغفرت نہ کرے۔ انہیں مسلمانوں کے شہروں میں سکونت اختیار کرنے دیا جائے گا جہاں انہیں خرید و فروخت کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عقد ذمہ تو اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ یہ ان کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے اور انہیں مسلمانوں کے شہروں میں اقامت کی قدرت دینے سے یہ مقصد بہت اچھی طرح حاصل ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کو بھی خرید و فروخت کی منفعت حاصل ہوگی، لہٰذا ذمیوں کو خرید و فروخت کی اجازت ہوگی البتہ مسلمانوں کے شہروں (امصار المسلمین، یعنی ایسے مقامات جن کی زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو اور جنہیں مسلمانوں نے اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص کر لیا ہو وہاں جمعہ اور عیدین کی نماز ہوتی ہو اور حدود نافذ ہوں) میں انہیں شراب اور سؤر کی کھلے عام خرید و فروخت کی اجازت نہیں ہوگی کیونکہ شراب اور سؤر کا حرام ہونا ان کے حق میں بھی ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں، کیونکہ حرمت کے احکام کے وہ بھی مخاطب ہیں۔ اہل اصول کے نزدیک یہ صحیح ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر معروف ہے۔ لہٰذا ان کی طرف سے شراب اور سؤر کی کھلے عام تجارت فسق کا اظہار ہے اس لیے انہیں اس سے روکا جائے گا، جبکہ اہل اصول کے نزدیک یہ مباح ہے تو یہ کفر کے شعائر کا ایسی جگہ پر اظہار ہے جو شعائر اسلامی کے لیے تیار کی گئی ہے اور اس جگہ سے مراد ہیں مسلمانوں کے شہر، لہٰذا انہیں اس سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح انہیں اس بات سے بھی منع کیا جائے گا کہ وہ ان چیزوں کو مسلمانوں کے شہروں میں کھلے عام لائیں۔ امام ابو یوسف ؒ سے روایت ہے فرمایا کہ میں انہیں سؤر لانے سے منع نہیں کروں گا امام ابو یوسف ؒ نے شراب اور سؤر میں فرق کیا ہے کیونکہ شراب کی بابت تو یہ خدشہ ہوتا ہے کہ مسلمان اس میں نہ پڑ جائیں لیکن سؤر کی بابت ایسا کوئی خدشہ نہیں ہوتا۔ انہیں ان کی عید کے موقع پر برسر عام صلیب نکالنے کی اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ کفر کے شعائر میں سے یہ سب سے نمایاں شعار ہے، لہٰذا مسلمانوں کے شہروں میں انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ اپنے گرجا گھروں میں ایسا کریں تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے قدیم گرجا گھروں کے اندر ناقوس بجائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ شعائر کا کھلے عام اظہار نہیں ہے۔ اور اگر وہ گرجا سے باہر ناقوس بجائیں تو اس کی انہیں اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ یہ شعائر (کفر) کا علانیہ اظہار ہے۔ جو بستیاں اور مقامات مسلمانوں کے شہروں (امصار المسلمین) میں سے نہیں ہیں ان میں ذمیوں کو کھلے عام شراب اور سؤر کی تجارت اور صلیب نکالنے اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا خواہ وہاں مسلمانوں کی کثیر تعداد آباد ہو۔ البتہ یہ افعال مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں اور مسلمانوں کے

شہروں سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں جمعہ و عیدین اور حدود قائم کی جاتی ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں کو برسر عام کرنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ یہ فعل ایسی جگہ پر شعایر کفر کا کھلے عام مظاہرہ ہے جو شعائر اسلامی کے کھلے عام مظاہرہ کے لیے مخصوص ہے۔ لہٰذا یہ ممانعت صرف اس جگہ کے لیے مخصوص ہے جو شعائر اسلامی کے مظاہرے ... مخصوص ہو اور وہ مصر جامع ہے۔ جہاں تک اس فسق کا تعلق ہے جس کی حرمت کے وہ بھی قائل ہیں، مثلاً زنا اور دوسرے تمام فواحش جو ان کے دین میں بھی حرام ہیں تو اس کے ارتکاب سے ان کو ہر حال میں روکا جائے گا خواہ مسلمانوں کے شہروں میں ہوں یا ان (ذمیوں) کے اپنے شہروں قصبوں یا دیہات میں۔ اسی طرح، موسیقی کے آلات، بانسری عود اور ڈھولک سے، حمام میں لہو و لعب اور ایسی ہی دوسری تمام چیزوں سے انہیں شہروں اور دیہات میں منع کیا جائے گا کیونکہ ان افعال کی حرمت کے وہ بھی ایسے ہی قائل ہیں جیسے ہم، لہٰذا یہ عقد ذمہ سے مستثنیٰ نہیں کہ وہ ان پر برقرار رہیں۔ رہے ان کے پہلے سے موجود کنیسے اور معابد تو ان سے تعرّض نہیں کیا جائے گا اور نہ ان میں سے کسی کو منہدم کیا جائے گا البتہ اس شہر میں جو مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن چکا ہو نیا کنیسہ بنانے سے روکا جائے گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام میں کوئی کنیسہ نہیں بجز دار الاسلام میں کنیسہ کے۔ اگر ان کا کوئی کنیسہ منہدم ہو جائے تو انہیں حق ہوگا کہ وہ اسے ویسے ہی دوبارہ تعمیر کر لیں جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ اس عمارت کے لیے بقاء کا حکم ہے تو انہیں حق ہے کہ اسے باقی رکھیں، لہٰذا اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا انہیں حق ہے، لیکن انہیں اس کی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کی جگہ تبدیل کر کے اسے کسی دوسری جگہ تعمیر کرنا ایک نیا کنیسہ تعمیر کرنے کے حکم میں آتا ہے (اور نیا کنیسہ مسلمانوں کے شہر میں تعمیر کرنے کی انہیں اجازت نہیں)۔ رہے دیہات یا ایسے مقامات جو مسلمانوں کے شہروں میں سے نہیں ہیں تو وہاں انہیں نئے کنیسے اور معابد تعمیر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جیسے انہیں ان مقامات پر شراب اور سؤر کی علانیہ تجارت سے نہیں روکا جاتا، بدلیل مذکورہ۔

اگر امام کو اہل حرب کی کسی قوم پر غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ انہیں ذمی بنانا مناسب سمجھے اور ان کے سروں پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لگائے تو انہیں کنیسے اور معابد بنانے اور شراب اور سؤر کی برسرعام تجارت سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ منع تو کیا جاتا ہے ایسی جگہ پر کفر کے شعائر کے اظہار سے جو شعائر اسلامی کے اظہار کے لیے خاص ہے اور وہ ہیں مسلمانوں کے شہر اور وہ زیر بحث صورت میں موجود نہیں۔ البتہ اگر وہ بذریعہ صلح ذمی بنیں مثلاً یہ کہ اہل حرب میں سے کوئی قوم ہم سے درخواست کرے کہ انہیں ذمّی بنا لیا جائے تو وہ اپنے سروں اور اراضی پر مقررہ چیز ادا کریں گے اور ان پر اسلامی احکام لاگو ہوں گے اور ہم ان شرائط پر ان سے صلح کر لیں تو ان کی اراضی قصبے، دیہات، گاؤں اور شہر ہر مقام پر شام کی اراضی کے مانند ہوگی اور ان کے پہلے سے موجود کنیسوں سے کوئی تعرّض نہیں کیا جائے گا لیکن اگر وہ کسی قسم کا کوئی نیا عبادت گھر بنانا چاہیں تو انہیں اس سے روکا جائے گا کیونکہ اب وہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن گیا ہے اور مسلمانوں کے کسی شہر میں کوئی نیا کنیسہ بنانا شرعاً ممنوع ہے پس اگر امام مسلمانوں کے لیے کوئی شہر آباد کرے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کوفہ اور بصرہ کو آباد کیا تھا اور وہاں ذمیوں کا ایک گروہ کچھ گھر خرید لے تاکہ ان کو کنیسوں کے طور پر استعمال کرے تو انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے صومعہ میں خلوت اختیار کرنا چاہے تو اسے اس سے روکا جائے گا کیونکہ یہ فعل کنیسہ بنانے کے مترادف ہے۔ اگر مشرکوں کے کسی شہر کو امام نے بزور و قوت (عنوۃً) فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو ذمی بنا لیا ہو تو اس شہر میں پہلے سے موجود جو کنیسے ہوں گے وہاں انہیں نماز پڑھنے

(عبادت کرنے، مذہبی رسوم ادا کرنے) سے روکا جائے گا کیونکہ بزور قوت فتح ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا ان پر حق ہے لہٰذا ذمیوں کو وہاں نماز پڑھنے سے روکا جائے گا اور امام انہیں حکم دے گا کہ ان کو بطور رہائش گاہوں کے استعمال کرلیں البتہ انہیں منہدم کرنا مناسب نہیں ہے۔ یہی حکم ہر اس گاؤں کا ہے جسے امام شہر (معروہ بستی جو اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص ہو) بنا لے۔ اگر امام اس کے مصر ہونے کی حیثیت کو معطل کر دے اور جمعہ وعیدین اور حدود کو وہاں قائم نہ کرے تو گاؤں والوں کو حق ہو گا کہ وہاں جو کچھ (یعنی کنیسہ وغیرہ) چاہیں بنالیں کیونکہ اب وہ دوبارہ گاؤں کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ جیسا کہ کوئی نصرانیہ کسی مسلمان کی زوجیت میں ہو تو اس نصرانیہ کو اپنے مسلمان شوہر کے گھر میں صلیب نصب کرنے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ صلیب نصب کرنا بت نصب کرنے کے مانند ہے البتہ وہ اس کے گھر میں جہاں چاہے عبادت ادا کر سکتی ہے۔

یہ احکام سرزمین عجم سے متعلق تھے، جہاں تک سرزمین عرب (جزیرۃ العرب) کا تعلق ہے تو وہاں کسی کنیسہ یا بیعہ کو باقی نہیں چھوڑا جائے گا اور نہ وہاں شراب اور سؤر کی تجارت ہو گی، خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں یا عرب کے پانیوں میں سے کوئی پانی ہو۔ مشرکوں کو اس بات کی بھی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ سرزمین عرب میں رہائش اختیار کریں یا اسے وطن بنائیں۔ امام محمدؒ نے سرزمین عرب کو غیر عرب کی سرزمین پر فضیلت دینے کے لیے اور اسے دین باطل سے پاک کرنے کے واسطے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ جزیرۃ العرب میں دو دین اکھٹے نہ ہوں گے (یعنی وہاں ماسوا اسلام کے دوسرا دین نہیں رہنے دیا جائے گا) جہاں تک حرم میں پناہ لینے کا تعلق ہے، اگر حربی حرم میں پناہ لے لے تو حرم میں اسے قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن نہ تو اسے کھانے پینے کو کچھ دیا جائے گا نہ ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس سے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، اسے حرم میں قتل کر دیا جائے گا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول یہ ہے کہ اس کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا اور اسے حرم سے باہر نکالا بھی نہیں جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو حرم میں قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ اس کو حرم سے باہر نکالنے کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یعنی تم مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ۔ لفظ حیث سے جگہ کا معنی مراد لیا جاتا ہے، اس لیے یہ مشرکوں کو تمام جگہوں پر قتل کرنے کی اجازت ہے (یعنی کوئی جگہ اس سے مستثنیٰ نہیں خواہ وہ حرم ہی کیوں نہ ہو)۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ارشاد ربانی ہے أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا، یعنی کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ حرم میں پناہ لینے کی غرض سے داخل ہو اور اگر وہ معاندانہ سرگرمی کے لیے یا لڑنے کے لیے داخل ہوا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ یعنی مسجد حرام میں تم ان سے قتال نہ کرو جب تک کہ وہ تم سے اس کے اندر قتال نہ کریں اور اگر وہ تم سے (مسجد کے اندر) قتال کریں تو ان کو قتل کر دو۔ علاوہ ازیں قتال کرنے کے لیے حرم میں داخل ہونے سے اس نے حرم کی بے حرمتی کر دی ہے لہٰذا اس بے حرمتی کی تلافی کے طور پر نیز دوسروں کو حرم کی بے حرمتی سے باز رکھنے کی غرض سے اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اہل حرب میں سے کوئی گروہ قتال کی غرض سے حرم میں داخل ہو جائے تو ان کو قتل کر دیا جائے اور اگر وہ مسلمانوں کے ہاتھوں شکست کھائیں

تو ان کو قتل کرنے یا قید کرنے پر مسلمانوں پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غنائم (spoils of war.)

جہاں تک غنائم اور اس کے متعلقات کے حکم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، یہاں تین چیزیں ہیں، نفل، فے اور غنیمت، لہٰذا ان تینوں الفاظ کے معانی اور ان سے متعلق شرطوں اور احکام کی وضاحت ضروری ہے۔

نفل تنفیل نفل کا لغوی معنی تو اضافہ ہے، اسی سے بیٹے کے بیٹے کو نافلہ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ صلبی بیٹے پر اضافہ ہوتا ہے، اسی طرح عبادات کے نوافل کا نام ہے کیونکہ یہ فرض عبادتوں پر اضافہ ہوتی ہیں۔ شریعت میں نفل سے مراد ہے وہ (مال غنیمت) جسے امام بعض غازیوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے انہیں قتال پر آمادہ کرنے کی غرض سے۔ اسے نفل کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان کے حصے میں غنیمت کا جو مال آتا ہے یہ اس پر زائد ہوتا ہے۔ تنفیل سے مراد ہے بعض غازیوں کو زائد مال کے لیے مخصوص کر لینا، مثلاً یہ کہ امام کہے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا اس کا چوتھا یا تہائی حصہ اسی کا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا وہ اسی کا ہوگا یا یوں کہے کہ جس نے جو چیز لے لی (وہ اسی کی ہوگی) یا یہ کہہ دے کہ جو کسی (دشمن سپاہی) کو قتل کرے گا تو سلب (مقتول کا سامان) اسی کا ہوگا، یا وہ کسی سریہ (چھوٹا لشکر آج کی زبان میں مثلاً بٹالین یا کمپنی) سے کہہ دے کہ تمہارے ہاتھ جو کچھ لگے گا اس کا چوتھائی یا نہائی حصہ تمہارا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ وہ سارے کا سارا تمہارا ہوگا، یہ جائز ہے کیونکہ اس طرح کی تخصیص سے قتال کی ترغیب ملتی ہے اور قتال پر ترغیب دینا مشروع اور مندوب الیہ ہے۔ اللہ عزشانہ کا ارشاد ہے یَاۤاَیُّهَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَى الْقِتَالِ یعنی اے نبی مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے۔ البتہ امام کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ سارے مال غنیمت کی تنفیل کر دے کیونکہ مال تنفیل کرنے سے تو غازیوں کی حق تلفی ہوگی۔ بایں ہمہ اگر امام اسی میں مصلحت سمجھے اور کسی سریہ کے ساتھ ایسا ہی کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ بسا اوقات فی الجملہ مصلحت پورے مال (کی تنفیل) میں ہوتی ہے۔ تنفیل سونے، چاندی، سلب اور دیگر تمام قسم کے اموال میں جائز ہے کیونکہ قتال کی ترغیب کا معنی ہر قسم کے مال (کی تنفیل) سے متحقق ہوتا ہے۔ سلب سے مراد ہے مقتول کے کپڑے، اس کے ہتھیار جو اس کے ساتھ ہوں، اس کی سواری جس پر وہ سوار تھا، مع زین اور دوسرے لوازمات کے اس کی سواری کی خورجین میں جو کچھ مال ہو یا اس کی کمر سے جو کچھ مال بندھا ہوا ہو۔ جہاں تک اس مقتول کے غلام کے پاس ایک اور سواری کا تعلق ہے تو یہ سلب میں شامل نہیں ہیں۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی یعنی (دشمن سپاہی) کو قتل کیا ہو تو سلب ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اگر ان دو آدمیوں میں سے کسی ایک نے اس پر پہلے وار کیا پھر دوسرے نے اس کا کام تمام کر دیا بایں طور کہ پہلے وار نے اسے نڈھال کر دیا ہو اور اس کی ایسی حالت بنا دی ہو کہ نہ تو وہ خود قتال کرنے کے قابل رہا ہو اور نہ ہی قتال میں مدد دے سکتا ہو تو اس صورت میں سلب پر پہلے وار کرنے والے شخص کا حق ہوگا کیونکہ وہ آدمی اس پہلے وار کرنے والے کا مقتول ہے۔ اور اگر پہلے وار نے اس کی یہ حالت نہ کی ہو تو سلب پر دوسرے آدمی کا حق ہوگا (جس نے کام تمام کیا) کیونکہ وہ اس دوسرے آدمی کا مقتول ہے۔ اگر اکیلا آدمی دو یا اس سے زیادہ آدمیوں کو قتل کرے تو سلب اسی کا ہوگا۔ کیا تنفیل میں امام بھی داخل ہے؟ اگر اس نے ان تمام صورتوں میں "تم میں سے" کا قول کیا ہے تو پھر خود شامل نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان لفظوں کے ذریعے سے تنفیل کے لیے ان کو مخصوص کر دیا ہے اور اگر اس نے تم میں سے کے الفاظ نہیں کہے تو پھر خود بھی شامل ہوگا

کیونکہ اس نے کلام کو عام رکھا ہے (یعنی تخصیص نہیں کی)۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب امام نے تنفیل کی ہو اور اگر اس نے کسی چیز کی بھی تنفیل نہ کی ہو اور کوئی غازی کسی (کافر) کو قتل کر دے تو ہمارے نزدیک مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہو گا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اگر اس نے شکست خوردہ اور پسپا ہوتے ہوئے کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہو گا اور اگر اس نے لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کیا ہو تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص ہو گا۔ امام شافعیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کا ہے، اور آپؐ کا یہ فرمان آپؐ کی طرف سے شرع کا مقرر کرنا ہے۔ مزید برآں اگر وہ لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کرتا ہے تو وہ اسے اپنی ذاتی طاقت کے بل پر قتل کرتا ہے لہٰذا مقتول کا سامان (سلب) اسی کے لیے مختص ہو گا اور اگر وہ اسے اس حالت میں قتل کرتا ہے کہ وہ شکست خوردہ اور پسپا ہونے والا ہے تو لشکر کی قوت کے بل پر قتل کرتا ہے، لہٰذا مقتول کا سامان مال غنیمت ہو گا جو تقسیم کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے تو ہاتھ لگنے والے مقتول کے سامان وغیرہ کی تنفیل اور اس کو مختص کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ استحقاق کا سبب اگر جہاد ہے تو وہ تو سب کی طرف سے پایا گیا ہے (یعنی سبھی جہاد میں شریک ہیں) اور اگر اس کا سبب استیلاء (غلبہ پانا) اور ہاتھ لگنا اور اس پر قبضہ کر لینا ہے تو یہ پورے لشکر کی قوت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس لیے سب اس کے مستحق ہیں اور کسی کو تنفیل کے لیے مخصوص کر لینا مستحق کی حق تلفی کے مترادف ہے لہٰذا چاہیے تو یہی کہ یہ جائز نہ ہو لیکن اس کا جواز تو ہم نے نص سے از روئے استحسان نکالا ہے۔ اور نص ہے یہ ارشاد ربانی، کہ اے نبیؐ مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے، اور تنفیل زیادہ مال کا لالچ دے کر قتال پر آمادہ کرنا ہے کیونکہ جس کو زیادہ غنا اور زائد شجاعت حاصل ہے تو اس کی طبیعت اس (زائد قوت و شجاعت) کے مظاہرے پر آمادہ نہیں ہو گی، کیونکہ اس میں جان جانے اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، بجز اس کے کہ اسے زائد مال کا لالچ دیا جائے جس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہو (یعنی صرف اسی کے لیے مختص ہو)۔ اگر وہ لالچ نہیں کرے گا تو غالب نہیں آئے گا اس لیے زیادہ کا مستحق بھی نہ ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ رہی حدیث تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس حدیث سے آپؐ نے شرع (یعنی حکم) مقرر کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ شرط مقرر کی ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے ایک خاص گروہ کی تنفیل کی ہو لہٰذا احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی۔ اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جس نے کسی مردہ زمین کو زندہ (یعنی آباد) کیا تو وہ اسی کی ہے۔ اس حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے امام کی اجازت کے بغیر زندہ کی جانے والی زمین کی ملکیت کے لیے حجت تسلیم نہیں کیا جس کی وجہ اسی قسم کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

نفل کی شرطِ جواز

نفل کی شرط جواز یہ ہے کہ یہ غازیوں کے قبضے میں مال غنیمت آنے سے قبل ہو، ان کے قبضے میں آجانے کے بعد نفل جائز نہیں کیونکہ تنفیل کا جواز قتال کی ترغیب کے لیے ہے اور یہ مال غنیمت کو حاصل کر لینے سے پیشتر ہی متحقق ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ روایت نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت کے محفوظ کر لیے جانے (احراز) کے بعد تنفیل فرمائی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ آپ نے خمس میں سے یا غنائم میں اپنے مخصوص حصے (صفی) میں سے تنفیل کی ہو۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ مال فے میں سے تنفیل کی ہو اور راوی نے اسے غنیمت کا نام دے دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تنفیل کا حکم رہا تنفیل کا حکم تو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ نفل کو اس شخص کے لیے مختص کر دیا جائے جس کے لیے تنفیل کی گئی ہے (یعنی منفّل) اور اس نفل میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔ کیا دارالاسلام میں مال غنیمت کو پہنچا کر محفوظ کر لینے (احراز) سے پیشتر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اس میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔ حکم کی دوسری قسم یہ ہے کہ نفل میں سے خمس نہیں لیا جاتا کیونکہ خمس تو اس مال غنیمت پر واجب ہوتا ہے جو غازیوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور نفل کہتے ہیں اس مال کو جسے امام نے صاحب نفل کے لیے خاص کر دیا ہو اور دوسروں کی اس مال میں شرکت کو منقطع کر دیا ہو، للٰذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا لیکن منفل (جس کے لیے تنفیل کی گئی) مال غنیمت کے ۴/۵ حصے میں (یعنی خمس نکال کر) دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا کیونکہ مال غنیمت کا حصول یا جہاد تو سب کی مشترکہ طاقت سے حاصل ہوا ہے البتہ امام نے مال غنیمت کے کچھ حصے کو بعض غازیوں کے لیے مختص کر دیا ہے (یعنی تنفیل کر دی ہے) اور اس پر سے باقی غازیوں کا حق منقطع کر دیا ہے، للٰذا اس مختص کردہ مال غنیمت (یعنی نفل) کو چھوڑ کر باقی مال غنیمت پر سب غازیوں کا حق قائم ہے اس لیے منفل اس میں دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فئے جہاں تک فئے کا تعلق ہے تو یہ نام ہے اس مال کا جس کے لیے مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی بھڑائی کے بغیر حاصل ہوا ہو) مثلاً مسلمانوں کے امام کے پاس (کفار کے بادشاہ کی) سفارت کے ساتھ جو مال بھیجا گیا ہو اور وہ اموال جو اہل حرب کے ساتھ معاہدۂ صلح کے بدلے میں حاصل کیے گئے ہوں۔ فئے میں سے خمس نہیں نکالا جاتا کیونکہ یہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت تو کہتے ہیں اس مال کو جو کفار سے بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا جائے اور یہ مفہوم یہاں ناپید ہے۔ مال فئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا، آپ جیسے چاہتے اس میں تصرف فرماتے، اپنے لیے مختص کر لیتے، یا جن میں چاہتے تقسیم فرما دیتے اللہ تعالیٰ عزشانہ کا ارشاد ہے: وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ یعنی فئے کا جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولؐ کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے تسلط بخشتا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بنو نضیر کے اموال فئے تھے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیے تھے اور یہ اموال خالصتاً آپؐ کے لیے تھے، ان اموال میں سے آپؐ اپنے اہل وعیال پر سال بھر کے اخراجات کے لیے خرچ کرتے اور جو بچ رہتا اسے آپؐ گھوڑوں اور ہتھیاروں (یعنی سامان جنگ) پر خرچ کرتے تھے۔ اسی لیے فدک خالصتہً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھا کیونکہ اس (کی فتح) کے لیے صحابہ کرامؓ نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے تھے۔ روایت ہے کہ جب اہل فدک کو اہل خیبر سے یہ بات پہنچائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہے کہ آپؐ ان کی مصیبت کو دور فرما دیں اور ان کے خون کو محفوظ فرما دیں اور ان کے اموال چھوڑ دیں تو انہوں (یعنی اہل فدک) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجا اور آپؐ سے فدک کی نصف پیداوار پر صلح کی درخواست کی تو آپؐ نے اس شرط پر ان کے ساتھ صلح کر لی۔ اہل حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمہ (حکمرانوں) کے درمیان فرق ہے۔ ائمہ کی طرف بھیجا جانے والا مال عامۃ المسلمین کی ملکیت ہوتا ہے جب کہ اول الذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا۔ امام اہل

حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کرتا ہے کہ ائمہ کی ہیبت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوا گے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ نے آپ کا رعب قائم کر کے جو آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی نہ کہ آپ کے صحابہؓ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:
نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرَيْنِ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ دو ماہ کی مسافت پر میرا رعب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے مختص کر لیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی حربی (برسر جنگ دشمن ملک کا باشندہ) امان حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فئے ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے مختص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے مختص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہٰذا اس کی ملکیت اسی کے لیے مختص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سریہ (چھوٹا لشکر، بٹالین وغیرہ) سے اس کی مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ سریہ اس گروہ کو پکڑے تو اس کی ملکیت اسی سریہ کے لیے مختص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور قابو پانا یعنی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ توفی الواقع صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ حکمی ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور حربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور حکمی قبضے سے حقیقی قبضہ باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ مثبت (حق کا اثبات کرنے والا) ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ مُبطلہ (جس کو زائل کیا جا سکے) ہے لہٰذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو زائل کرنا جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے محل میں پایا گیا ہے جو ملک بن سکتا ہے اور وہ مباح ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی جماعت کسی شکار کو قابو کرے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہو اہل دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ دار اسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ غازی جب تک دار الحرب میں ہوتے ہیں غنائم پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ یہ کہنا کہ اہل دار کا قبضہ حکمی ہوتا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ حقیقی ہوتا ہے لہٰذا حکمی قبضہ اس حقیقی قبضے کو زائل نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دار کا قبضہ بھی حقیقی ہوتا ہے کیونکہ ان ابواب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی سلامتی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمہ ہیں کہ اگر وہ اسے (حربی کو) تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کو استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے بایں طور کہ ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ رہے۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (حربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں، وہ ایک دین کی حفاظت کرتے ہیں، لہٰذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ معنوی

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دارالحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز قابو کرے تو وہ چیز مال غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی (یعنی وہ سب کی مشترکہ ملک ہوگی)، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے لشکروں (سریہ) کی مڈبھیڑ ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مال ہاتھ لگے تو صرف وہی اس کے مالک ہوں گے کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل مملکت کی کافروں کے شر سے حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کرنے پڑتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحدوں کو پار کر کے اس پر قبضہ کرلیں۔ اگر انہیں معلوم ہو کہ چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حریم اسلام کی حفاظت کے لیے تیار رہتے ہیں تو پھر ان کی طمع منقطع ہوجاتی ہے اور مملکت محفوظ ہوجاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو مال ماخوذ کے لیے مختص نہ کیا جائے تو اس فریضے کو پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفار دارالاسلام کو لالچ کی نظروں سے دیکھتے رہیں گے۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تنفیل کرے اور انہیں کچھ مال ہاتھ لگ جائے تو وہ صرف انہیں کا ہوگا۔ تنفیل کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ شجاعت کے مظاہرے پر ان کی طبیعت تبھی آمادہ ہوسکتی ہے کہ انہیں تنفیل کے ذریعے مال غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے، یہی معاملہ زیر بحث مسئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر بزور قوت اور غلبہ پا کر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو بغیر قتال کے ان کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ قہر و غلبہ کے طریقے سے پس یہ مباح ہے جو بغیر قہر و غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے للذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جملہ مباح اشیاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ سے بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ملک مال کو اخذ کر لینے سے ثابت ہوجاتی ہے اور اس نے اسے (حربی کو) قہر و غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے، للذا وہ غنائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور پکڑے جانے سے پیشتر مسلمان ہوجائے، پھر اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ سب مسلمانوں کے لیے مال فئے ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں یہ مسئلہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کرچکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہوگیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آگیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہوجانے کے بعد قبول اسلام کا پیش آجانا ملکیت کو مانع نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑے جانے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہوگیا للذا یہ امر (یعنی اس کا مسلمان ہونا) ملکیت کے ثابت ہونے کو مانع ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اگر وہ حربی دارالحرب کو لوٹ جائے تو پھر فئے نہ بنے گا، اس پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس لیے فئے نہ بنے گا کہ اہل دارالاسلام کا حق اس وقت تک پختہ نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع نہ پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا تھا صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے فئے نہ بنے گا کہ فی الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الواقع

وہ پکڑا نہیں گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی قیدی دارالاسلام میں لائے جانے سے پہلے ہی چھوٹ جائے اور اپنے لشکر میں جا ملے تو وہ پہلے کی طرح ہی آزاد ہو جاتا ہے، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اور اگر یہ حربی امان کا دعوٰی کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا دعوٰی تسلیم نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک تسلیم کر لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں داخل ہو جانا ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب ہے اور امان ایک ایسا عارضہ ہے جو اس سبب کے واقع ہونے کو مانع ہے لہٰذا عارضے کا دعوٰی بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں ملکیت کا دارومدار فی الواقع پکڑے جانے پر ہے اور وہ قبل ازیں آزاد تھا اس لیے امان کا دعوٰی اصل کے حکم کا دعوٰی ہے (اور اصل ہے اس کا آزاد ہونا) لہٰذا اس کا دعوٰی قبول کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر پکڑنے والا یہ کہے کہ میں نے اسے امان دی ہے تو اس کا یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تسلیم نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک قبول کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا اقرار ہے جس سے دوسرے (یعنی مسلمان قوم) کے حق کا زائل ہونا لازم آتا ہے اس لیے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک یہ اقرار خود اپنی ذات کے خلاف ہے (کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو پکڑنے والے کو اس پر حق ملکیت حاصل ہوتا ہے) اور اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے سے اس پر کوئی الزام نہیں آتا۔ اگر یہ حربی پکڑے جانے سے پہلے حرم میں داخل ہو جائے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فئے ہے اور حرم میں اس کے داخل ہو جانے سے اس کا فئے ہونا باطل نہیں ہوتا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے حرم اور غیر حرم میں کوئی فرق لازم نہیں آتا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب قبول اسلام سے ملکیت زائل نہیں ہوتی تو حرم میں داخل ہونے سے بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔ مزید برآں، حرم کے مقابلے میں اسلام کی حرمت کہیں زیادہ ہے۔ صاحبین کے نزدیک وہ جب تک فی الواقع نہ پکڑا جائے فئے نہ بنے گا، لہٰذا وہ اپنی اصل یعنی آزادی پہ برقرار رہے گا اور اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے کھانے پینے کو نہیں دیا جائے گا، نہ اسے ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی خرید و فروخت کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل جائے۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی آدمی اسے حرم میں یا حرم سے نکل جانے کے بعد لیکن پکڑے جانے سے پیشتر امان دے دے تو یہ امان ابو حنیفہؒ کے نزدیک درست نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہوگی اور اسے اس کی جائے پناہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ دارالاسلام میں داخلے سے ہی مسلمان قوم کے لیے فئے بن جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ فی الواقع پکڑا نہ جائے فئے نہیں بنتا، اس لیے پکڑنے سے پہلے اگر وہ اسے امان دے دے تو درست ہے لیکن اگر پکڑنے کے بعد امان دے تو درست نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام ہے۔ اگر کوئی آدمی اسے حرم میں پکڑ لے اور پھر اسے باہر لے آئے تو اس کا یہ فعل برا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مسلمان قوم کے لیے فئے ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پکڑنے والے کے لیے فئے ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت تو اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے سے ہی ثابت ہو گئی ہے اس لیے حرم میں اس کو پکڑنے سے یہ زائل نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ ملکیت پکڑنے سے ثابت ہو جاتی ہے جو کہ منع ہے لیکن یہ ممانعت امر غیر کی وجہ سے ہے اور وہ امر غیر حرمت حرم ہے لہٰذا فی نفسہ اس کے ملکیت بننے کو یہ مانع نہیں ہے، اور اس کی مثال ایسے ہے جیسے اذان ہونے کے وقت خرید و فروخت وغیرہ (کہ اس وقت خرید و فروخت کرنے سے ممانعت نماز کی وجہ سے ہے لیکن اس وقت خرید و فروخت کا کوئی معاملہ فی نفسہٖ درست ہے)۔ اور اگر وہ اسے حرم میں پکڑ لے اور باہر نہ نکالے

تو اسے چاہیے کہ وہ اسے حرم میں چھوڑ دے جب تک کہ وہ حرم میں ہے، حرم کے احترام کے پیش نظر، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنیمت

رہی غنیمت تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: غنیمت کی تشریح، امام کو غنائم میں کس کس تصرف کا اختیار ہے، غنائم کی تقسیم کی جگہ، غنائم میں سے کس کس چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے۔ تقسیم غنائم کی کیفیت اور اس کے مصارف کا بیان۔

غنیمت کیا ہے؟

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے بطریق قہر وغلبہ حاصل کی جائے اور بطریق قہر وغلبہ کسی چیز کو حاصل کرنا بدوں قوتِ مقاومت کے ممکن نہیں، یا تو فی الواقع قوت مقاومت کے ساتھ یا دلالۃً تو بہت مقاومت کے ساتھ اور دلالۃً سے مراد ہے امام کی اجازت۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے حاصل کی جائے خواہ کسی بھی طریقے سے، اور ان کے نزدیک قوت مقاومت سرے سے کوئی شرط نہیں ہے۔

مسائل

مسائل میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اگر قوت مقاومت رکھنے والی جماعت دار الحرب میں داخل ہو جائے اور اہل حرب کے اموال اخذ کرے تو اخذ کردہ اموال کو غنائم کی طرح تقسیم کیا جائے گا، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ امام کی اجازت سے داخل ہوئے تھے یا بغیر اجازت کے کیونکہ مال بطریق قہر وغلبہ اخذ کیا گیا ہے اس لیے کہ قوت مقاومت موجود ہے جو بالفعل قتال کی قائم مقام ہے اور ظاہر الروایۃ کی رو سے قوت مقاومت کی کمترین تعداد چار ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ بہترین ساتھی چار ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ تعداد نو ۹ ہے۔ اگر قوت مقاومت نہ رکھنے والے امام کی اجازت سے داخل ہوں تو مال ماخوذ ہمارے ائمہ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق غنیمت ہوگا کیونکہ قوت مقاومت دلالۃً موجود ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور اگر (قوت مقاومت سے محروم جماعت) امام کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا کیونکہ قوت مقاومت سرے سے ناپید ہے (یعنی نہ فی الواقع ہے اور نہ ہی دلالۃً موجود ہے)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مال غنیمت ہوگا۔ صحیح ہمارا (یعنی حنفیہ کا) قول ہے کیونکہ غنیمت، غنم اور مغنم لغوی طور پر ایسے مال کو کہتے ہیں جو اہل حرب کے اموال میں سے ہاتھ لگا ہو اور جس کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہوں۔ اسی طرح اشارۃ النص بھی اس پر دلیل ہے اور اشارۃ النص ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد: (ترجمہ) "جو فے کا مال اللہ نے اپنے رسولؐ کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے"۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اشارۃً بتایا ہے کہ جس مال پر مسلمانوں نے اونٹ اور گھوڑے نہیں دوڑائے وہ غنیمت نہیں ہوتا، اور گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر اہل حرب کا مال ہاتھ لگنا بغیر قوت مقاومت کے ممکن نہیں، خواہ وہ قوت فی الواقع ہو یا دلالۃً ہو، کیونکہ جسے قوت مقاومت حاصل نہ ہو وہ (ان کے مال کو) بطریق قہر وغلبہ نہیں لے سکتا لہٰذا مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا بلکہ مال مباح ہوگا جو لینے والے کے لیے مخصوص ہوگا، جیسے شکار ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس مال کو دونوں (جماعتیں) مل کر اخذ کریں تو مال ماخوذ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، جیسے وہ دونوں مل کر شکار کو پکڑ لیں (تو شکار دونوں میں تقسیم ہوتا ہے) اگر قوت مقاومت کے ہوتے ہوئے مال لیا ہو تو یہ مال لینا فی الواقع بطریق قہر وغلبہ ہے، جہاں تک حقیقی قوت مقاومت کا معاملہ ہے تو وہ تو عیاں ہے اور قوت مقاومت کے دلالۃً ہونے کی بھی یہی صورت ہے، اور وہ امام کی اجازت ہے کیونکہ

اگر امام (دار الحرب میں) داخل ہونے کی اجازت دے دے تو یہ اس بات کی ضمانت ہے کہ بوقت ضرورت امام کی طرف سے مدد و نصرت کی صورت میں اعانت ملے گی لہٰذا امام کی اجازت سے اس کا داخل ہونا معنوی طور پر لشکر جرار کی قوت کے ساتھ داخل ہونا ہے' اس لیے مال ماخوذ بطریق قہر و غلبہ اخذ کیا ہوا مال (متصور) ہوگا' لہٰذا یہ غنیمت ہوگا۔ تو یہ فرق ہوا۔

اگر دو گروہ اکٹھے (دار الحرب میں داخل) ہو جائیں' ایک امام کی اجازت سے اور دوسرا امام کی اجازت کے بغیر' اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو تو ہر گروہ کی بابت وہی حکم ہوگا جو الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں ہوگا' یعنی یہ کہ اگر تو ہر گروہ نے جدا گانہ طور پر مال اخذ کیا ہوگا اخذ کردہ مال اسی کا ہوگا جیسے الگ داخل ہونے کی صورت میں مال اخذ کرنے پر ہوتا' اور اگر وہ دونوں فریق مل کر مال اخذ کریں تو وہ مال ان دونوں گروہوں میں اخذ کرنے والوں کی تعداد کی مناسبت سے تقسیم ہوگا۔ پھر جنہیں تو امام کی طرف سے اجازت حاصل ہوگی ان کے مال ماخوذ میں سے خمس لیا جائے گا اور باقی ان سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا' بغیر اس تمیز کے کہ ان میں سے کسی نے مال اخذ کرنے میں حصہ لیا یا نہیں کیونکہ وہ مال غنیمت ہے اور غنائم کا یہی طریقہ ہے۔ اور جنہیں امام کی اجازت حاصل نہیں تھی ان کے مال ماخوذ پر خمس واجب نہ ہوگا اور صرف مال اخذ کرنے والوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور اخذ کرنے کی کارروائی میں جو لوگ شریک نہ تھے انہیں اس میں سے حصہ نہیں ملے گا' کیونکہ یہ مال مباح ہے اور مال مباح کا یہی حکم ہے' جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب دو گروہ اکٹھے ہو جائیں اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو اور اگر وہ دونوں اکٹھے ہو جائیں اور اکٹھے ہونے سے انہیں قوت مقاومت حاصل ہو جائے تو ان میں سے کسی ایک کو یا ان کی جماعت کو جو مال ہاتھ لگے گا اس میں سے خمس نکالا جائے گا اور باقی ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت مقاومت کے موجود ہونے کے سبب یہ مال غنیمت ہے اور امام کی اجازت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

اگر امام کی اجازت سے داخل ہونیوالوں کو قوت مقاومت حاصل ہو پھر انکے ساتھ ایک یا دو چور امام کی اجازت کے بغیر جا ملیں جنہیں کوئی قوت مقابلہ حاصل نہ ہو پھر ان سب کو لڑائی کا سامنا کرنا پڑے اور مال اور غنائم ان کے ہاتھ لگیں تو جو مال لشکر کو چور کے ساتھ ملنے سے قبل ہاتھ لگا ہو اس میں سے اس چور کو کوئی حصہ نہ ملے گا اور جو مال اس چور کے آملنے کے بعد ہاتھ لگا ہو اس مال میں چور ان کے ساتھ حصے دار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مال چور کے ساتھ ملنے سے پیشتر ہاتھ لگا ہے وہ لشکر کے فی الواقع قتال کرنے سے حاصل ہوا ہے۔ یہی صورت مال کو دار الاسلام میں لا کر محفوظ کرنے (احراز) کی ہے کیونکہ وہ چور کی اعانت سے بے نیاز ہیں چنانچہ اس کے ساتھ ملنے سے پیشتر ہاتھ لگنے والے مال پر غلبے کے ضمن میں اس کا داخل ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں البتہ لشکر کو پہنچنے والی کمک کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ (یعنی کمک والے لوگ) ان کے ساتھ ہاتھ لگنے والے مال میں شریک ہوں گے کیونکہ لشکر کمک پہنچانے والوں کی قوت کی وجہ سے ان سے اعانت حاصل کرتا ہے لہٰذا سب نے مل کر احراز (مال غنیمت کو دار الاسلام میں لے جا کر محفوظ کر لینا) کو حاصل کیا ہے۔ اسی طرح کمک کے پہنچ جانے کے بعد جو مال حاصل ہوتا ہے وہ سب کے غلبے کی بدولت ہوتا ہے اس لیے کمک والے مجاہد بھی اس مال میں شریک ہوں گے بچور کے برعکس' واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر لشکر میں سے کوئی شخص کوئی ایسی چیز اخذ کر لیتا ہے جس کی قدر و قیمت ہے اور وجود دشمن میں سے کسی بھی آدمی کی ملکیت نہیں ہے، مثلاً معدنیات، خزانے (یعنی سونا، چاندی وغیرہ)، لکڑی اور مچھلی، تو یہ مال غنیمت ہوگا اور اس میں سے خمس نکالا جائے گا کیونکہ اس شخص نے سب کی قوت و طاقت کی بدولت ہی وہ چیز حاصل کی ہے لہٰذا یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، اس لیے مال غنیمت ہے۔ اور اگر اس چیز کی کوئی قدر و قیمت نہ ہو، نہ دار الحرب میں اور نہ ہی دار الاسلام میں تو وہ اسی کے لیے مختص ہوگی۔ کیونکہ بے وقعت چیز کی حفاظت و مدافعت نہیں کی جاتی اس لیے اس کو اخذ کرنا بطریق قہر و غلبہ نہ ہوگا، لہٰذا غنیمت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی ایسی چیز اخذ کی ہو جس کی دار الحرب میں قدر و قیمت ہے، مثلاً لکڑی اور اس سے اس نے کوئی برتن وغیرہ بنالیا ہو تو وہ اسے مال غنیمت میں لوٹا دے گا کیونکہ جب اس چیز کی فی نفسہٖ قدر و قیمت ہے تو اس پر جو کام ہوا ہے وہ تو اس پر مستزاد ہے۔ اور اگر وہ چیز قدر و قیمت والی (متقوم) نہ ہو تو پھر اس کے لیے مخصوص ہوگی، بدلیل مذکورہ۔

اہل حرب کے ساتھ معاہدۂ صلح پر جو مال اخذ کیا جائے اس پر خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل نہیں کیا جاتا، لہٰذا یہ غنیمت نہ ہوگا۔ اسی طرح (دشمن ملک کا حکمران) جو سفارت امام المسلمین کی طرف بھیجے (مال دے کر) تو اس پر بھی خمس واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔

اگر مسلمان دار الحرب کے کسی قلعے کا محاصرہ کریں اور محصورین اپنی جانوں کا فدیہ مال کی صورت میں ادا کریں تو اس مال پر خمس واجب ہوگا کیونکہ وہ مال غنیمت ہے، اس لیے کہ وہ بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنائم میں امام کا تصرف

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ امام کو غنائم میں کس تصرف کا حق حاصل ہے تو اس ضمن میں حاصل بحث یہ ہے کہ اگر امام اہل حرب کے علاقے پر حملہ کر کے غلبہ پالے تو حاصل ہونے والا مال تین اقسام میں سے کسی ایک سے ضرور متعلق ہوگا، ساز و سامان، اراضی اور قیدی۔ جہاں تک ساز و سامان کا تعلق ہے تو اس میں سے خمس نکالا جائے گا اور باقی (۴/۵ حصہ) غازیوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اس مال کے بارے میں امام کو کوئی اختیار (Power) حاصل نہیں ہے۔

مفتوحہ اراضی

رہی اراضی، تو اس میں امام دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے، یا تو اس میں سے خمس نکال کر باقی (۴/۵ اراضی) کو غازیوں میں تقسیم کر دے بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو بدستور ان کے سابقہ مالکوں کے پاس رہنے دے اور خراج عائد کر کے انہیں ذمی بنالے بشرطیکہ وہ ذمی بننے کے اہل ہوں، مثلاً یہ کہ وہ اہل کتاب ہوں، یا عجم کے مشرکین ہوں، اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کر دے گا۔ یہ احناف کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اراضی خراج عائد کر کے ان کے قبضہ میں چھوڑ دے بلکہ وہ اراضی کو (غازیوں میں) تقسیم کرے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلبہ پانے کے بعد وہ اراضی غازیوں کی ملکیت بن گئی ہے اور اسے ان (مفتوحین) کے قبضے میں چھوڑ دینے سے غازیوں کا حق ملکیت کا باطل کرنا لازم آتا ہے جس کا امام کو اختیار نہیں، جیسے ساز و سامان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری (حنفیہ کی) دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ جب سواد عراق فتح ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں اراضی کو بدستور ان کے قبضے میں رہنے دیا تھا، ان کے افراد پر جزیہ اور اراضی پر خراج عائد کر دیا تھا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس (فیصلے) سے کسی نے اختلاف کیا ہو۔

رہے قیدی تو ان کی بابت امام کو تین اختیار حاصل ہیں چاہے تو ان (اہل حرب) میں سے اسیروں کو قتل کر دے اور اسیروں سے مراد میں وہ مرد جنہوں نے قتال کیا اور عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ یعنی گردنوں کے اوپر مارو۔ یہ حکم پکڑ لینے اور اسیر بنا لینے کے بعد کے لیے ہے کیونکہ گردنوں کے اوپر مارنے سے مراد ہے جوڑ سے الگ کرنا اور قتال کے دوران میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ ایسا تو پکڑ لینے اور اسیر بنا لینے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بدر کے اسیروں کے بارے میں مشورہ طلب فرمایا تو بعض صحابہ نے فدیہ لے کر انہیں چھوڑ دینے کا مشورہ دیا جبکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے قتل کرنے کا مشورہ دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر آسمان سے آگ برستی تو ماسوا عمرؓ کے اور کوئی (اس آگ کے عذاب سے) نہ بچ سکتا۔ اس طرح آپؐ نے اشارۃً بتا دیا کہ صحیح رائے انہیں قتل کرنا تھی اس طرح روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے غزوہ بدر کے موقعہ پر عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو اور فتح مکہ کے موقعہ پر ہلال بن خطل اور مقیس بن صبابہ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ علاوہ ازیں، مصلحت بسا اوقات قتل کرنے میں مضمر ہے کیونکہ ان کا استیصال اسی سے ہوتا ہے، لہٰذا امام کو یہ اختیار حاصل ہے۔ اور اگر امام چاہے تو ان سب کو غلام بنا لے اور خمس نکال کر باقی غلاموں کو (غازیوں میں) تقسیم کر دے، اس لیے کہ وہ سب حقیقی معنی میں غنیمت ہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضے میں بزور و قوت اور غلبے سے آئے ہیں اور اس کے لیے انہوں (مسلمانوں) نے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہیں، لہٰذا امام کو اختیار ہے کہ ان سب کو (خمس نکال کر) تقسیم کر دے۔ البتہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک مشرکین عرب اور مرتدوں کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ انہیں قتل کیا جائے گا یا پھر وہ اسلام قبول کر لیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں غلام بنانا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مشرکین عجم، اور عجم و عرب کے اہل کتاب کو غلام بنانا جائز ہے تو اسی طرح مشرکین عرب اور مرتدین کو غلام بنانا بھی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانے کے لیے کفر کا علم ہے (یعنی جن کو غلام بنایا جائے ان کا کافر ہونا ضروری ہے) اور وہ (یعنی مشرکین عجم وغیرہ اور مشرکین عرب اور مرتدین) کفر میں برابر ہیں، اس لیے غلام بنائے جانے کے احتمال میں بھی برابر ہیں۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ سے لے کر فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ تک یعنی مشرکوں کو جہاں کہیں پاؤ ان کو قتل کرو . . . . سو اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کی راہ چھوڑ دو (یعنی انہیں رہا کر دو اور ان سے کوئی تعرض نہ کرو)۔ علاوہ ازیں، اہل کتاب اور مشرکین عجم کے حق میں غلام بنانے سے جو قتل کرنے کو ترک کیا جاتا ہے تو وہ اس لیے ہے کہ ان کے قبولِ اسلام میں واسطہ و توسل ہے اور مشرکین عرب اور مرتدین کے حق میں وسیلے کا مفہوم متحقق نہیں ہوتا، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ البتہ ان (یعنی مشرکین عرب اور مرتدین) کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا جائے گا جیسے مشرکین عجم کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے قبیلہ ہوازن کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا اور وہ خالص عرب تھے، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے عرب مرتدین کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنایا تھا۔ اگر امام چاہے تو ان پر احسان کر دے اور ذمی بنا کر انہیں آزاد کر چھوڑ دے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سوادِ عراق (کے لوگوں) کے ساتھ کیا تھا، لیکن مشرکین عرب اور مرتدین کو ذمی بنا کر چھوڑ دینا اور ان کے ساتھ جزیہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے انہیں غلام بنانا جائز نہیں ہے بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ کوئی شہادت دیں پیشتر اس کے کہ امام ان کو ذمی بنائے تو ان کی شہادت درست نہ ہوگی

کیونکہ وہ اہل حرب ہیں، اور اگر وہ انہیں ذمی بنالے اور وہ پھر شہادت دیں تو درست ہے کیونکہ ذمیوں کی شہادت ہر صورت میں قابل قبول ہے جب کہ اہل حرب کی شہادت قطعی طور پر قابل قبول نہیں۔ امام کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اسیر پر احسان کرکے اسے ذمی بنائے بغیر چھوڑ دے، کہ نہ اسے قتل کرے اور نہ (مال غنیمت کے طور پر) تقسیم کرے، کیونکہ اگر امام ایسا کرے گا تو وہ شخص یقیناً اپنی جائے حفاظت و مدافعت (یعنی دار الحرب وغیرہ) کو لوٹ جائے گا اور ہمارے خلاف لڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے زبیر بن باطا پر اور اسی طرح اہل خیبر پر احسان فرمایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر پر احسان فرمایا تھا اور اسے قتل نہیں کیا تھا لیکن یہ بات معلوم نہیں کہ وہ جزیہ لے کر چھوڑا گیا تھا یا بغیر جزیہ کے، لہٰذا اس امر کا احتمال ہے کہ آپؐ نے اسے جزیہ لے کر اور عقد ذمہ کرکے چھوڑا ہو۔ رہے اہل خیبر، تو وہ تو اہل کتاب تھے آپؐ نے انہیں اس لیے چھوڑا اور ان پر احسان اس لیے فرمایا تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے تقویت کا باعث بنیں اور اس غرض سے احسان کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ جزیہ لے کر چھوڑنا ہے۔

کیا امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ فدیہ لے کر اسیروں کو چھوڑ دے؟ جہاں تک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنے کا تعلق ہے ظاہر الروایات کی رو سے، یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ایسے از کار رفتہ بوڑھے شخص کو مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے خواہ وہ اسیر کیسا ہی ہو۔ امام شافعیؒ نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے کہ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً، یعنی "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کرو یا فدیہ لے کر رہا کر دو" اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیران بدر کو مال لے کر چھوڑ دیا تھا اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جو کام کیا ہو (شریعت میں) اس کا کمتر درجہ جواز اور اباحت کا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اسیروں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ یعنی "سو ان کو گردنوں کے اوپر مارو" اور یہ حکم پکڑنے اور غلام بنا لینے کے مابعد سے متعلق ہے، بدلیل مذکورہ (یعنی یہ کہ دوران قتال تو گردنوں کے اوپر مارنا یعنی جوڑ سے گردن کو الگ کرنا ممکن نہیں ہوتا)۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے کہ (ترجمہ) "اور مشرکوں کو قتل کر دو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" اور قتل کرنے کا حکم اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانے کی غرض سے ہے، لہٰذا قتل کو ترک کرنا بجز اس کے جائز نہیں ہو سکتا کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس غرض کے لیے قتل مشروع ہوا ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ یہ قبول اسلام کا وسیلہ بنے، جبکہ فدیہ لے کر چھوڑ دینے سے وسیلہ بننے کا معنی حاصل نہیں ہوتا لہٰذا اس کی وجہ سے فرض چیز (یعنی قتل) کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے، البتہ عقد ذمہ کرنے اور غلام بنانے (استرقاق) سے یہ غرض پوری ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ اس لیے از روئے معنی یہ فرض کا قائم کرنا ہے نہ کہ ترک کرنا۔ مزید برآں، مال لے کر چھوڑ دینا لڑائی میں اہل حرب کی اعانت کے مترادف ہے کیونکہ وہ (قیدی رہا ہوکر) اپنے محفوظ مقام (یعنی دار الحرب وغیرہ) کو لوٹ جائیں گے اور ہمارے خلاف لڑیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اعانت کا مفہوم اس از کار رفتہ بوڑھے آدمی میں ناپید ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ رہی ہو اس لیے اسے مال لے کر چھوڑ دینا جائز ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اعانت کا مفہوم اس طرح تو حاصل نہیں ہوتا لیکن ایک اور طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے رائے مشورہ، اور نفری میں اضافہ۔ رہا یہ ارشاد ربانی کہ (ترجمہ) "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کرو یا فدیہ لے کر چھوڑ دو" تو بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ

آیت اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی، (ترجمہ) اور مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" اور اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان سے منسوخ ہو گئی ہے کہ، قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ الآیہ، یعنی "ان لوگوں سے قتال کرو جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے"... الآیہ کیونکہ سورہ براءت (توبہ) سورہ محمد علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد نازل ہوئی تھی۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ (احسان کرنے یا فدیہ لے کر چھوڑنے والی) آیت اہل کتاب کے بارے میں ہو کہ ان کو قبضہ کرنے کے بعد ان پر احسان کیا جائے تاکہ وہ مسلمانوں کے لیے تقویت کا موجب بنیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ کیا تھا یا وہ ذمی بن جائیں، جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق کے لوگوں کے ساتھ کیا تھا اور انہیں غلام بنایا جائے گا۔ جہاں تک اسیران بدر کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ آپؐ نے یہ فیصلہ اپنے اجتہاد سے فرمایا تھا اور آپؐ نے وحی کا انتظار نہ فرمایا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان سے آپؐ پر عتاب فرمایا کہ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا اَخَذْتُمْ فِيْهِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ، یعنی اگر پہلے سے خدا کا نوشتہ نہ آ چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس پر تم کو بڑا عذاب پہنچتا۔" اس پر آپؐ نے فرمایا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ آسمان سے آگ برساتا تو سوائے عمرؓ کے اور کوئی نہ بچتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ۔ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗۤ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ، یعنی "کسی نبی کے لیے یہ سزاوار نہیں کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ خوب خونریزی نہ کر لے زمین میں" کی دو تاویلوں میں سے ایک تاویل دلالت کرتی ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ کسی نبی کو یہ سزاوار نہیں کہ وہ اسیروں کو فدیہ لے کر رہا کر دے جب تک کہ زمین پر غلبہ نہ پالے، اس میں فدیہ لینے سے منع کر دیا اور اس ممانعت کی وجہ اشارۃً یہ بتائی کہ یہ اس لیے ہے تاکہ وہ زمین پر غلبہ پالے کیونکہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے تو وہ لازماً اپنی جائے قوت ودفاع کو لوٹ جائیں گے اور مسلمانوں کے خلاف لڑیں گے اور غلبہ حاصل نہ ہو پائے گا۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فدیہ لے کر رہا کرنا پہلے جائز ہو پھر اس ارشاد ربانی سے منسوخ ہو گیا ہو کہ، (ترجمہ) "ان کی گردنوں کے اوپر مارو" نیز اس فرمان الٰہی سے کہ (ترجمہ) "مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ" اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عتاب اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہوا کہ (ترجمہ) "اگر پہلے سے اللہ کا نوشتہ نہ آ چکا ہوتا" اس وجہ سے نہ ہو کہ آپؐ نے فدیہ لے کر چھوڑنے کا معاملہ فرمایا بلکہ اس لیے ہو کہ آپؐ نے وحی کے پہنچنے کا انتظار نہ فرمایا اور اپنے اجتہاد پر عمل فرمایا تو اس آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ اگر اللہ کا یہ فیصلہ نہ ہوتا کہ وہ کسی کو اس کے اجتہاد پر عمل کرنے کی بنا پر عذاب نہیں دے گا تو تم پر ضرور اللہ کا عذاب نازل ہوتا، تمہارے اپنے اجتہاد پر عمل کرنے اور وحی کے انتظار کو ترک کرنے کی وجہ سے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، مال کے بدلے میں (دشمنوں کو) گھوڑے اور ہتھیار واپس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا لڑائی میں ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے۔ مسلمان قیدیوں کو دراہم ودنانیر (دینار کی جمع)، کپڑے اور دیگر ایسی چیزوں کا فدیہ دے کر رہا کرانا جائز ہے جن سے کفار کی لڑائی میں مدد نہ ہوتی ہو اور اسلحہ دے کر انہیں رہا کرانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس طرح تو لڑائی میں کفار کی مدد ہو گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قیدیوں کا تبادلہ رہا قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھڑانے کا مسئلہ، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی کے بدلے قیدی کو چھڑوانے سے مسلمانوں کو (ہلاکت سے) بچایا جاتا ہے اور یہ کافر کو ہلاک کرنے سے بہتر ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ ہم بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ مشرکوں کو قتل کرنا تو اس فرمان الٰہی کی رو سے فرض ہے کہ "اور مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ" نیز "اور انہیں گردنوں کے اوپر مارو"

لہٰذا قتل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے ماسوا اس کے کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس کے لیے اس فرض (یعنی مشرکوں کے قتل) کو ادا کرنا مشروع ہوا ہے اور وہ یہ ہے اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانا کیونکہ اس صورت میں یہ درحقیقت ترک نہ ہوگا، لیکن یہ غرض قیدیوں کے تبادلے سے پوری نہیں ہوتی، البتہ ان لوگوں کے ضمن میں ذمی یا غلام بنانے سے پوری ہو جاتی ہے جنکو ذمی یا غلام بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اور جس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس طرح اہل حرب کی لڑائی میں مدد ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی جائے قوت و مدافعت کی طرف واپس چلے جاتے ہیں اور پھر مسلمانوں کے خلاف لڑتے ہیں۔ پھر مذکورہ مسئلے میں (جس پر صاحبینؒ باہم متفق ہیں) صاحبینؒ کا اختلاف ہے؛ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیدیوں کا تبادلہ تقسیم (یعنی کافر قیدیوں کو بطور مال غنیمت تقسیم) کرنے سے پیشتر جائز ہے لیکن تقسیم کے بعد جائز نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں حالتوں میں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب تقسیم سے قبل تبادلہ جائز ہے تو پھر اس کے بعد بھی جائز ہے کیونکہ اگرچہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں لیکن حق (ملکیت) تو ثابت ہے، تو جب حق کے قائم ہونے سے قیدیوں کے تبادلے میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑی تو ملکیت کے قائم ہو جانے سے بھی نہ پڑے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد تبادلے سے تو اس شخص کی ملکیت کو بغیر اس کی رضامندی کے، باطل کرنا ہے جس کے حصے میں تقسیم کردہ (قیدی) آیا ہے اور یہ اصولی طور پر جائز نہیں ہے، تقسیم سے قبل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ تقسیم سے قبل تو ملکیت ثابت ہی نہیں بلکہ ایک غیر معینہ حق (ملکیت) ثابت ہے (یعنی تقسیم سے قبل مال غنیمت پر تمام غازیوں کا حق ملکیت ہے لیکن غیر معین طور پر) لہٰذا جائز ہے کہ یہ حق قیدیوں کے تبادلے کے ذریعے سے باطل کئے جانے کا احتمال رکھتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جائز نہیں کہ (دشمن کے) قیدیوں میں سے ایک قیدی کو دے کر اس کے بدلے میں دو مشرک آدمی لے لیے جائیں کیونکہ کئی آدمی ایسے ہوتے ہیں جو تنہا دو آدمیوں بلکہ اس سے بھی زیادہ پر غالب ہوتے ہیں، لہٰذا ایسا کرنا لڑائی میں (دشمن کی) مدد کرنے کے مترادف ہے، اور یہ (یعنی دشمن کی مدد کرنا) جائز نہیں ہے۔

اگر مسلمانوں کا ارادہ قیدیوں کو قتل کرنے کا ہو تو ان کیلئے یہ مناسب نہیں کہ ان کو بھوک پیاس اور دیگر اقسام کی تکالیف پہنچائیں کیونکہ یہ ایذا رسانی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان (یعنی بنو قریظہ) کے اوپر اس دن کی گرمی اور ہتھیاروں کی گرمی دونوں کو جمع نہ کرو۔ ان کا مثلہ (اعضاء کاٹنا) بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سالاروں کو وصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ مثلہ نہ کریں۔

کسی شخص کو روا نہیں کہ وہ اپنے ساتھی کے اسیر کو قتل کرے، کیونکہ اسی نے اسے پکڑا اور اسیر بنایا ہے لہٰذا اسے مارنے کا حق بھی صرف اسی کو ہے، کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس میں کوئی تصرف کرے، اس کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے گری ہوئی چیز اٹھائی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اسے (یعنی قیدی کو) امام کے پاس لے آئے بشرطیکہ وہ ایسا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تاکہ اس کے بارے میں فیصلہ امام کرے کیونکہ اس (قیدی) کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے، لہٰذا اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق امام کو ہے۔ قیدیوں میں سے محض ان کو قتل کیا جائے گا جو بالغ ہوں، عمر کے اعتبار سے یا احتلام کے ہونے سے، بمطابق اس کے جو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اور جو ابھی بالغ نہ ہوا ہو یا اس کا بالغ ہونا مشکوک ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح فاتر العقل

کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا جو سوجھ بوجھ نہ رکھتا ہو، جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر کوئی مسلمان دارالحرب یا دارالاسلام میں کسی قیدی کو قتل کر دے تو اگر وہ تقسیم (غنائم) سے قبل قتل کرے تو اس پر دیت، کفارہ اور قیمت میں سے کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے قبل اس کا خون معصوم نہیں ہے کیونکہ امام کو اس کے قتل کا بھی اختیار حاصل ہے۔ اگر تقسیم یا فروخت کے بعد قتل کرے تو اس پر قتل کا حکم لاگو ہو گا کیونکہ جب امام انہیں (یعنی قیدیوں کو) تقسیم کر دے یا انہیں فروخت کر دے تو ان کا خون معصوم ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو قتل کرنے پر وہ ضامن ہو گا البتہ اس پر قصاص واجب نہ ہو گا کیونکہ اس کے قتل ہونے کے مباح ہونے کا شبہ موجود ہے، جیسے مستامن حربی کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ تقسیم سے قبل امام کو اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو قیدیوں کو قتل کر دے تو یہ اختیار اس صورت میں ہے کہ جب وہ اسلام نہ لائے ہوں اور اگر وہ تقسیم سے قبل اسلام قبول کر لیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسلام ان کے خون کو معصوم بنا دیتا ہے، ان کے بارے میں امام کو دو اختیار حاصل ہیں، چاہے تو انہیں غلام بنا لے اور انہیں تقسیم کر دے اور چاہے تو انہیں ذمی بنا کر آزاد بنا چھوڑے، بشرطیکہ وہ ذمی اور غلام بننے کے اہل ہوں (یعنی مشرکین عرب یا مرتد نہ ہوں)، کیونکہ قبول اسلام ان کے غلام بنائے جانے کو مانع نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہونے سے غازیوں کا حق زائل ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

تقسیم غنائم جہاں تک تقسیم غنائم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، تقسیم کی دو قسمیں ہیں، تقسیم حمل و نقل اور تقسیم ملک۔ جہاں تک تقسیم حمل کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کمیاب ہوں اور امام کو بار برداری کے جانور میسر نہ ہوں تو وہ غنائم کو غازیوں میں تقسیم کر دے گا، ہر آدمی اپنے حصے میں آنے والے مال غنیمت کو دارالاسلام میں لاد لائے گا، پھر امام ان سے وہ مال غنیمت واپس لے کر ان کے درمیان تقسیم ملک کر دے گا۔ یہ تقسیم حمل و نقل بلا اختلاف جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ دو شخص جن کو کوئی امانت سونپی گئی ہو اس امانت کو آپس میں تقسیم کر لیں اس غرض سے کہ ہر دو اپنے حصے میں آنے والی امانت کی حفاظت کریں گے، یہ جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی (یعنی وہ دونوں اپنے اپنے حصے میں آنے والے مال امانت کے مالک نہ بن جائیں گے) ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

رہی تقسیم ملک تو ہمارے ائمہ کے نزدیک دارالحرب میں تقسیم ملک کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا دارالحرب میں مال غنیمت پر غازیوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک تو قطعاً ثابت نہیں ہوتی، نہ تو تمام پہلوؤں سے اور نہ ہی کسی ایک پہلو سے۔ البتہ اس پر ملکیت کا سبب پیدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ وہ سبب دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے (احراز) کے وقت علت بن جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک حق ملکیت یا حق تملک کی یہی تشریح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قتال سے فارغ ہونے کے بعد، مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل، ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس ضمن میں ان (یعنی امام شافعیؒ) کا ایک ہی قول ہے جبکہ اس کے بعد فوری شکست کی صورت کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔ اس اصول پر کچھ مسائل مبنی ہیں، از انجملہ یہ ہیں:

مسائل:

۱۔ اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کوئی دارالحرب میں وفات پا جائے تو ہمارے نزدیک اس کے

حصے میں میراث نہیں ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ اگر مددگار لشکر (کمک) لشکر کے ساتھ جاملے اور وہ سب مل کر غنائم کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کریں تو ہمارے نزدیک مددگار لشکر مالِ غنیمت میں فوج کے ساتھ شریک ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شریک نہیں ہوگا۔

Compensation

۳۔ اگر کوئی غازی مالِ غنیمت میں سے کسی چیز کو تلف کر دے تو ہمارے نزدیک اس سے ضمان وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کیا جائے گا۔

۴۔ اگر امام غازیوں کی ضرورت کے بغیر مالِ غنیمت میں سے کوئی چیز فروخت کر دے تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۵۔ اگر امام دارالحرب میں اٹکل اور تخمینے سے غنائم کو تقسیم کر دے، بغیر اجتہاد کیے اور تقسیم کے جائز ہونے پر عدم یقین کے ساتھ، تو ایسی تقسیم ہمارے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر امام تقسیم کرنے کو مناسب سمجھے اور غنائم کو تقسیم کر دے (دارالحرب میں) تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تقسیم نافذ ہوگی، اسی طرح اگر وہ فروخت کر دینے کو مناسب سمجھ کر (مالِ غنیمت کو) فروخت کر دے تو اس کو بھی نافذ کیا جائے گا) کیونکہ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے کہ جس کو اس نے اجتہاد کر کے محلِ اجتہاد (جس میں اجتہاد روا ہے) میں صادر کیا ہے، لہٰذا یہ نافذ ہوگا۔

امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم خیبر کو خیبر میں، غنائم اوطاس کو اوطاس میں، غنائم بنی المصطلق کو بنو المصطلق کے علاقے میں اور غنائم بدر کو جعرانہ کے مقام پر تقسیم فرمایا تھا اور جعرانہ بدر کی وادیوں میں سے ایک وادی ہے اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے کسی بھی فعل کا کمترین رتبہ جواز اور اباحت ہے۔ مزید برآں، مالِ مباح پر غلبہ پایا گیا ہے اور جلانے کی لکڑی اور گھاس پر غلبے سے استدلال کرتے ہوئے یہ (غلبہ) ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس چیز پر غلبہ پایا گیا ہے وہ مال مباح ہے کیونکہ یہ کافر کا مال ہے اور کافر کا مال مباح ہوتا ہے۔ غلبے کے واقع ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ غلبہ عبارت ہے چیز پر قبضہ ثابت ہو جانے سے اور قبضہ تو حقیقت میں پایا گیا ہے اور حقائق سے انکار کرنا مکابرہ (حق کا انکار، مخالفت برائے مخالفت) ہے۔ اور کفار کا شکست کھانے کے بعد پلٹ آنا اور مالِ غنیمت کو واپس لے لینا ایک موہوم بات (واہمہ) ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں، لہٰذا اس کو درخورِ اعتنا نہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک غلبہ ملکیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن جب کہ یہ ایسے مالِ مباح پر واقع ہو جو کسی کی ملکیت نہیں اور یہ صورت زیرِ بحث مسئلے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ (مالِ غنیمت پر) کفار کی ملکیت بدستور قائم ہے، اس لیے کہ کفار کی ملکیت ثابت تھی اور جب کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو زائل نہ کیا جائے یا وہ چیز اس حیثیت میں نہ رہے کہ اس سے فی الواقع فائدہ اٹھایا جا سکے مثلاً یہ کہ وہ چیز تلف ہو جائے یا یہ کہ مالک اس سے فائدہ حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ یہ اس لیے ہے تاکہ جس غرض کے لیے مالک کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے اس میں کوئی تناقض (contradiction) نہ پیدا ہو (یعنی ملکیت تو مشروع ہوتی ہے اس لیے کہ مالک اس سے فائدہ اٹھائے اور اگر وہ اپنی مملوکہ چیز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے یا یہ کہ وہ چیز اس قابل ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے تو اس

صورت میں اگر اس کی مملوکہ چیز پر کسی اور کی ملکیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ملکیت کے حکم میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، پھر کسی چیز کو کسی کی ملکیت قرار دینے سے کیا حاصل!) اور ایسی کوئی چیز زیر بحث صورت میں پیدا نہیں ہوئی۔ جہاں تک ملکیت کے ازالے اور مملوکہ چیز کے تلف ہونے کا تعلق ہے تو یہ تو ظاہر بات ہے کہ یہ مفہوم معدوم ہے، رہی یہ بات کہ کفار اپنے اموال سے فائدہ اٹھانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اسی طرح (ثابت) ہے کہ جب تک غازی دار الحرب میں موجود ہیں اموال غنیمت کا ان سے واپس حاصل کر لینا کوئی انہونی بات نہیں ہے بلکہ ایسا ہونا ظاہر و بدیہی بات ہے یا کم از کم اس کا احتمال تو برابر کا موجود ہے، اور اموال غنیمت پر کفار کی ملکیت ثابت تھی للذا احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی ملکیت (اموالِ غنیمت پر سے) زائل نہ ہوگی جہاں تک مذکورہ احادیث کا تعلق ہے، جہاں تک خیبر، اوطاس اور المصطلق کے غنائم کا تعلق ہے تو واقعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو انہیں کے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا اس لیے کہ آپ نے ان علاقوں کو فتح فرمایا تھا اور یہ دار الاسلام بن گئے تھے (للذا یہ غنائم دار الحرب میں تقسیم نہیں ہوئے)۔ رہے غنائم بدر تو روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم نے ان کو مدینہ (منورہ) میں تقسیم فرمایا تھا للذا تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگرچہ دار الحرب میں غنائم پر غازیوں کی ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی البتہ ان کا حق ثابت ہے اس لیے بلا ضرورت بھی ان سے فائدہ اٹھانا ان کے لیے جائز ہے، جس کی وضاحت ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر غنائم کے ساتھ ان کا حق بھی وابستہ نہ ہوتا تب بھی ان سے فائدہ اٹھانا یقیناً جائز ہوتا کیونکہ وہ مال مباح ہیں۔

اسی طرح، اگر کوئی غازی مال غنیمت کی کسی باندی سے جنسی فعل کا ارتکاب کرے تو اس پر حد (زنا) واجب نہ ہوگی کیونکہ اس باندی میں اس کا حق ہے للذا حد کو دور کرنے کے لیے ایک شبہہ پیدا ہو گیا (کیونکہ شبے کی موجودگی میں حد واجب نہیں ہوتی) اور نہ ہی اس پر عقر (ایسے فعل کے ارتکاب پر عائد ہونے والا مہر) عائد ہوگا کیونکہ جنسی فعل کے ارتکاب سے اس نے اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنے کے منافع میں سے ایک جزو کو تلف کیا ہے جبکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ اس باندی کو ہی تلف (یعنی ہلاک) کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا للذا زیر بحث صورت میں بدرجہ اولیٰ اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور اگر (اس فعل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے) بچے کا دعویٰ کیا جائے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نسب کے ثابت ہونے کا مدار ملکیت یا خاص حق پر ہے جبکہ موجودہ صورت میں نہ تو ملکیت ہی ہے اور حق بھی عام ہے (یعنی سبھی غازیوں کا ایک جیسا حق ہے اس باندی پر کسی کا خاص حق نہیں ہے)۔

اسی طرح اگر قیدی دار الحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد (حر) نہ ہوگا اور تقسیم ہونے والے اموال میں شامل ہوگا۔ کیونکہ اس کو پکڑ لینے اور اس پر غلبہ پا لینے سے ہی اس سے غازیوں کا حق وابستہ ہو چکا للذا قبول اسلام کا واقعہ پیش آ جانے سے یہ حق زائل نہ ہوگا۔ اگر قیدی بنائے جانے سے قبل وہ اسلام قبول کر لے تو یہ معاملہ اس کے برعکس ہے وہ آزاد ہو جائے گا اور تقسیم ہونے والے اموال غنیمت کے زمرے میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ (بعد از قبولِ اسلام) اس کو پکڑنے اور قیدی بنانے سے اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا، اس لیے کہ اسلام حق کو رفع (دور) کر دیتا ہے البتہ اسے رفع نہیں کرتا۔ جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک مالِ غنیمت کو دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے کے بعد لیکن تقسیم سے قبل کا تعلق ہے تو اس صورت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یا حق مستحکم اور پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ جو غلبہ ثابت ہو چکا ہے وہ ملکیت کے قائم ہونے یا پھر حق کے

مستحکم ہونے کا سبب بن گیا ہے، اس طرح پر کہ وہ علت بن جائے گا اس کی شرط کے پائے جانے پر اور وہ شرط ہے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینا (احراز) اور یہ شرط موجود ہے لہٰذا تقسیم کرنا جائز ہوگا، اس میں میراث بھی چلے گی، تلف شدہ چیز کا ضمان لیا جائے گا اور (آنے والے) مددگار لشکر کی شرکت منقطع ہو جائے گی، اسی طرح دیگر مسائل ہوں گے، البتہ اگر کوئی غازی مال غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرنے کو از روئے استحسان نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آزاد کرنے کے اقدام کا نفاذ ملکیت خاص پر موقوف ہے اور ملکیت خاص تقسیم کے بغیر قائم نہیں ہوتی۔ تقسیم سے قبل جو ملکیت ہے وہ عام ہے یا مستحکم حق ہے جو آزاد کرنے کے اقدام کو متحمل نہیں ہو سکتا، البتہ یہ میراث اور تقسیم کو متحمل ہو سکتا ہے اور ضمان کو واجب کرنے اور مددگار لشکر کی شرکت کو منقطع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح، اگر مال غنیمت کی کسی باندی کا بچہ پیدا ہوا اور وہ بچے کا دعویٰ کرے تو وہ از روئے استحسان ام ولد نہ بنے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نسب کا اور بچے کی امومیت (ماں ہونے) کا ثابت ہونا ملک خاص پر موقوف ہے اور ملک خاص یا تو تقسیم سے قائم ہوگی یا خاص حق سے، اور ایسی کوئی چیز زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں جاتی، اس غازی پر عقر عائد ہوگا کیونکہ ملک عام یا حق خاص کو اگر تلف کر دیا جائے تو اس کا ضمان عائد ہوتا ہے۔

(غنائم کی) تقسیم کے بعد ہر غازی کی اس کے اپنے حصے میں آنے والے مال پر ملکیت خاص (private ownership) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ تقسیم سے مراد حصے نکالنا اور ان کو معین کرنا ہے۔ اگر امام غنائم کو تقسیم کر دے اور ایک آدمی کے حصے میں ایک غلام آئے اور وہ اسے آزاد کر دے۔ تو بلا شبہ اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کا فعل ملک خاص پر واقع ہوا ہے۔ اگر غازیوں کی ایک جماعت کے حصے میں ایک غلام آئے اور اس جماعت میں سے کوئی ایک شخص اس غلام کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نافذ العمل ہوگا خواہ شرکاء کی تعداد کم ہو یا زیادہ۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر ان کی تعداد دس یا اس سے کم ہو تو اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا اور اگر دس سے زیادہ ہوں تو نافذ العمل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ نے خصوص ملک میں تقسیم کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ نے تعداد کو، اور صحیح نقطہ نظر امام ابو یوسفؒ کا ہے، کیونکہ تقسیم سے مراد ہے تمیز و تعیین، چنانچہ اس سے شرکت عام ختم ہو جاتی ہے اور ملکیت خاص پیدا ہو جاتی ہے، خواہ تعداد زیادہ ہی ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مسلمان مال غنیمت کو اخذ کر لیں پھر ان پر دشمن غلبہ پا کر اس مال کو ان کے قبضے سے چھڑا لے، بعد ازاں (مسلمانوں کا) کوئی دوسرا لشکر آ جائے اور اس مال غنیمت کو دشمن سے لے کر دارالاسلام میں نکال لائے پھر (اس مال غنیمت کے بارے میں) دونوں فریق جھگڑا کریں تو اس میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو فریق اول نے اس مال کو آپس میں تقسیم نہیں کیا تھا اور اس کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ نہ کیا تھا تو یہ مال غنیمت بعد میں آنے والے لشکر کا ہوگا کیونکہ پہلے لشکر کا اس پر بجز حق غیر مستحکم کے اور کچھ حق ثابت نہیں ہوا جبکہ دوسرے لشکر کی ملکیت عام یا حق مستحکم ثابت ہو گیا ہے، جو ملکیت کے قائم مقام ہے، لہٰذا مال غنیمت پر ان کا حق فائق ہے۔ اور اگر پہلے لشکر والوں نے مال غنیمت کو باہم تقسیم کر لیا ہو تو اس تقسیم (کے نتیجے میں آنے والے حصوں) پر ان کا حق ہے خواہ وہ اس مال کو دارالاسلام میں نہ نکال لائے ہوں، کیونکہ تقسیم کے بعد ان کی ملکیت خاص قائم ہو گئی۔ چنانچہ جب کفار نے ان پر غلبہ پایا تو ان کی املاک پر غلبہ پایا ہے جن کو اگر وہ تقسیم سے قبل دوسروں کے قبضے میں پائیں تو بغیر کسی عوض کے واپس لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد (یعنی

قابضین نے اگر ان کی املاک کو آپس میں تقسیم کر لیا ہو) پائیں تو اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت وصول کریں گے، جیسا کہ ان کے دیگر ان اموال میں ہے جن پر دشمن نے غلبہ پالیا ہو پھر ان کو وہ غانمین کے پاس تقسیم سے قبل یا تقسیم کے بعد پائیں۔
اور اگر پہلے لشکر نے غنائم کو باہم تقسیم تو نہ کیا ہو لیکن وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لائے ہوں (اور پھر دشمن نے ان سے یہ غنائم واپس لے لیے ہوں اور اس کے بعد دوسرے لشکر نے جا کر دشمن سے یہ دوبارہ حاصل کر لیے ہوں) تو اگر تو وہ ان اموال کو دوسرے لشکر کے باہم تقسیم کر لینے کے بعد پائیں تو ان پر دوسرے لشکر کا حق فائق ہو گا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے ان کی تو ملکیت خاص ثابت ہو گئی ہے جب کہ پہلے لشکر والوں کی ملکیت عام یا عام حق مستحکم ثابت ہوا ہے، لہٰذا ملکیت خاص کا لحاظ کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دوسروں کے تقسیم کر لینے سے قبل ان اموال کو پائیں تو اس صورت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ الزیادات (امام محمدؒ کی کتاب) میں (امام محمدؒ نے) ذکر کیا ہے کہ پہلے لشکر والوں کا حق فائق ہو گا جبکہ السیر الکبیر (امام محمدؒ کی کتاب) میں بتایا ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق فائق ہو گا۔ الزیادات والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو فریق کا اگرچہ مستحکم حق ثابت ہے لیکن حق کو حق سے توڑنا جائز ہے کیونکہ ایک شے اپنے ہی جیسے سے ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ نسخ کے معاملے میں ہوتا ہے، اس لیے ملکیت سے ملکیت کو توڑنا (زائل کرنا) جائز ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق ثابت اور مستحکم ہے جبکہ پہلے لشکر والوں کا حق زائل اور ختم ہونے والا ہے، اس لیے حالت ثابتہ کا استصحاب اولیٰ ہے کیونکہ وہ ترجیح دینے کے لائق ہے۔ اور یہی قیاس ملکیت میں بھی ہے اس لیے چاہیے تو یہی کہ قدیم (حق) سے حادث (یعنی نیا حق) نہ ٹوٹے لیکن ملکیت میں اس کا) ٹوٹنا نص سے ثابت ہے، قیاس کے برعکس، اس لیے یہ نص کے مورد (جس کے بارے میں نص وارد ہوئی) پر منحصر ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب کفار اموال کو دارالحرب میں نکال لے جائیں اور اگر وہ دارالحرب میں ابھی نہ لے گئے ہوں اور مسلمانوں کے دوسرے فریق (یعنی دوسرے لشکر) نے ان سے یہ اموال دارالاسلام میں ہی لے لیے ہوں تو وہ غنائم پہلے لشکر والوں کے ہوں گے خواہ دوسرے لشکر والوں نے ان کو تقسیم کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کفار مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پا کر ان کے مالک نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ ان کو دارالحرب میں نہ نکال لے جائیں اور دارالحرب میں وہ ان کو لے نہیں گئے لہٰذا وہ غنائم جب تک دارالاسلام میں ہیں پہلے لشکر والوں کے قبضے کے حکم میں ہوں گے، تو گویا دوسرے لشکر نے پہلے لشکر سے یہ اموال اخذ کیے ہیں لہٰذا ان پر لازم ہے کہ ان کو انہیں لوٹا دیں، ماسوا اس کے کہ امام نے ان کو دوسرے لشکر میں تقسیم کر دیا ہو اور اس کی رائے یہ ہو کہ کفار محض ان اموال کو پکڑ لینے اور ان پر غلبہ پا لینے سے ہی ان کے مالک بن گئے تھے اگرچہ وہ ہنوز دارالاسلام میں تھے، جیسا کہ بعض لوگوں کا مسلک ہے، چنانچہ یہ تقسیم محلِ اجتہاد میں ہو گی لہٰذا نافذ العمل ہو گی، اور اموال دوسرے لشکر کے ہو جائیں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ مسائل ہم نے اس اعتبار سے بیان کیے ہیں کہ مشترک غنائم پر ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے ان کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر لینا شرط ہے، رہے خالص غنائم یعنی انفال تو کیا ان کے بارے میں بھی یہ شرط ہے؟ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط ہے اس لیے جب تک دارالاسلام میں لا کر محفوظ نہ کر لیے جائیں ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کی ملکیت محض اخذ کرنے اور ہاتھ لگنے سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں امام محمدؒ نے اس مسئلے سے استدلال کیا جس میں اختلاف رائے ظاہر ہوا تھا، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام تنفیل کر دے، اور یہ کہہ دے کہ جس کے ہاتھ کوئی باندی لگے

گی وہ اسی کی ہوگی پھر کسی مسلمان کے ہاتھ کوئی باندی لگ جائے اور دارالحرب میں ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کرلے تو اس کے ساتھ جماع کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے۔ بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ انفال کے ضمن میں مال کو دارالاسلام میں نکال لانا ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے بالاجماع شرط نہیں ہے، اور مذکورہ مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ ثبوت ملک کے بارے میں ان کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفل کے بارے میں ان دونوں ائمہ کے درمیان جو اختلاف ظاہر ہوا ہے ویسا ہی اختلاف تقسیم کئے گئے مال غنیمت کے بارے میں بھی ہے، چنانچہ اگر امام دارالحرب میں غنائم کو تقسیم کر دے اور کسی غازی کے حصے میں ایک باندی آئے اور اس سے وہ ایک حیض سے استبراء رحم کرکے اس سے جماع کرنا چاہے اس کے بارے میں بھی ان دونوں اماموں کے درمیان اختلاف کی وہی صورت ہے۔ (یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے)۔ اسی طرح اگر امام غنائم کو فروخت کردینے کو مناسب سمجھے اور کسی آدمی کو ایک باندی فروخت کردے اور وہ خریدار ایک حیض سے استبراء رحم کے بعد اس باندی سے جماع کرنا چاہے تو اس کے بارے میں بھی دونوں اماموں کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہے۔ تقسیم کیے جانے والے غنائم کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ مسئلے میں (دو اماموں کے درمیان) اختلاف رائے کا سبب ملکیت کے ثابت ہونے اور نہ ہونے سے ہٹ کر کچھ اور ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نفل مال میں ملکیت ثابت ہونا اسے دارالاسلام میں نکال لانے پر موقوف ہے اور تقسیم کیے جانے والے غنائم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ملکیت کا سبب تو متحقق ہوگیا اور وہ ہے اخذ اور غلبہ اور سبب کے وجود میں آنے کے بعد اس کے حکم کو مؤخر کرنا بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہوتا اور تقسیم کیے جانے والے غنائم میں (حکم کو مؤخر کرنے کی) ضرورت ہے اور وہ ضرورت ہے کفار کے شر کا خوف کیونکہ اگر ملکیت محض اخذ کرنے سے ہی ثابت ہوجائے تو یقیناً غازی مال غنیمت کو تقسیم کرنے میں مشغول ہوجائیں گے اور ہر غازی لازماً یہ کوشش کرے گا کہ اپنے حصہ غنیمت کو جلد از جلد دارالاسلام میں لے جاکر محفوظ کرلے، اس طرح ان کا شیرازہ بکھر جائے گا اور اس سے خطرہ لاحق ہوگا کہ کافران کے ساتھ کوئی شرارت نہ کرلیں، چنانچہ اس ضرورت کی وجہ سے غنائم کی ملکیت دارالاسلام میں ان کو نکال لے جانے تک مؤخر ہوگئی۔ لیکن انفال کے ضمن میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے کیونکہ یہ خالص غنائم ہیں جن کو تقسیم نہیں کیا جاتا لہٰذا سبب سے اس کے حکم کو مؤخر کرنا لاحاصل ہے۔ ان دونوں (یعنی غنائم مقسومہ اور انفال) کے درمیان اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مددگار لشکر (کمک) اہل لشکر کے ساتھ آن ملے تو انفال پانے والے شخص کے ساتھ (انفال میں) شریک نہ ہوگا جیسے دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد شریک نہیں ہوتا جبکہ غنائم مقسومہ (تقسیم کیے جانے والے انفالِ غنیمت) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص جس کے لیے تنفیل کی گئی ہو وفات پا جائے تو اس کے حصے میں میراث چلے گی، جیسے مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد میراث چلتی ہے، جبکہ غنیمت مقسومہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ انفال کی ملکیت ان کو دارالاسلام میں نکال لانے پر موقوف نہیں ہے البتہ ملکیت کی یہ قسم جماع کو حلال کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر نہیں ہوتی لیکن یہ بات عدم ملکیت پر سرے سے دلالت ہی نہیں کرتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ملکیت کے

موجود ہونے کے باوجود بسا اوقات مباشرت جائز نہیں ہوتی بوجہ بعض عوارض کے جیسے حیض، نفاس، محرم ہونا اور صہریت (ساس، سسر ہونا) وغیرہ پھر اس مسئلے میں باوجود ملکیت کے ثابت ہونے کے جماع جائز نہیں ہے تو اس لیے کہ یہ ملکیت متزلزل ہے، مستحکم نہیں کیونکہ کسی بھی گھڑی اس کے زائل ہونے کا امکان ہے اس لیے کہ یہ دار (یعنی دارالحرب) ان (کفار) کا دار ہے اس لیے مال غنیمت کے واپس لے لیے جانے کا امکان موجود ہے اور جب مال واپس لے لیا جائے تو سبب ملکیت اپنے وجود کے وقت سے ہی رفع ہو جائے گا (گویا کہ سبب پیدا ہی نہ ہوا تھا) اور معدوم ہونے کے مترادف ہوگا، ہر اعتبار سے یا کسی ایک اعتبار سے، چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مباشرت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی جو کہ ملک مطلق ہے اسی لیے، اور بہتر علم تو اللہ کو ہے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا امام کی طرف سے تقسیم کے بعد یا اگر وہ مناسب سمجھے تو فروخت کے بعد، حلال نہیں ہے، اگرچہ یہ تقسیم جائز ہے اور اس کی فروخت نافذ العمل ہے اور اس صورت میں وہ (یعنی فروخت) ملکیت کا فائدہ بھی دیتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غنائم میں سے کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غنائم میں کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور کن سے جائز نہیں ہے، اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک یہ کہ کن چیزوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور دوسرے یہ کہ کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو کھانے پینے کی اشیاء، چارے اور جلانے کی لکڑی سے، جبکہ اسے ابھی دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ نہ کر لیا گیا ہو، فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ فائدہ اٹھانے والا غریب ہو یا امیر، کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی حاجت سب کو ہوتی ہے کیونکہ اگر انہیں (یعنی غازیوں کو) یہ تکلیف دی جائے کہ دارالاسلام سے دارالحرب تک ان چیزوں کو اپنے جانوروں پر اٹھائے رکھیں جب تک آنے جانے (یعنی سفر) میں رہیں اور جب تک وہ وہاں (دارالحرب میں) قیام پذیر رہیں تو اس سے وہ بڑی مصیبت میں پڑ جائیں گے بلکہ ایسا کرنا ان کے لیے محال ہوگا، اس لیے ہر غازی کا (ان چیزوں پر) حق اس کے ساتھی (غازی) کے حق میں ساقط ہو جائے گا اور یہ حق شرعاً معدوم ہو جائے گا اور یہ چیزیں اس ضرورت کے باعث مباحات اصلیہ میں شامل ہو جائیں گی۔ اسی طرح کھانے کی ہر چیز (ماکولات)، مثلاً گھی، تیل اور سرکہ کی بابت کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر کوئی شخص (غازی) لے کر اپنے اور اپنے سواری کے جانور کے تیل ملنے میں استعمال کرے کیونکہ ان اشیاء کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان سے فائدہ اٹھانے کی حاجت کا پیش آنا ایک لازمی امر ہے۔ اور روغنیات میں سے ایسے جو کھانے کے کام نہ آتے ہوں، جیسے بنفشہ اور خیری ہیں، تو ان سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ ان سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شامل نہیں بلکہ زائد حاجات میں سے ہے یہ بھی نہ چاہیے کہ جن چیزوں سے فائدہ اٹھانا مباح ہے، از قسم کھانے کی اشیاء اور چارہ، ان میں سے کسی چیز کو سونے، چاندی یا سامان کے بدلے فروخت کر دیں کیونکہ مطلق استفادہ اور حقوق کے لحاظ کا ساقط کیا جانا اور انہیں معدوم سمجھنا اس ضرورت کے سبب سے ہے جسے ہم نے ذکر کیا اور اسے فروخت کرنے کی کوئی ضرورت موجود نہیں۔ مزید برآں، فروخت کا محل مال مملوک ہوتا ہے جبکہ یہ مال مملوک نہیں ہے کیونکہ ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے مال کو دارالاسلام میں نکال لانا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پائی نہیں گئی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اس کی قیمت کو غنیمت میں واپس کرے گا کیونکہ یہ قیمت مال کا بدل ہے جس کے ساتھ غازیوں

کا حق وابستہ ہے اس لیے اسے غنیمت میں واپس کیا جائے گا۔ اگر وہ ان میں سے کوئی چیز دارالاسلام میں نکال لائے ہوں اور وہ ان کے قبضے میں ہو اور غنائم تقسیم نہ کیے گئے ہوں تو وہ اس چیز کو مال غنیمت میں لوٹا دیں گے کیونکہ اب ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مال غنیمت تقسیم کیا جا چکا ہو تو اگر وہ (شے نکال لانے والے) امیر لوگ ہوں تو اس چیز کو غریبوں میں خیرات کر دیں اور اگر وہ مفلس ہوں تو وہ اس سے فائدہ اٹھالیں کیونکہ اس چیز کو غازیوں میں تقسیم کرنا محال ہے اس لیے کہ غازیوں کی تعداد زیادہ ہے اور وہ چیز تھوڑی ہے، للذا یہ چیز گری پڑی چیز (لقطہ) کے مانند ہو گئی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وہ چیز بعد از تقسیم برقرار ہو اور اگر اس نے تقسیم کے بعد اس چیز کو استعمال کر لیا ہو تو اگر وہ امیر آدمی ہے تو اس چیز کی قیمت غریبوں میں خیرات کرے کیونکہ اس نے ایسا مال کھا لیا ہے کہ اگر وہ برقرار ہوتا تو اس کا مصرف یہی ہوتا کہ اسے خیرات کیا جائے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے لیکن غازیوں میں اس کو تقسیم کرنا محال تھا اس لیے کہ ان کی تعداد زیادہ تھی اور یہ چیز قلیل تھی للذا اس چیز کا بدل یعنی اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اور اگر وہ مفلس ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ اس نے ایسا مال کھایا ہے کہ اگر وہ مال برقرار ہوتا تو اسے اجازت تھی کہ وہ اس کو کھا لیتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ماکولات، مشروبات، چارے اور جلانے کی لکڑی کو چھوڑ کر اور کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ اس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے اور اس چیز کو استعمال کرنا ان کے حق کو باطل کرنا ہے۔ البتہ اگر کسی غازی کو اسلحہ، سواری کے جانوروں یا کپڑوں میں سے کسی چیز کو استعمال کرنے کی ضرورت ہو تو اس کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، مثلاً اگر اس کی تلوار ٹوٹ گئی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر وہ مال غنیمت میں سے کوئی تلوار لے کر اس کے ساتھ قتال کرے لیکن جب اسے اس کی ضرورت نہ رہے تو اس چیز کو غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح اگر اسے گھوڑے پر سوار ہونے کی حاجت ہو یا کپڑا پہننے کی احتیاج ہو تو جب اس کی حاجت پوری ہو جائے اسے مال غنیمت میں واپس کر دے کیونکہ یہ بھی ضرورت کا موقع ہے۔ لیکن جو چیز ضرورت سے ثابت ہو وہ محل ضرورت سے تجاوز نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اگر وہ ان میں سے کوئی شے اپنے اسلحہ یا سواری کے جانوروں یا کپڑوں کو بچا رکھنے کی غرض سے استعمال کرے تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اگر وہ (غازی) گائے یا بکری کو ذبح کر کے اس کا گوشت کھالیں اور کھال غنیمت میں واپس کر دیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شمار نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غنائم سے کون فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان سے صرف غانمین ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ للذا تاجروں کیلئے جائز نہیں ہے کہ قیمت دیے بغیر غنیمت کی کسی چیز کو کھائیں کیونکہ ہر ایک غانم کے حق کے اعتبار کو ان کے ایک ساتھی کے حق میں ساقط کر دینا ضرورت کے تحت تھا اور بغیر ضرورت کے حق کے اعتبار کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہے اور غانمین کے ماسوا میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، غانمین کو حق حاصل ہے کہ وہ خود کھائیں اور اپنے غلاموں عورتوں اور بچوں کو کھلائیں کیونکہ ان (عورتوں بچوں وغیرہ) پر خرچ کرنا خود اپنی ذات پر خرچ کرنا ہے کیونکہ ان کا نان ونفقہ اس کے ذمے ہے اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس شخص کے ذمے کسی کا نفقہ ہو اسے حق ہے کہ وہ اسے کھلائے اور جس کے ذمے نفقہ نہیں تو اسے حق نہیں۔ اگر کسی شخص کا خدمت کے لیے اجیر ہو تو اس اجیر کو حق نہیں کہ وہ اس میں سے کھائے کیونکہ اس کا نفقہ خود اس کے اپنے ذمے ہے نہ کہ آجر کے۔ اگر کوئی عورت دارالحرب میں مریضوں اور زخمیوں کے علاج معالجے کے لیے

آئی ہو تو اسے حق ہے کہ خود کھائے، اپنے سواری کے جانور کو چارہ کھلائے اور اپنے غلام کو کھلائے کیونکہ وہ عورت مال غنیمت میں سے تھوڑی بہت چیز استعمال کے لیے لینے کی حق دار ہے، چنانچہ وہ بھی غانمین میں شامل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ۔

غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف

جہاں تک غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور ان کے مصارف کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ غنائم کے پانچ حصے کیے جاتے ہیں، پانچواں حصہ (خمس) ارباب خمس کے لیے اور باقی چار حصے غانمین کے لیے۔ جہاں تک خمس کا تعلق ہے تو اس بارے میں گفتگو کے دو موضوع ہوں گے، خمس کی تقسیم کی کیفیت کا بیان اور اس کے مصرف کا بیان۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مال غنیمت کا خمس نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حیات مبارک میں پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا، ایک حصہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے، ایک حصہ قرابت داروں کے لیے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مساکین کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ، یعنی "جان رکھو کہ تمہیں مال غنیمت کے طور پر کسی چیز سے جو کچھ بھی ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسول، قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے"۔ خمس کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو اضافت کی گئی ہے تو ممکن ہے کہ یہ اضافت اس لیے کی گئی ہو کہ اس کا مصرف قرب کی ان صورتوں کے لیے مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور وہ صورتیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان کی گئی ہیں کہ "اور رسول کے لیے اور قرابت داروں کے لیے ..... الآیۃ" جیسے کہ مساجد اور کعبہ کی اضافت اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی جاتی ہے کیونکہ یہ عبادات اور ان قربتوں کو جو اللہ کے لیے ہیں قائم کرنے کی جگہیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ (خمس کی اللہ کے ساتھ اضافت) خمس کی تعظیم کے طور پر ہو کیونکہ اشیاء کے افراد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اضافت قائم کرنے کی اصل یہی ہے کہ یہ اضافت مضاف کی تعظیم کی غرض سے ہوتی ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) اور بیت اللہ (اللہ کا گھر) یہ بھی ممکن ہے کہ خمس کی اضافت اللہ کے ساتھ اس لیے کی گئی ہو کہ غانمین کے تصرف سے نکلنے کے ساتھ یہ خالص اللہ کے لیے ہوا اس کی نظیر یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، اَلْمُلْكُ یَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ، یعنی "اور حکومت تو اس روز اللہ ہی کی ہوگی، حالانکہ حکومت تو تمام ہی دنوں میں اللہ تعالیٰ ہی کی ہوتی ہے، لیکن اس دن (یعنی قیامت کے دن) کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی حکومت کے لیے خاص کر لیا کیونکہ اس روز اوروں کا تصرف ختم ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وفات کے بعد آپؐ کے حصے اور (آپؐ کے) قرابت داروں کے حصے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصے کا تعلق ہے تو ہمارے (یعنی احناف کے) علماء کا کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وہ ساقط ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہوا اور اس کو خلفاء کی طرف منتقل کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے حصہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے لیتے تھے کیونکہ آپؐ مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے تھے اور آپؐ کے وصال کے بعد خلفاء (یعنی حکمران) مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے ہیں، لہٰذا آپؐ کا حصہ انہیں منتقل کیا جائے گا تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ خمس تو خاص طور پر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے تھا، جیسے صفی آپ کے لیے مخصوص تھا اور جیسے فیٔا ہوتا

ہے، یعنی وہ مال جس کو حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی نہ لڑی ہو)۔ فئے اور صفی کسی اور کے لیے مخصوص نہیں ہے اس طرح لازم ہے کہ خمس بھی کسی کے لیے مخصوص نہ ہو، اسی لیے آپ کے بعد خلفائے راشدین کے لیے خمس مخصوص نہ ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپ کے بعد خمس کا خصوص باقی ہوتا تو وہ البتہ میراث کے طریقے پر ہوتا جبکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث ہے کہ انا معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکنا صدقۃ "ترجمہ ہم انبیاء کے گروہ وارث نہیں بناتے، جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

رہا قرابت داروں کا حصہ تو امام شافعیؒ کا قول ہے کہ وہ (آپ کی وفات کے بعد بھی) برقرار ہے اور وہ بنو ہاشم کی اولاد یعنی سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہا کی اولاد پر خرچ کیا جائے گا اور اس ضمن میں غریب اور امیر برابر ہیں۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک یہ اپنی سابقہ صورت پر برقرار ہے۔ البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی سابقہ صورت کیا تھی لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ غریب قرابت داروں کے لیے تھا، امیر قرابت داروں کے لیے نہیں، قرابت داروں کو ان کی غربت اور حاجت کی وجہ سے دیا جاتا تھا نہ کہ ان کی قرابت داری کی وجہ سے اسی طرح آپؐ کی وفات کے بعد بھی باقی رہا۔ لہٰذا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے امیر قرابت داروں کو چھوڑ کر آپؐ کے غریب قرابت داروں کو ان کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور انہیں دیگر غرباء پر ترجیح دی جائے گی اور انہیں خمس میں سے بھی حصہ دیا جائے گا کیونکہ صدقات میں ان کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا، تاہم آپؐ کے قرابت داروں کو چھوڑ کر دوسرے غریب مسلمانوں کو بھی اس میں سے دیا جا سکتا ہے لہٰذا ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک خمس کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے اور غریب قرابت دار بھی ان میں شامل ہوں گے اور انہیں ترجیح دی جائے گی لیکن امیر قرابت داروں کو کچھ نہ دیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آپؐ کے قرابت داروں کا بلا شرکت غیرے ایک الگ حصہ ہے جو امیر اور غریب سب قرابت داروں پر خرچ کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ الآیۃ، (ترجمہ) "اور جان رکھو کہ تمہیں جو کچھ بھی مال غنیمت ملتا ہے تو بے شک اللہ کے لیے ہے اس کا خمس اور رسول کے لیے اور قرابتداروں کے لیے"۔۔۔ الآیۃ۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ایک حصہ ذوی القربیٰ کے لیے مقرر فرمایا ہے اور ذوی القربیٰ سے مراد ہیں سب قرابت دار بلا امتیاز امیر و غریب۔ مزید برآں، روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا تھا اور ان پانچ حصوں میں سے ایک حصہ اپنے قرابت داروں کو دیا تھا۔ اس حکم کا کوئی ناسخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت حیات میں معلوم نہ ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد بن الحسن نے کتاب السیر میں بیان کی ہے کہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہم نے غنائم (کے خمس) کو تین حصوں میں تقسیم کیا، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے، اور یہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے پس سے اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ذوی القربیٰ سے مراد رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے قرابت دار نہیں ہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کتاب اللہ (قرآن حکیم) کی خلاف ورزی کریں یا حضورؐ

کے کسی فعل کے برعکس کریں اور مستحق کو اس کے حق سے محروم کریں۔ اور اسی طرح ان کے سامنے حاضر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایسے کام پر خاموشی و سکوت کا گمان نہیں کیا جا سکتا جو جائز نہ ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ ان کا وصف بیان کیا ہے۔ اسی طرح آیت شریفہ کا ظاہر بھی اسی مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ذوی القربیٰ کا لفظ ہر قسم کی قرابت داریوں کو جامع ہے۔ کیا تم نے اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کیا کہ: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، یعنی "مردوں کا بھی حصہ ہے اس میں جو چھوڑ مریں ماں باپ اور قرابت والے" تو یہ نہیں سمجھا گیا کہ اس سے مراد خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ اسی طرح اس ارشاد باری تعالیٰ میں کہ اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، یعنی "وصیت والدین اور قرابت داروں کے لیے ہے" جو اقربین کا لفظ استعمال ہوا ہے تو اس سے صرف رسول کریم کے قرابت دار مراد نہیں لیے گئے۔ رہی یہ حدیث کہ آپؐ نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا جن میں سے ایک حصہ آپؐ نے قرابت داروں کو دیا تو یہ درست ہے مگر کلام تو اس میں ہے کہ آپؐ نے خاص طور پر انہیں کو دیا، اسی طرح الوصیۃ للوالدین وَالْأَقْرَبِين والی آیت سے ہے اور مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار نہیں ہیں، یا تو ان کے فقر و حاجت کی وجہ سے یا ان کی قرابت کی وجہ سے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی تقسیم سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قرابت داروں کو ان کی قرابت داری کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی عزت اور حاجت مندی کی وجہ سے دیا تھا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غنائم کے معاملے میں بڑی سختی فرماتے تھے، چنانچہ آپؐ نے اونٹ کے بال پکڑ کر فرمایا ما یحل لی من غنائمکم ولا وزن ھذہ الوبرۃ الا الخمس وھو مردود فیکم ردوا الخیط والمخیط فان الغلول عار و نار و شنار علی صاحبہ یوم القیامۃ تمہارے غنائم میں سے میرے لیے کچھ حلال نہیں خواہ وہ مال ان بالوں کے وزن برابر ہو ماسوا خمس کے اور وہ بھی واپس تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے، دھاگہ اور سوئی تک لوٹا دو کیونکہ غلول (مال غنیمت میں خورد برد) عار او ر آگ اور بے عزتی ہے۔ آپؐ نے اپنی قرابت کو خمس کے کسی حصے کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا بلکہ اپنے اس فرمان سے اسے تمام مسلمانوں کے لیے عام کر دیا کہ والخمس مردود فیکم خمس کو تمہاری طرف لوٹا دیا جائے گا۔ آپؐ کا یہ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ آپؐ کے قرابت داروں کا معاملہ تمام غریب مسلمانوں کا سا ہے کہ ان میں سے جو حاجت مند ہو گا اس کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے اسے دیا جائے گا؛ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی اصناف (قرابت داروں، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں) میں سے کسی ایک گروہ کو دیا جائے تو جائز ہے کیونکہ ان اصناف کے ذکر کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک قسم پر صرف کرنے کو واجب ٹھہرانا۔ بلکہ مقصد تو مصارف کو معین کرنا ہے، چنانچہ ان مذکورہ لوگوں کے سوا کسی اور پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صدقات میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک مال غنیمت کے باقی چار حصوں کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو کے دو موقع ہیں، اس میں سے حصہ پانے کا کون مستحق ہے اور کون مستحق نہیں ہے اور استحقاق کی مقدار کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو حصہ غنیمت پانے کا مستحق قتال کرنے والا مسلمان مرد ہے اور قتال کرنے والے سے مراد یہ ہے کہ وہ قتال کے اہل لوگوں میں سے ہو اور قتال کے ارادے سے وہ دار الحرب میں داخل ہوا ہو، خواہ اس نے قتال کیا ہو یا نہیں

کیونکہ جہاد اور قتال سے مراد ہے دشمن کو خوفزدہ کرنا اور یہ جیسے قتل کے ارتکاب سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح لڑائی کی صف میں ثابت قدم رہ کر لڑنے والی جماعت کے لیے دشمن کے پلٹ کر حملہ کرنے کے اندیشے میں سہارا بننے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مروی ہے کہ اصحاب بدر تین حصوں میں منقسم تھے، ایک تہائی دشمن کے بالکل مقابل تھے کہ وہ قتل کرتے اور قیدی بناتے تھے، ایک تہائی غنائم جمع کرتے تھے اور ایک تہائی ان کے لیے سہارا تھے ان پر دشمن کے پلٹ کر حملہ آور ہونے کے اندیشے میں کوئی بیمار ہو یا تندرست، جوان ہو یا بوڑھا، آزاد ہو یا قتال کا اجازت یافتہ غلام، سب برابر (یعنی غنیمت کے مستحق) ہیں کیونکہ یہ سب قتال کے اہل لوگوں میں سے ہیں۔ جہاں تک عورت، بچہ، عاقل، ذمی، قتال کی اجازت نہ رکھنے والے غلام (عبد محجور) کا تعلق ہے تو انہیں پورا حصہ نہ ملے گا کیونکہ یہ تو قتال کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بچے اور ذمی پر تو سرے سے قتال واجب نہیں ہے اور عورت اور غلام پر بھی واجب نہیں مگر بوقت ضرورت اور وہ نفیر عام کی ضرورت ہے، اسی لیے یہ کامل حصے کے حقدار نہیں، البتہ امام کی رائے کے مطابق انہیں کچھ مال دیدیا جائے گا، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام غلاموں، بچوں اور عورتوں کو غنائم میں سے پورا حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔ اسی طرح تاجر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ دار الحرب میں قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا۔ البتہ اگر وہ مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل کر قتال کرے تو اس کا بھی وہی استحقاق ہے جو لشکر کا ہے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے دار الحرب میں داخل ہوا تھا لہٰذا وہ مقاتل (قتال کرنے والا) ہے۔ خدمت کے لیے اجیر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا اور اگر اس نے قتال کیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے خدمت کو ترک کر دیا ہو تو پھر تو وہ جملہ لشکر میں سے شمار کیا جائے گا لیکن اگر اس نے خدمت کو ترک نہ کیا ہو تو اسے بالکل کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ جب اس نے خدمت کو نہیں چھوڑا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے داخل نہ ہوا تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک استحقاق کی مقدار کا اور مستحق یعنی مقاتل کے حال کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق کہ مقاتل یا تو پیادہ ہو گا یا سوار۔ اگر پیادہ ہو تو اسے ایک حصہ ملے گا اور اگر سوار ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسے دو حصے ملیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک اسے تین حصے ملیں گے، ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، امام شافعیؒ نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں روایات متضاد ہیں، بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے سوار کو دو حصے دیے اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ نے اسے تین حصے دیے۔ تاہم قیاس دو حصوں والی روایت کی تائید کرتا ہے، وہ اس طرح کہ جہاد میں اصل تو آدمی ہے اور گھوڑا تو اس کے تابع ہے کیونکہ وہ تو ایک آلہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جہاد کا فعل تنہا آدمی سے تو واقع ہو سکتا ہے تنہا گھوڑے سے قائم نہیں ہو سکتا، لہٰذا جہاد کے معاملے میں گھوڑا تابع ہے اور تابع کو اصل کے مقابلے میں زیادہ حصہ دینا جائز نہیں۔ جب اخبار آحاد میں تعارض پایا جاتا ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی قیاس تائید کرتا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اس ضمن میں خوش منظر عمدہ گھوڑا، عام گھوڑا اور ترکی گھوڑا (ٹٹو) سب برابر ہیں کیونکہ نصوص (احادیث) میں سوار اور سوار کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، نیز یہ کہ گھوڑے کے حصے کا استحقاق تو اس لیے ہے کہ اس سے دشمن کو مرعوب اور خوفزدہ کرنے میں مدد ملتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی جنس کی یہ صفت بیان کی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمِنۡ رِّبَاطِ

الْخَیْلِ تُرْھِبُوْنَ بِہٖ عَدُوَّ اللّٰہِ وَعَدُوَّکُمْ ترجمہ: اور پلے ہوئے گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر"۔ پس گھوڑوں کی مختلف انواع کے مابین کوئی فرق نہیں کیا جائے گا امام ابوحنیفہ رح امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ایک سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں لگایا جائے گا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک دو گھوڑوں کا حصہ ملے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غازی کو دو گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک پر وہ سوار ہوتا ہے اور دوسرے کو ایک جانب رکھتا ہے حتیٰ کہ جب سواری والا گھوڑا تھک کر آگے بڑھ کر حملہ کرنے اور پلٹنے سے عاجز آجاتا ہے تو وہ پہلو والا گھوڑا لے لیتا ہے۔ ان (امام ابوحنیفہؒ وغیرہ) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں گھوڑے کا حصہ خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ گھوڑا ایک آلہ جہاد ہے پھر دیگر تمام آلات جہاد کا کوئی حصہ نہیں تو اسی طرح گھوڑے کا بھی کوئی حصہ نہیں ہونا چاہیے، مگر گھوڑوں کے بارے میں شریعت کا حکم مانند ایک گھوڑے کے ہے پس ایک سے زائد گھوڑوں کا معاملہ قیاس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا۔ علاوہ ازیں اگر گھوڑا دشمن پر دھاک بٹھانے کا ایک آلہ (ذریعہ) ہے، دوسرے تمام آلات جہاد کے برعکس، تو اعتبار تو اصل دھاک بٹھانے کا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ دو سے زائد گھوڑوں کا حصہ نہیں دیا جائے گا حالانکہ گھوڑے جتنے زیادہ ہوں گے دھاک بٹھانے کے معنی میں اتنی ہی زیادتی ہوگی۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ مقاتل کے سوار یا پیدل ہونے کی حالت کا کس وقت پر اعتبار کیا جائے گا، دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت یا لڑائی کے وقت۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ وہاں قتال کے ارادے سے داخل ہوا ہو اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک لڑائی کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر کوئی غازی دارالحرب میں گھوڑے پر سوار ہو کر داخل ہوا اور بعد ازاں اس کا گھوڑا مر جائے یا بھاگ جائے یا اسے دشمن پکڑ لے تو اسے ہمارے نزدیک سوار کا حصہ ملے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے پیادے کا حصہ ملے گا۔ امام شافعیؒ نے استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی اس قول سے کیا ہے کہ الغنیمۃ لمن شھد الواقعۃ۔ ترجمہ: مال غنیمت پر حق اس کا ہے جو لڑائی میں شریک ہوا۔ مزید برآں غنیمت کا استحقاق تو جہاد کی بدولت ہے اور دارالحرب میں داخل ہونے کے وقت جہاد موجود نہیں ہے، کیونکہ جہاد تو لڑائی سے ہوتا ہے جبکہ دارالحرب میں داخل ہونا مسافت طے کرنے کے باب سے ہے نہ کہ قتال کے باب سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے غنائم کا حقدار مجاہدین کو قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا، یعنی "سو تم غنیمت میں حاصل کیے ہوئے مال میں سے حلال اور پاکیزہ چیزیں کھاؤ"۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں: وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ، یعنی "جان رکھو کہ تم جو کچھ بھی مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو"۔ وَعَدَکُمُ اللّٰہُ مَغَانِمَ کَثِیْرَۃً تَاْخُذُوْنَھَا یعنی اللہ نے تم سے بکثرت مال غنیمت کا وعدہ کر رکھا ہے جسے تم حاصل کرو گے" وَاِذْ یَعِدُکُمُ اللّٰہُ اِحْدَی الطَّآئِفَتَیْنِ اَنَّھَا لَکُمْ، ترجمہ "اور جس وقت تم سے وعدہ کرتا تھا اللہ دو جماعتوں میں سے ایک کا کہ وہ تمہارے ہاتھ لگے گی"۔ ان کے علاوہ بھی نصوص ہیں۔ جس نے قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کی وہ دو وجہ سے مجاہد ہے ایک تو یہ کہ اس طریقے سے سرحد پار کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن کو مرعوب کرنا جہاد ہے۔ اس کی دلیل کہ یہ دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور جہاد ہے یہ ارشاد ربانی ہے کہ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم، ترجمہ: اور پلے ہوئے گھوڑوں

سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر علاوہ ازیں، دار الحرب کفار کے جاسوسوں اور پہرے داروں سے خالی نہیں ہوتا تو جب کوئی بڑا لشکر دار الحرب میں داخل ہوتا ہے، جس میں پیدل بھی ہوں اور سوار بھی، تو جاسوس کافروں کو اس بات کی اطلاع کر دیتے ہیں جس سے ان کے دلوں پر رعب پڑ جاتا ہے اور نتیجتہً وہ بستیوں اور قصبوں سے بھاگ کر قلعوں اور مضبوط حصاروں میں چلے جاتے ہیں لہٰذا قتال کے ارادے سے سرحد عبور کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن کو مرعوب کرنا جہاد ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس میں کافروں کا غیظ وغضب ہے کیونکہ ان کی سرزمین کو روندنے اور پامال کرنے سے کفار کو غصہ آتا ہے چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ، ترجمہ: اور نہیں قدم رکھتے کہیں جس سے کہ خفا ہوں کفار (دشمن کی سرحد کو پار کرنا) ان پر غلبہ پانا ہے اور جہاد ماسوا اس کے کچھ اور نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دشمنوں پر غلبہ پایا جائے، اللہ کے دین کے غلبہ اور اس کے کلمہ کی سربلندی کے لیے۔ سو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قتال کی غرض سے سوار ہو کر دشمن کی سرحد کو عبور کرنا جہاد ہے اور جو سوار ہو کر جہاد کرے اسے سوار کا حصہ ملے گا اور جو پیدل جہاد کرے اسے پیدل کا حصہ ملے گا، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ للفارس سہمان وللراجل سہم، ترجمہ: سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ ملے گا۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کا تعلق ہے تو ممکن ہے آپ نے یہ حکم کسی خاص لڑائی کے بارے میں فرمایا ہو، مثلاً یہ کہ لڑائی دار الاسلام میں ہوئی ہو یا ایسی سرزمین پر جسے بزور قوت فتح کیا گیا ہو پھر کمک آن پہنچی ہو، یا پھر اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ دلائل میں حتی الامکان موافقت پیدا ہو جائے اور انہیں تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ اور ہم اس کے قائل ہیں کہ مددگار لشکر (کمک) اس (خاص) لڑائی میں حاصل ہونے والے مال غنیمت میں غازیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں گے جب تک کہ انہوں نے اس لڑائی میں حصہ نہ لیا ہو، اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ دار الحرب میں پیدل داخل ہو پھر وہ کوئی گھوڑا خرید لے یا کرائے پر لے لے یا مستعار لے لے یا اسے ہبہ کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک اسے پیادہ کا حصہ ملے گا، دار الحرب میں داخل ہونے کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے سوار کا حصہ ملے گا، لڑائی کے وقت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔ اس صورت کے بارے میں حسنؒ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر قتال کرے تو اسے سوار کا حصہ ملے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر داخل ہو اور بعد ازاں وہ اپنے گھوڑے کو فروخت کر دے یا کرائے پر دیدے یا ھبہ کر دے یا عاریتاً دیدے اور پیدل قتال کرے تو اسے پیدل کا حصہ ملے گا، اس کا ذکر (امام محمدؒ نے اپنی کتاب) السیر الکبیر میں کیا ہے اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے سوار کا حصہ ملے گا۔ اس روایت میں (گھوڑے کی) فروخت اور موت اور لڑائی سے پیشتر فروخت اور لڑائی کے بعد فروخت کو برابر قرار دیا گیا ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے (یعنی جو السیر الکبیر میں مذکور ہے) کیونکہ قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کرنا سوار ہو کر جہاد کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس نے اپنے گھوڑے کو فروخت کر دیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ (گھوڑے سے) اس کا ارادہ سوار ہو کر جہاد کرنے کا نہ تھا بلکہ اس کے ذریعے تجارت کرنا تھا یہی صورت کرائے پر یا عاریتاً دینے اور رہن رکھنے کی ہے۔ لڑائی کے بعد فروخت کرنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ لڑائی میں حصہ لینے کے بعد گھوڑے کو فروخت کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اس کا ارادہ تجارت کا تھا کیونکہ اس وقت غازی عام طور پر تجارت کی غرض سے اپنے گھوڑے کو فروخت نہیں کرتا بلکہ ثابت قدم رہنے اور قتال کے لیے تیار ہونے

کے ارادے سے کرتا ہے، جس قدر کہ اس میں ہمت اور طاقت ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کُفّار کا غلبہ

جہاں تک مسلمانوں کے اموال پر کفار کے غلبے کے حکم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو کے دو مقام ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا اصل حکم کیا ہے اور دوسرا یہ کہ اس حکم کی کیفیت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار دارالاسلام میں داخل ہو جائیں اور مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں، لیکن اپنے دار (دارالحرب) میں نہ نکال لے گئے ہوں تو وہ ان اموال کے مالک نہ ہوں گے حتی کہ اگر مسلمان ان پر غالب آجائیں اور ان کے قبضے میں جو کچھ (مسلمانوں کے اموال) ہوں ان کو لے لیں تو وہ اموال غازیوں کی ملک نہ بنیں گے اور ان پر لازم ہے کہ بغیر کسی عوض کے یہ اموال ان کے مالکوں کو لوٹا دیں۔ اسی طرح، اگر کفار مسلمانوں کے ان اموال کو دارالاسلام ہی میں آپس میں تقسیم کرلیں پھر مسلمان ان پر غالب آکر ان اموال کو ان سے چھین لیں تو ان اموال کو ان کے مالکین بغیر کچھ دیئے واپس لے لیں گے کیونکہ ملکیت کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا اموال کو تقسیم کر لینا درست نہیں ہے، اس لیے تقسیم کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر امام دارالحرب میں اموال غنیمت کو تقسیم کر دے تو تقسیم درست ہے اگرچہ دارالحرب میں ان اموال پر ان کی ملکیت قائم نہیں ہوتی کیونکہ اگر اجتہاد کر کے وہ یہ رائے قائم کرلے کہ ملکیت قائم ہو گئی ہے تو ہمارے نزدیک اس کی تقسیم درست ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام اٹکل سے تقسیم کرے تو وہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں جو تقسیم ہے وہ ایسا فیصلہ (Judgement) ہے جو امام سے صادر ہوا ہے جس کی قضاء درست ہے اور دوسرے مسئلے میں یہ صورت موجود نہیں۔ اس بارے میں (بھی ائمہ فقہاء کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار مسلمانوں یا ان کے مدبروں یا ان کی امہات اولاد یا ان کے مکاتبوں پر غلبہ پالیں تو وہ ان کے مالک نہ بنیں گے خواہ وہ انہیں دارالحرب میں کیوں نہ نکال لے جائیں۔ اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں تو کیا وہ ان کے مالک بن جائیں گے، اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے علماء کا قول یہ ہے کہ وہ ان کے مالک بن جائیں گے حتی کہ اگر مغلوب غلام ہو اور حربی اس کو آزاد کر دے یا اسے فروخت کر دے یا اسے مکاتب یا مدبر بنا لے یا وہ (مغلوب) باندی ہو اور اس کافر حربی کی ام ولد بن جائے تو یہ خاص طور پر درست ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مالک نہ بنیں گے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے معصوم مال پر غلبہ پایا ہے اور معصوم مال پر غلبہ پانے سے ملکیت قائم نہیں ہو جاتی، جیسے اگر مسلمان مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالے تو اس کی ملکیت قائم نہیں ہوتی اور جیسے ان کا گردنوں پر غلبہ پالینا (کہ اس سے بھی ملکیت قائم نہیں ہوتی) اور ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مسلمان کے مال کا معصوم ہونا ان کے حق میں ثابت ہے کیونکہ وہ (یعنی کفار) حرمات (جو چیزیں حرام کی گئی ہیں) کے مخاطب ہیں، جب ان تک اسلام کی دعوت پہنچ جائے، خواہ عبادات میں وہ دونوں (یعنی مسلمان اور کفار) باہم مختلف ہی ہوں۔ اس لیے ان کا غلبہ پانا ممنوع (محظور) ہے اور امر ممنوع ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال مباح پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں اور جو کوئی

ایسے مباح مال پر غلبہ پائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، جیسے کوئی شخص جلانے کی لکڑی یا گھاس یا شکار پر غلبہ پالے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ ایسے مباح مال پر غلبہ ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ دار الحرب میں مال کو نکال لے جانے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو ملکیت کے زائل ہونے سے عصمت ضرورۃً زائل ہو جائے گی۔ ملکیت کے زائل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت سے مراد یہ ہے کہ مملوکہ چیز میں تصرف کرنے کا حق مالک کے لیے مختص ہو یا پھر ملکیت اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ مملوکہ چیز میں تصرف کیا جا سکے اور یہ معنی و مقصد تو اس وقت زائل ہو گیا جب اس چیز کو وہ دار الحرب میں نکال لے گئے کیونکہ اس کا مالک اب اس چیز کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک کہ دار الحرب میں داخل نہ ہو اور خود اس کا دار الحرب میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں جان کا خطرہ ہے اور یہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ کبھی وہ دوسرے شخص کو (جو اس سے تعاون کرے) پائیگا نہیں اگر پالے تو دار الحرب میں اس کے مال کو لے جانے والے پر قابو پانا یقینی نہیں اور اگر قابو پا بھی لے تو اس چھنے ہوئے مال کو واپس لینا دشوار ہے کیونکہ دار الحرب کفار کا وطن ہے اور اہل وطن اپنے وطن کا دفاع کرتے ہیں، تو جب ملکیت کا مفہوم زائل ہو گیا یا وہ مقصد باقی نہ رہا جس کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے تو ملکیت ضرورۃً زائل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ (کفار) ہمارے غلاموں پر غلبہ پالیں تو اس میں بھی فقہاء کے اختلاف کی یہی صورت ہے کیونکہ غلام ایسا مال ہے جسے غلبہ پا کر ملک بنایا جا سکتا ہے۔ اسی لیے ملکیت کے جملہ اسباب کے ذریعے مالک بننا ممکن ہے۔ آزاد لوگوں (احرار)، مدبرین، مکاتبوں اور امہات الاولاد کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (کفار) دار الاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے غلاموں پر غلبہ پالیں اور ان کو دار الحرب میں نکال لے جائیں لیکن اگر کوئی غلام یا باندی اپنے (مسلمان) مالک کے ہاں سے بھاگ جائے اور دار الحرب سے جا ملے اور کفار اسے پکڑ لیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کے مالک نہ بنیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اس کے مالک بن جائیں گے۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال پر غلبہ پایا ہے جو مباح ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہے سو وہ اس کے مالک بن جائیں گے، اس چوپائے پر قیاس کرتے ہوئے جو دار الاسلام سے بدک کر دار الحرب میں جا نکلے اور کفار اسے پکڑ لیں، نیز مسلمانوں کے جملہ اموال پر قیاس کرتے ہوئے جن پر کفار غلبہ پالیں۔ اس کی دلیل کہ انہوں نے ایسے مباح مال پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ جونہی وہ دار الحرب میں داخل ہوا تو مالک کی ملکیت زائل ہو گئی، بوجہ اس کے جو ہم پہلے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور ملکیت کے زوال کو مالیت (مال ہونا) کا زوال لازم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلامی کے زوال کو واجب نہیں کرتا امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا پس آزاد لوگوں (احرار)، مدبرین، مکاتبین اور امہات اولاد پر قیاس کرتے ہوئے اس غلبے سے ملکیت قائم نہ ہو گی، اور اس امر کی دلیل کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا یہ ہے کہ غلبے (استیلاء) کا محل ہوتا ہے مال اور مال موجود نہیں کیونکہ اس محل کا مال ہونا تو صرف اس ضرورت سے ثابت ہے کہ غازیوں کی ملکیت قائم ہو سکے کیونکہ اس محل کی اصل تو حریت ہے، اور جیسے ہی وہ دار الحرب میں داخل ہو ملکیت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم سابقہ مسئلے میں بتا چکے ہیں، لہٰذا اس کا مال ہونا جو کہ ثابت ہے، اس کے ملک بننے کی ضرورت کے تحت زائل ہو جائے گا، اس لیے غلامی کو بھی زائل ہو جانا چاہیئے لیکن غلامی قیاس کے برخلاف شریعت کے حکم کے تحت برقرار رہی ہے، لہٰذا اس کا اقتصار نص کے مورد پر رہے گا چوپائے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا مال ہونا اس پر ملکیت قائم ہونے کی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہے اور جملہ اموال قیام ملک

کا محل ہیں اسی طرح بھگوڑے غلام کا معاملہ جو دارالاسلام میں لوٹتا پھرتا ہو، اس کے برعکس ہے کیونکہ اس پر غلبہ حقیقۃً دافع ہوا ہے اور وہ مال مملوک ہے، اس لیے چاہیئے تو یہ تھا کہ بوجہ سبب کے وجود کے ملکیت فی الحال قائم ہو جاتی لیکن یہ ایک مانع کی وجہ سے جو کہ ملکِ مالک ہے اس وقت تک کے لیے مؤخر ہو گئی جب تک کہ اسے دارالحرب میں محفوظ نہ کر لیا جائے۔ پس جب وہ (کفار) اسے اپنے دار میں محفوظ کر لیں تو زوال ملک کی وجہ سے وہ مانع زائل ہو گیا چنانچہ سابقہ غلبہ کارفرما ہو گا اور اس کی کارفرمائی ملکیت کو قائم کرنے میں ہوتی ہے اور ملکیت صرف مال پر قائم ہو سکتی ہے، اس لیے اس صورت میں مالیت آدمی کی ضرورت کے طور پر باقی رہتی ہے کیونکہ غلبہ اس حال میں ہوا ہے جب کہ وہ اصلی طور پر مال ہے اور غلبہ کے موجود ہونے کے بعد زوال ملک کی وجہ سے مالیت نہیں ہے، للٰذا غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا، اس لیے ملکیت کا باعث نہ بنے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی حکم کی کیفیت، ہم کہتے ہیں کہ مسلمان کی اپنے مال پر سے ملکیت اس وقت زائل ہو جاتی ہے جب کفار کو اس پر غلبہ حاصل ہو جائے اور ہمارے نزدیک اس صورت سے ان کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے کہ مسلمان کو اعادہ کا حق ہے یا تو معاوضہ دے کر یا بغیر معاوضہ کے یہاں تک کہ اگر مسلمان ان کفار پر غلبہ پا لیں اور وہ مال ان سے چھین کر دارالاسلام میں نکال لائیں اور اس کا قدیم مالک تقسیم سے پہلے اس مال کو پائے تو بغیر کسی عوض کے اس کو لے لے گا، خواہ وہ مال ذوات القیم (جن کی مثل نہ ہوتی ہو اور بس ان کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہو) میں سے ہو یا ذوات الامثال (جن کی مثل ہوتی ہو) میں سے، اور اگر وہ اسے تقسیم کے بعد پائے تو اگر تو وہ مال ذوات الامثال میں سے ہے تو وہ اسے نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ اس کو لے گا تو اس کی مثل (یعنی اسی جیسی اور چیز) کے عوض میں لے گا اور اس کا فائدہ کچھ نہیں اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو (یعنی ذوات القیم میں سے ہو) تو وہ اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے کیونکہ قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کی رعایت ہے، قدیم مالک کی رعایت کا لحاظ اس طرح کہ اس کی قدیم نجی ملکیت جو اس سے بغیر عوض کے لے لی گئی تھی اسے واپس مل جاتی ہے اور غانمین کی رعایت اس طرح کہ ان کی خاص ملکیت بغیر معاوضہ کے زائل ہونے سے بچ جاتی ہے، للٰذا قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کا لحاظ اور دونوں حقوں کی رعایت ہو جاتی ہے۔ تقسیم سے قبل اپنے مال کو پانے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اس صورت میں وہ کچھ بھی ادا کیے بغیر اپنا مال لے لے گا کیونکہ تقسیم سے قبل اور دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد غانمین کا صرف ایک حق مستحکم یا ملکیت عام ہے للٰذا ملکیت خاص کی رعایت کرتے ہوئے قدیم ملکیت کو بحال کرنا اولیٰ ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ کسی مسلمان کے اونٹ پر اہل حرب نے غلبہ پا لیا پھر ان پر مسلمان غالب آ گئے اور اس کے مالک نے اس اونٹ کو مال غنیمت میں دیکھ لیا۔ اس نے رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے اس اونٹ کی بابت گذارش کی تو آپ نے فرمایا ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شي وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقسمة کہ اگر تم نے تقسیم سے قبل دیکھا تھا تو وہ بغیر کسی عوض کے تمہارا ہے اور اگر تقسیم کے بعد دیکھا ہے تو قیمت ادا کر کے لے لو۔

اسی طرح اگر کوئی حربی مسلمانوں سے چھینا ہوا مال فروخت کر دے پھر مسلمان اس پر غلبہ پا لیں تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل بغیر عوض کے اسے لے لے گا اور تقسیم کے بعد قیمت ادا کر کے لے لے گا کیونکہ حربی نے اس کو اس حالت میں فروخت کیا تھا کہ وہ قدیم ملک کی طرف لوٹائے جانے کا مستحق تھا للٰذا فروخت کے بعد بھی اس کی یہ حیثیت برقرار رہے گی۔ اگر مال مغلوب مدبر یا مکاتب یا ام ولد ہو پھر مسلمان اس پر غلبہ پا کر اسے دارالاسلام میں نکال لائیں

تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل اور تقسیم کے بعد اسے بغیر کسی عوض کے لے لے گا کیونکہ وہ ایک لحاظ سے آزاد ہے اور آزاد آدمی خواہ ایک لحاظ سے آزاد ہو یا ہر لحاظ سے، اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت نہیں بنایا جا سکتا، اس لیے وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ملک نہیں بن سکتا۔ اگر وہ (مدبر، مکاتب اور ام ولد) غانمین کے قبضے میں آجائیں تو ان کو قدیم مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ اگر حربی غلبے کے ذریعے ملکیت بننے والے مال کو کسی مسلمان کو ہبہ کر دے تو اس کا قدیم مالک اگر چاہے تو قیمت ادا کر کے اس کو واپس لے لے گا کیونکہ اس طرح طرفین کا لحاظ رہے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر حربی کسی مسلمان کے ہاتھ فاسد معاوضے میں اسے فروخت کر دے، مثلاً کسی مسلمان کے ہاتھ کسی دوسرے مسلمان کا غلام شراب یا خنزیر کے بدلے فروخت کر دے تو اس کا مالک غلام کی قیمت ادا کر کے اسے واپس لے لے گا کیونکہ شراب یا خنزیر کو عوض قرار دینا درست نہیں ہے للذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد میں فروخت شدہ مال کی قیمت کا ضمان آتا ہے، تو یہ ایسا ہوا گویا کہ اس نے اس غلام کو اس کی قیمت ادا کر کے خریدا ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ فاسد نہ ہو تو اگر وہ (قدیم مالک) چاہے تو اس کو اس قیمت پر واپس لے سکتا ہے جس قیمت پر اس نے اس کو خریدا تھا، اگر اس نے اسے اس سے مختلف جنس میں قیمت ادا کر کے خریدا ہو کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں واپس لینے کا فائدہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس چیز دے کر خریدا ہو مگر وہ چیز اس سے کمتر تھی تو وہ اس چیز کی مثل دے کر اسے واپس لے لے گا اور یہ ربوٰ (سود) نہ ہو گا کیونکہ ربوٰ سے مراد ہے وہ زائد مال جس کے استحقاق کا بیع کے ذریعہ قصد کیا جائے بغیر اس کے مقابل کسی عوض کے اور قدیم مالک اسے بیع کے طریقے سے نہیں لیتا بلکہ اپنی قدیم ملکیت کی طرف واپس لینے کے لیے لیتا ہے، اس لیے ربوٰ متحقق نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس اسی کے بقدر دے کر خریدا ہو تو اس صورت میں وہ اسے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر وہ چیز دشمن کے کسی آدمی نے خریدی ہو پھر وہ دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے اور بعد ازاں قدیم مالک آجائے تو دوسری قیمت ادا کر کے وہ دوسرے آدمی سے واپس لے سکتا ہے اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ دوسری بیع کو توڑ کر پہلی قیمت پر پہلے خریدار سے واپس لے۔ یہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہے جب کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ مالک کو اختیار حاصل ہے، اگر چاہے تو اس بیع کو توڑ دے اور پہلی قیمت دے کر پہلے خریدار سے واپس لے لے اور اگر چاہے تو اس بیع کو توڑے بغیر دوسری قیمت دے کر دوسرے خریدار سے واپس لے لے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قدیم مالک کا اسے واپس لینا بدل دے کر مالک بننا ہے للذا یہ حق شفعہ کے مشابہ ہے، اور شفیع (شفعہ کرنے والے) کا حق خریدار پر مقدم ہوتا ہے، اسی طرح اس (قدیم مالک) کا حق ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ ان ہر دو کا حق مشتری کے حق پر سبقت رکھتا ہے اور سبقت ترجیح کے اسباب میں سے ہے۔ ظاہر الروایۃ والے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک لحاظ سے بھی اس چیز پر قدیم مالک کی ملکیت باقی نہیں رہی بلکہ اس کی ملکیت تو ہر لحاظ سے زائل ہو چکی ہے اس کا تو صرف یہ حق قائم ہے کہ اس چیز کو واپس لے سکتا ہے اور یہ حق اعادہ مذکورہ چیز کی کوئی صفت نہیں ہے للذا یہ بیع کے جائز ہونے کو مانع نہیں، اس لیے اسے بیع کو توڑنے کا حق نہیں حق شفعہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ شفیع، مشفوع (وہ مال جس پر حق شفعہ کیا جائے) کو (یعنی اس کی بیع کو) توڑنے کا حق رکھتا ہے، للذا یہ فروخت کنندہ کو مالک بنا کر اس سے شفعہ کے ذریعے مال کو لینے کا متقاضی ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قدیم مالک کو اسیر کی خریداری کا علم ہو اور وہ ایک عرصے تک اس کا مطالبہ

نہ کرے تو اس سے اس کا حق زائل نہ ہوگا کیونکہ یہ لینا شفعہ کے ذریعے لینے کے مفہوم میں نہیں ہے کہ اس کے لیے فوراً مطالبہ کرنا شرط ہو۔ اگر امام محمدؒ سے مروی قول پر اسے قیاس کیا جائے تو اس کا حق زائل ہو جائے گا جیسے فوراً مطالبہ نہ کرنے کی صورت میں حق شفعہ زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ظاہر الروایۃ کے مطابق اس حق میں میراث چلے گی (یعنی یہ حق وارثوں کو منتقل ہو جائے گا)۔ حتیٰ کہ اگر قدیم مالک فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو حق ہوگا کہ وہ اسے لے لیں۔ امام محمدؒ سے مروی قول پر اگر قیاس کیا جائے تو اس میں میراث نہیں چلے گی جیسے حق شفعہ میں میراث نہیں چلتی۔ اس مسئلے کا صحیح جواب وہ ہے جو ظاہر الروایۃ میں دیا گیا ہے کیونکہ یہ لینا نئے سرے سے مالک بننا نہیں ہے بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کرنا ہے، شفعہ کے ذریعے لینا اس کے برعکس ہے۔ اور قدیم ملکیت کی بحالی کا حق ایسا ہے کہ اس میں میراث چل سکتی ہے جیسے عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی چیز کو) واپس کرنے کا حق ہوتا ہے (کہ اس میں بھی میراث چل سکتی ہے) لیکن کچھ ورثا کو چھوڑ کر اگر بعض ورثہ اسے لینا چاہیں تو انہیں اس کا حق نہیں ہے کیونکہ یہ حق سب ورثا کا ہے، لہٰذا بعض ورثا اس کے ساتھ منفرد نہیں ہو سکتے۔ اگر کوئی آدمی اس اسیر کو خرید لے پھر اسے دارالاسلام میں لے آئے پھر اسے دوبارہ دشمن خرید لے اور اس سے کوئی دوسرا آدمی خرید لے اور اسے دارالاسلام میں لے آئے تو اس صورت میں اسے لینے کا پہلا خریدار قدیم مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور قدیم مالک کو یہ حق نہیں کہ اسے دوسرے خریدار سے لے لے کیونکہ پہلے خریدار کے ہاتھوں سے اس کے قیدی بنائے جانے کی صورت میں پہلا خریدار قدیم مالک کا قائم مقام ہو گیا لہٰذا اس کو لینے کا حق اس کا ہے لیکن اگر اس کو پہلا خریدار لے لے تو اس صورت میں قدیم مالک کو یہ حق ہے کہ اگر چاہے تو دونوں قیمتیں ادا کر کے اس کو لے لے یا رہنے دے کیونکہ جب پہلے خریدار نے قیمت دے کر اسے لے لیا تو اس پر دو قیمتیں قائم ہو گئیں (یعنی ایک قیمت تو اسے پہلی بار خریدنے کی اور دوسری اسے واپس لینے کی) گویا کہ اس نے اسی قدر مال دے کر اسے خریدا ہے اور اس کے قیدی بننے کا واقعہ جیسے پیش ہی نہیں آیا۔

اگر حربی قیدی غلام کو دارالحرب میں آزاد کر دے یا اسے مدبر یا مکاتب بنا لے یا کوئی باندی ہو اور وہ اس کو اپنی ام ولد بنا دے پھر اس باندی پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے تو یہ سب جائز ہے اور وہ باندی اور اس کی اولاد آزاد ہو جائیں گے، اسی طرح مدبر اور مکاتب بھی۔ غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں تو اس لیے کہ اس کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا اور وہ مسلمان ہے چنانچہ وہ (غلام) خود اپنے قبضے میں آ گیا، لہٰذا آزاد ہو گا، جیسے کوئی حربی غلام مسلمان ہو کر ہمارے ملک (دارالاسلام) میں نکل آئے۔ ام ولد بنانا فرع ہے نسب کی اور نسب دارالحرب میں ثابت ہوتا ہے اور حربی پر غلبہ اس کی موت کے مانند ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس کی ام ولد آزاد ہو جاتی ہے جیسا کہ جب وہ مغلوب ہو جائے۔ اسی مفہوم کی وجہ سے مدبر کی آزادی بھی ہے۔ مکاتب کی ذات خود اس کے اپنے قبضے میں ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے مالک کا اس پر قبضہ زائل ہو گیا ہے اور وہ (مکاتب) مسلمان بھی ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں جب مالک مغلوب ہو گیا تو مکاتب پر سے بدل کتابت (یعنی وہ معاوضہ جس کی ادائیگی ہونے پر اسے آزاد کر دیئے جانے کی تحریر مالک نے لکھ کر دی ہے) ساقط ہو گئی لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا ہے۔ اگر قیدی حر ہو اور اسے کوئی مسلمان خرید لے اور دارالاسلام میں لے آئے تو اس حر کے ذمے خریدار کا کوئی حق واجب الادا نہیں کیونکہ اس نے اسے درحقیقت خریدا نہیں، اس لیے کہ حر ملکیت میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ اس نے قیدی کو چھڑانے کے لیے قیدی کی اجازت کے بغیر مال خرچ کیا ہے لہٰذا اس نے یہ خرچہ رضاکارانہ طور پر کیا، اس پہلے

اسے اس کی واپسی کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس آزاد (حر) نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اور اس نے اس کے حکم پر ایسا کیا ہو (یعنی اسے رہا کرانے کے لیے مال خرچ کیا ہو) تو وہ اس سے وہ مال لینے کا حق رکھتا ہے کیونکہ جب اس نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تو گویا اس نے اس قدر مال اس سے بطور قرض مانگا اور اس نے وہ مال اسے قرض کے طور پر دے دیا، پھر اس نے اسے حکم دیا کہ وہ اس مال کو فلاں شخص کو دے دے تو اس نے اس شخص کو مال دے دیا للذا وہ قرض کے حکم کے تحت اس سے مال کی واپسی کے لیے رجوع کرے گا۔

اگر اہل حرب اسلام قبول کر لیں اور مسلمانوں کا جو مال وہ دار الحرب میں نکال لے گئے تھے وہ ان کے قبضے میں ہو تو اس پر ان کا حق ہے اور اس پر قدیم مالک کا کوئی حق نہیں کیونکہ وہ اس مال پر (یعنی اس کے مالک ہوتے ہوئے) اسلام لائے ہیں اور ارشاد نبوی کی رو سے کسی شخص کے پاس اسلام قبول کرتے وقت جو مال ہوتا ہے اس پر اسی کا حق ہوتا ہے۔

یہ تو کافر کے غلبے (استیلاء) کے احکام تھے، جہاں تک خریداری کے احکام کا تعلق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر حربی ہماری طرف نکل آئے اور کسی مسلمان غلام کو خرید لے تو ہمارے نزدیک اس پر اس کی ملکیت قائم ہو جائے گی لیکن اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرف اپنے غلام سمیت نکل آئے اور اس کا غلام اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے اسلام قبول کر لے تو اس حربی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔ یہ کتاب البیوع کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ اس کو فروخت نہ کرے اور اسے ساتھ لے کر دار الحرب میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام آزاد ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کافر کا اپنے مال کو دار الحرب میں نکال لے جانا مال کی عصمت کو زائل کرنے کے لیے تو مؤثر ہے لیکن ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر نہیں ہے، چنانچہ کافر کا مال مملوک تو ہوتا ہے لیکن معصوم نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدنے سے حربی کا جو حق قائم ہوتا ہے وہ ہے ایسی ملکیت جس کو زائل کرنے کے لیے اس پر جبر کیا جاتا ہے اگر دار الحرب میں داخل کر دیئے جانے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوا تو اس صفت کے ساتھ شرعی اعتبار سے قائم ہونے والی اس کی ملکیت باقی نہیں رہی کیونکہ دار الحرب میں اس کو نکال لے جانے کی وجہ سے اب اس پر (اس کو فروخت کرنے کے لیے) جبر کرنا ایک لحاظ سے محال ہے اس لیے اس سے مشروع کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ملکیت کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دار میں نکال لایا جائے اگرچہ یہ اصل میں کفار کے غلبے کے ضمن میں ملکیت اور عصمت کے زائل ہونے کی شرط ہے کیونکہ (ملکیت کے زائل ہونے کی) علت کو حاصل کرنا محال ہے تو اس اصول کی بناء پر شرط کو اس علت کا قائم مقام کر دیا جائے گا کہ شرط کو اس وقت علت کا قائم مقام بنا لیا جائے جب حکم کو علت کے ساتھ وابستہ کرنا محال ہو۔ اگر وہ (حربی) کسی ذمی غلام کو خرید لے تو اس کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہو گی، کیونکہ حربی کو فروخت کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا اور اسے اس کو دار الحرب میں لے جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اگر حربی کا کوئی غلام دار الحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد نہ ہو گا اور وہ بدستور غلام رہے گا، اس پر ائمہ فقہاء کا اجماع ہے، کیونکہ اگرچہ اس صورت میں ملکیت کا زائل کرنا واجب ہے لیکن یہاں اس کے زائل ہونے کا راستہ نہیں ہے للذا وہ اپنے حال پر برقرار رہے گا۔ اگر یہ غلام اپنے مالک کے علی الرغم ہماری طرف نکل آئے اور مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل جائے تو وہ آزاد ہو گا

کیونکہ دارالحرب قہر وغلبہ کا دار ہے اور جب وہ اپنے مالک کے علی الرغم نکل آیا تو گویا اس کا مالک مقہور ومغلوب ہو گیا، چنانچہ وہ خود اپنی ذات کا قابض اور غنیمت حاصل کرنے والا بن گیا اور اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو گئی۔ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے طائف کے بھاگے ہوئے غلاموں کے بارے میں فرمایا کہ ھؤلاء عتقاء اللہ سبحانہ تعالیٰ ترجمہ یہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے آزاد کردہ ہیں۔ اور اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہیں نکلا، تو اگر وہ اپنے مالک کی اجازت سے تجارت کی غرض سے نکلا ہے تو وہ بدستور اپنے مالک کا غلام ہے لیکن امام اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کر دے گا۔ جہاں تک اس کے بدستور اپنے مالک کا غلام ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ہے کہ وہ غالب ہو کر نہیں نکلا، نیز یہ کہ وہ ملکیت ہے جو قبول اسلام کی وجہ سے زائل ہونے کے لائق ہے۔ رہا اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کرنے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ امام نے اس کو اس (حربی مالک) کی ملکیت ہوتے ہوئے فروخت کیا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہ نکلا ہو لیکن مسلمانوں کو دارالحرب پر غلبہ حاصل ہو گیا ہو تو اسے آزاد کر دیا جائے گا کیونکہ جب اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کے بعد ایسی ملکیت باقی رہ گئی جو زائل کیے جانے کے لائق ہے اور زائل کرنے کے طریقے کی محتاج ہے اور وہ طریقہ موجود ہے یعنی اس کا اپنے آپ کو مسلمانوں کی جائے قوت ومقاومت میں نکال لانا اور یہ اس سے بیشتر ہوا ہے کہ مسلمان اسے دارالاسلام میں نکال لائیں اور اسے اپنی ملک بنائیں لہٰذا اس کا اپنے آپ کو نکال لانا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ نہ نکل آئے اور مسلمان دارالحرب پر غالب نہ آئیں لیکن حربی اس کو کسی مسلمان یا کسی حربی کے ہاتھ فروخت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا، خواہ خریدار اس کی فروخت کو قبول کرے یا نہ کرے، جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جونہی فروخت کنندہ کی اس پر سے ملکیت زائل ہو گئی خریدار کی ملکیت اس میں قائم ہو گئی لہٰذا وہ آزاد نہ کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایک ایسی ملکیت ہے جو زائل ہونے کی مستحق ہے اور اس کا زائل ہونا کسی سبب زوال پر یا شرط زوال پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں چنانچہ جب اس نے اس کو فروخت کے لیے پیش کر دیا، اور فروخت ملکیت کے زائل ہونے کا سبب ہے، تو گویا وہ دوسرے کے حق میں اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے لہٰذا وہ غلام کے حق میں ملکیت کے زائل ہونے پر اس سے بھی زیادہ راضی ہوگا کیونکہ وہ ملکیت کے زائل ہونے کا مستحق ہے اور دوسرا شخص اس کا مستحق نہیں ہے اور ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہونا ملکیت کے زائل ہونے کی شرط ہے۔ اگر حربی دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور اس کا وہاں ایک غلام ہو پھر وہ حربی دارالاسلام میں نکل آئے اور بعد ازاں اس کا غلام بھی اس کے پیچھے نکل آئے خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان تو وہ اپنے مالک کا غلام رہے گا کیونکہ اس کا اپنے مالک کی طرف نکل آنا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آیا اور اگر وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آئے تو اپنے مالک کا غلام رہتا ہے، اسی طرح اب بھی وہ اپنے مالک کا غلام ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

دارالاسلام اور دارالحرب کا معنی ومفہوم

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جاتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر سے مراد کیا ہے تاکہ پھر ان احکام کو معلوم کیا جائے جو دار کے تبدیل ہو جانے پر بدل جاتے ہیں۔ دارین سے کیا مراد ہے، اس کا علم ان اسباب کے علم پر مبنی ہے جن کے باعث کوئی دار، ملک

دارالاسلام یا دارالکفر بن جاتا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دارالکفر اس وقت دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں۔ البتہ اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ دارالاسلام دارالکفر نہیں بنتا مگر تین شرطوں کے ساتھ؛ ایک شرط یہ ہے کہ وہاں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں، دوسری یہ کہ اس کا دارالکفر کے ساتھ الحاق ہو جائے اور تیسری شرط یہ کہ وہاں کوئی ایک بھی ایسا مسلمان یا ذمی نہ بچا ہو جو پہلی امان پر امن میں ہو اور پہلی امان سے مراد ہے مسلمانوں کی امان۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ کفر کے احکام کے ظاہر ہونے پر وہ دارالکفر بن جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارا دارالاسلام اور دارالکفر کہنا دار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت قائم کرنا ہے اور دار کی اضافت اسلام یا کفر کے ساتھ اس لیے قائم کی جاتی ہے کہ وہاں اسلام یا کفر کے احکام ظاہر ہوتے ہیں، جیسے جنت کو دارالسلام (سلامتی کی جگہ) اور دوزخ کو دارالبوار (ہلاکت کی جگہ) کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ جنت میں سلامتی پائی جاتی ہے اور دوزخ میں ہلاکت۔ اور اسلام یا کفر کا ظہور اسلام یا کفر کے احکام کے ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، لہٰذا جب کسی دار میں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں تو وہ دارالکفر بن جاتا ہے، اس لیے دار کی کفر کے ساتھ اضافت صحیح ہے؛ اور اسی لیے کوئی دار، دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں اور اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں ہے، اسی طرح وہ دارالکفر بن جاتا ہے جب کفر کے احکام وہاں ظاہر ہو جائیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت سے مقصود خود اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ مقصود تو امن اور خوف ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر تو وہاں مسلمانوں کو مطلقاً امان حاصل ہے اور کفار کے لیے مطلقاً خوف ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور اگر وہاں کفار کو مطلق امان حاصل ہو اور مسلمانوں کے لیے مطلقاً خوف ہو تو وہ دارالکفر ہے احکام امن اور خوف پر مبنی ہیں نہ کہ اسلام اور کفر پر لہٰذا امان اور خوف کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ جب تک مسلمانوں کو امان حاصل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے تو وہاں جو مطلقاً امن قائم تھا وہ برقرار ہے لہٰذا وہ دارالکفر نہ بنے گا۔ اسی طرح جو امن مطلقاً قائم ہے وہ اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک کہ اس کا دارالحرب کے ساتھ الحاق نہ ہو جائے، لہٰذا اس کے دارالحرب بن جانے کا انحصار ان دو شرطوں کے وجود پر ہے۔ مزید برآں، ہو سکتا ہے کہ اسلام کے ساتھ دار کی اضافت کے قائم کیے جانے کی وجہ وہ ہو جو تم (یعنی صاحبین) نے بتائی (یعنی اسلام کے احکام کا ظاہر ہونا) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ وہاں مسلمانوں کے لیے مطلقاً امن قائم ہو، اور کفار کے لیے تو امن ان کے ذمی بن جانے یا امن حاصل کر لینے سے قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اضافت کی (فی الحقیقت) وجہ وہ ہو جو تم نے بیان کی تو وہ تمہاری بتائی ہوئی وجہ کی بناء پر دارالکفر بن جائے گا اور اگر اضافت کا (فی الحقیقت) سبب وہ ہے جو ہم نے بتایا تو وہ اس وقت تک دارالکفر نہ بنے گا جب تک ہمارا بتایا ہوا سبب موجود نہ ہو، لہٰذا جس سبب کی بنا پر وہ یقینی طور پر دارالاسلام ہے شک و احتمال کے ساتھ دارالکفر نہ بنے گا بنابر قاعدہ معلومہ کے کہ الثابت بیقین لا یزول بالشك والاحتمال ترجمہ جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک و احتمال سے زائل نہیں ہوتی۔

لیکن دارالکفر کا معاملہ اس سے برعکس ہوگا کہ وہ دارالاسلام بن جائے گا جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں کیونکہ اس میں جانبِ اسلام کو ترجیح دینا ہے بوجہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد کے کہ الاسلام یعلو ولا یعلی اسلام غالب آتا ہے مغلوب نہیں ہوتا۔ لہٰذا شک زائل ہو گیا، کیونکہ اگرچہ اضافت احکام کے ظاہر ہونے کا اعتبار کر کے قائم کی جاتی ہے لیکن کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی الحاق اور

پہلی امان کا زائل ہونا، اس لیے کہ کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک قوت مقاومت و دفاع نہ ہو اور ان دو شرطوں کے بغیر یہ قوت موجود ہو نہیں سکتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اہل اسلام کی اراضی پر مشرک غلبہ پالیں اور وہاں کفر کے احکام نافذ کر دیں، یا یہ کہ اس اراضی کے باشندے ذمی تھے اور انہوں نے اس عقد ذمہ کو توڑ ڈالا اور وہاں شرک کے احکام نافذ کر دیے تو کیا وہ دارالحرب ہو جائے گی، تو اس میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔ اگر وہ دارالحرب بن جائے تو جب ہم (دوبارہ) اس پر غلبہ پائیں گے تو اس کی حیثیت وہی ہوگی جو دیگر تمام دیارِ حرب کی ہوتی ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اگر امام اس اراضی کو فتح کرے پھر اس کے مالک آجائیں، تو اگر وہ تقسیم سے قبل آئیں تو بغیر کچھ ادا کیے اسے لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد آئیں تو اگر وہ چاہیں تو اسے قیمت ادا کر کے لے سکتے ہیں، بدلیل مذکورۂ سابقہ۔ لی ہوئی اراضی اپنی سابقہ حالت پر واپس آجائے گی، اگر زمین خراجی تھی تو پھر سے خراجی بن جائے گی اور اگر عشری تھی تو دوبارہ عشری بن جائے گی، کیونکہ یہاں کوئی نئی ملکیت قائم نہیں کی جا رہی بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کیا گیا ہے، البذا یہ ملکیت اپنے وظیفہ (خراج یا عشر) سمیت بحال ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام نے قبل ازیں اس پر خراج عائد کر دیا ہو تو پھر وہ دوبارہ عشری نہ بنے گی کیونکہ امام کے اس تصرف کا صدور شرعی ولایت سے ہوا ہے اس لیے یہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دار کے بدل جانے پر تبدیل ہوجانے والے احکام

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں زنا کا مرتکب ہوا ہو، یا اس نے چوری کی یا شراب پی یا کسی مسلمان پر تہمت (قذف) لگائی تو اس کا کوئی مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ امام دارالحرب میں حدود کو نافذ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے کہ وہاں پر اسے کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہے۔ اگر وہ مسلمان مذکورہ جرائم میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر دارالاسلام میں واپس آجائے اس صورت میں بھی اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ فعل قطعی طور پر واجب الحد واقع نہیں ہوا۔ اور اگر وہ ایسے کسی جرم کا ارتکاب دارالاسلام میں کرے اور پھر دارالحرب کو بھاگ جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ یہ فعل واجب الحد واقع ہوا ہے پس دارالحرب میں اس کے بھاگ جانے سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ (دارالحرب میں) کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ قتل عمد ہو کیونکہ اس پر عمل درآمد قوتِ مقاومت کے بغیر نہیں ہو سکتا (یعنی سزا کو نافذ کرنے کے لیے تو طاقتور مشنیری درکار ہے) اس لیے کہ ایک آدمی تو ایک آدمی کا مقابلہ کر سکتا ہے اور دارالحرب میں امام کو قوت مقاومت میسّر نہیں۔ علاوہ ازیں اس کا دارالحرب میں ہونا قصاص کے واجب ہونے کو مشتبہ بنا دیتا ہے اور شبہے کے ہوتے ہوئے قصاص واجب نہیں ہوتا البتہ اس پر دیت عائد ہوگی خواہ اس نے عمداً قتل کیا ہو یا سہواً اور دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی نہ کہ عاقلہ سے کیونکہ ابتدائی طور پر تو دیت قاتل پر واجب ہوتی ہے یا پھر اس لیے کہ قتل کا ارتکاب تو اس نے کیا ہے اسی لیے قصاص اور کفارہ قاتل پر واجب ہوتا ہے کہ کسی دوسرے شخص پر اسی طرح دیت بھی ابتدائی طور پر تو قاتل پر واجب ہوتی ہے اور صحیح بھی یہی ہے پھر عاقلہ تو اس کی طرف سے دیت کا بوجھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں کیونکہ اس کی زندگی۔ بلے انہیں

فائدے حاصل ہوتے ہیں از قسم نصرت، عزت و شرف کہ اس کی وجہ سے ان کی نفری میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ ان کے ساتھ بھلائی اور احسان کرتا ہے، اور اس قسم کے دیگر فوائد۔ اور یہ مفادات انہیں دار کے بدل جانے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتے لہٰذا اس کی طرف سے عاقلہ دیت کا بوجھ برداشت نہیں کریں گے۔

اسی طرح اگر وہ کسی چھوٹے لشکر یا بڑے لشکر کا امیر ہو اور اس لشکر میں سے کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو جائے۔ یا چوری کرے یا شراب پی لے یا کسی مسلمان کو خطأً یا عمداً قتل کر دے تو اس جرم کی بنا پر امیر اس کا کوئی مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ امام نے یہ جانتے ہوئے اسے حدود اور قصاص کو قائم کرنے کی ذمے داری نہیں سونپی کہ اسے دارالحرب میں ان کو قائم کرنے کی قدرت نہ ہوگی، البتہ اگر اس نے چوری کر کے چوری کے مال کو استعمال کر لیا ہو تو اس سے اس کا ضمان (تاوان) لے گا اور اگر قتل کیا ہو تو اس سے دیت وصول کرے گا کیونکہ وہ مال کے ضمان کو لینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اگر خلیفہ یا امیر شام چڑھائی کرے اور لشکر میں سے کوئی آدمی مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کر بیٹھے تو خلیفہ یا امیر اس پر حد نافذ کرے گا اور قتل عمد کی صورت میں قصاص لے گا اور قتل خطا کی صورت میں اس کے مال میں سے دیت لے گا کیونکہ حدود کو قائم کرنے کی ذمے داری امام کی ہے اور لشکروں کے اکٹھے ہونے اور اس کے مطیع ہونے کی بدولت اسے قوت و قدرت حاصل ہے جس کے بل پر وہ حدود کو قائم کر سکتا ہے، چنانچہ اس کے لشکر کی حیثیت دارالاسلام کی سی ہے۔ اور اگر کوئی آدمی لشکر سے الگ ہو جائے اور مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کرلے تو اس سے حد اور قصاص کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ امام کی ولایت لشکر گاہ تک محدود ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے لیکن ہماری طرف اس نے ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان عمداً یا سہواً قتل کر دے تو اس پر ہمارے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک (جان یا مال کا) تقوم (قیمتی ہونا) دارالاسلام میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ متقوم ہونے کا دارومدار طاقت اور غلبے پر ہے اور طاقت اور غلبہ مسلمانوں کی جائے قوت و دفاع کے بغیر اور کسی جگہ نہیں پایا جاتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول اسلام سے تقوم ثابت ہو جاتا ہے۔ اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں اسلام لے آئے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اب اس پر نماز اور روزہ فرض ہیں، پھر وہ دارالاسلام میں نکل آئے تو اس پر سابقہ نماز و روزہ کی قضا واجب نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ میں اس پر قضاء کے وجوب کو مستحسن جانتا ہوں۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز اس پر واجب ہو گئی تھی کیونکہ نماز کو واجب کرنے کا سبب، یعنی وقت اور اس کی شرط یعنی اسلام موجود ہے اور واجب نماز اگر اپنے وقت سے رہ جائے تو اس کی قضاء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ذمی جو دارالاسلام میں اسلام لائے، اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے یہاں تک کہ کئی نمازوں کے اوقات گذر جائیں اور پھر اسے پتا چلے تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ احکام شریعت کے واجب ہونے کا دارومدار ان کے پہنچنے پر ہے اور پہنچنے سے مراد ہے ان کے وجوب کا علم ہونا کیونکہ ان کے واجب ہونے کی معرفت صرف شریعت کے ذریعے ہی سے ہو سکتی ہے اور اس بات پر اتفاق ہے اگرچہ ایمان کے واجب ہونے کی بابت ان دو ائمہ (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ البتہ (شرعی احکام کے وجوب کا) حقیقتاً علم ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ مسلمان تک اس علم کے پہنچ جانے کا امکان ہی کافی ہے اور یہ امکان دارالاسلام میں تو موجود ہے کیونکہ دارالاسلام شرعی احکام کے علم کی جگہ ہے البتہ دارالحرب میں موجود نہیں کیونکہ

وہ شرعی احکام سے جہالت کی جگہ ہے۔ تاہم ایمان اور شکر نعمت کے واجب ہونے اور کفر اور کفران نعمت وغیرہ کے حرام ہونے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان احکام کا وجوب شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ محض عقل کی بناء پر واجب ہو جاتے ہیں ۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ عبارت روایت کی اور کہا کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ کسی بھی مخلوق کو اپنے خالق کی معرفت سے بے بہرہ ہونے کا کوئی عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام مخلوقات پر واجب ہے کہ انہیں اپنے خالق و برتر پروردگار اور اس کی وحدانیت کی معرفت حاصل ہو کیونکہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور خود اس مخلوق کی پیدائش اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی دیگر تمام مخلوقات کی پیدائش اس کے مشاہدے میں ہے۔ جہاں تک فرائض (دینیہ) کا تعلق ہے تو جس شخص کو ان کا علم نہیں اور جس تک یہ نہیں پہنچے تو اس پر امام صاحب کے قول سے، حکمی حجت قائم نہیں ہوتی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی دار الحرب میں امان لے کر داخل ہو اور وہاں کسی حربی سے سود کا کوئی معاملہ کرے یا اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ کرے جو اسلام میں فاسد ہے تو یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اگر وہ دشمنوں کے پاس قیدی ہو یا دار الحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دار الاسلام) کی طرف ہجرت نہ کی ہو اور کسی حربی سے کوئی ایسا معاملہ کرلے (تو وہ بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے)۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کے لیے دار الحرب میں بھی صرف وہی کچھ جائز ہے جو کہ اس کے لیے دار الاسلام میں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود کی حرمت معاملے کے دونوں طرفین کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے حق میں اس کا ثابت ہونا تو ظاہر بات ہے رہا حربی کے حق میں اس کی حرمت کا ثابت ہونا تو وہ اس لیے کہ حرمتوں (prohibitations) کے مخاطب کفار بھی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ ترجمہ (اور بوجہ ان کے سود لینے کے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا تھا) اسی لیے تو ذمی کے ساتھ اور امان کے ساتھ دار الاسلام میں آنے والے حربی کے ساتھ سود کا لین دین حرام ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اتلاف مال کے مترادف ہے اور حربی کے مال کو تلف کرنا مباح ہے کیونکہ حربی کا مال معصوم نہیں ہے لہٰذا مسلمان کے لیے اس کے مال کو لے لینا روا ہے لیکن دھوکے اور خیانت کے ذریعے روا نہیں، اور جب حربی خود اس پر راضی ہو تو پھر دھوکے کا مفہوم ناپید ہو جاتا ہے۔ ذمی اور مستامن حربی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کے اموال معصوم ہیں اور ان کو تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر یہ مسلمان جو امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوا ہے وہاں کسی ایسے مسلمان سے (سود کا) معاملہ کرے جس نے وہاں اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو تو اس کا یہ معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو جائز ہے لیکن صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور پھر وہ دونوں قیدی ہوں یا دونوں امان لے کر تجارت کی غرض سے دار الحرب میں آئے ہوں اور وہ باہم سود کا معاملہ یا کوئی اور فاسد بیع کریں تو ان کا ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان سے سود لینا درحقیقت اس کی رضامندی کے بغیر مال معصوم کو تلف کرنا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر یہ بات حرام کر دی ہے کہ اس کا دل اس۔ (سودی لین دین) سے خوش ہو، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس نے (راس المال پر) زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا اس نے سود کا لین دین کیا۔ اور جو بات شرعی طور پر ساقط ہو اور جو حقیقت معدوم ہو وہ دونوں برابر ہیں، چنانچہ (امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کا دار الحرب میں مقیم مسلمان کے ساتھ سودی لین دین

کرنا) دو قیدیوں اور دو تاجروں کے باہم سودی لین دین کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اتلاف مال کے مترادف ہے اور جو شخص دار الحرب میں اسلام لایا ہو لیکن اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اس کی جان کو تلف کرنے پر کوئی ضمان (compensation) عائد نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جان کو تلف کرنے پر ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص یا دیت واجب نہیں ہوتی اور مال کی حرمت جان کی حرمت کے تابع ہوتی ہے؛ دو تاجروں اور دو قیدیوں والا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان کے مال کے تلف کیے جانے پر تاوان عائد ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کوئی حربی اسے دَین دے یا وہ مسلمان کسی حربی کو دَین دے پھر وہ مسلمان وہاں سے نکل آئے اور وہ حربی بھی امان لے کر (دار الاسلام میں) آجائے تو قاضی ان دونوں میں سے کسی کے حق میں، دوسرے کے خلاف دین کی بابت حکم نہیں جاری کرے گا۔ اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی اپنے دوسرے ساتھی کا مال غصب کر لے تو قاضی اس غصب کی بابت حکم نہیں جاری کریگا کیونکہ دار الحرب میں دین کا لین دین باطل ہے

اسلیئے کہ دار الحرب والوں پر ہماری کوئی ولایت نہیں (یعنی وہ مسلمانوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں) اور نہ ہی ہم پر انہیں کوئی ولایت حاصل ہے۔ اسی طرح، ہر دو کا غصب ہے جو قابلِ ضمان نہیں لہٰذا یہ غصب ضمان (تاوان) کو واجب کرنے کا سبب نہیں بنتا۔ اسیطرح، اگر دو حربیوں میں سے ایک حربی دوسرے سے دین کا معاملہ کرے پھر وہ امان لے کر دار الاسلام میں آجائیں تو قاضی ان میں سے کسی خلاف فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا، لیکن اگر دو مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام میں آئیں تو دین کی بابت قاضی حکم جاری کرے گا کیونکہ ان پر ولایت ثابت ہے لیکن غصب کی بابت وہ کوئی حکم جاری نہیں کرے گا، بدلیل مذکورہ۔ البتہ اگر غصب مسلمان نے کیا ہو تو اس امر کا اسے فتویٰ دیا جائے گا کہ وہ مال انہیں (یعنی دار الحرب والوں کو جو کہ مال کے مالک ہیں) لوٹا دے لیکن اس کے خلاف عدالتی حکم جاری نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس نے غصب کر کے ان کے ساتھ دھوکا اور بدعہدی کی ہے لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ توبہ کرے اور توبہ اسوقت تک محقق نہیں ہوتی جب تک کہ وہ غصب شدہ مال کو واپس نہ کر دے۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائیں، مثلاً یوں کہ وہ دونوں تاجر ہوں اور وہاں ان میں سے ایک مسلمان اپنے دوسرے ساتھی کو عمداً قتل کر دے تو قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اگر خطا سے قتل ہوا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے مال میں سے دیت اور کفارہ ادا کرے کیونکہ وہ دونوں اہل دار الاسلام میں سے ہیں اور ایک عارضی سبب سے دار الحرب میں گئے ہیں۔ البتہ قصاص واجب نہیں ہوگا جس کی وجہ شبہہ یا قصاص کے نفاذ کا محال ہونا ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ دونوں قیدی ہوں یا مقتول مسلمان قیدی ہو تو قتل خطا کی صورت میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاتل پر سوائے کفارے کے اور کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر کفارہ اور دیت دونوں واجب ہوں گے صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل دار الاسلام میں سے دونوں قیدی دو مستامن کی مانند ہیں اور قید ایک عارضی امر ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی اہل حرب کے ہاتھوں میں مجبور و مغلوب ہے لہٰذا وہ ان کے تابع ہے، اس لئے اس کا متقوم ہونا باطل ہوگیا۔ واللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کر دے تو طرفین کے نزدیک یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ ہوگی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آزادی نافذ ہوگی اور اختلاف ولاء کے بارے میں ہے کہ آیا اس کی ولاء ثابت ہے یا نہیں، طرفین کے نزدیک تو ثابت نہیں جب کہ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے فعل کا رکن ایسے شخص سے جو اس فعل کا اہل ہے ایسی شئے میں سرزد ہوا ہے جو آزاد کرنے والے کی مملوک ہے۔ للذا اس کا یہ اقدام درست ہے بالکل ایسے ہی جیسے کہ وہ دارالاسلام میں آزاد کرے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں آزاد کرنے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی کیونکہ دارالحرب میں ملکیت درحقیقت قہر و غلبہ کے طور پر ہوتی ہے چنانچہ ہر مقہور مملوک (غلام) ہے اور ہر قاہر (زبردست) مالک ہے، یہی ان کا وطیرہ ہے، اور وہ لوگ سوائے حقیقی قدرت کے اور کسی (اصول) کو نہیں جانتے، یہاں تک کہ اگر ان کا کوئی غلام اپنے آقا پر غلبہ پالے تو وہ مالک اور اسکا آقا اسکا غلام بن جاتا ہے، للذا اندریں صورت حال اس کا دارالحرب میں غلام کو آزاد کرنا بے معنی ہے چنانچہ وہاں آزاد کرنے سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ یہی مطلب ہے ہمارے مشائخ کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں اس قول کا کہ وہ معتق بلسانہ مسترق بیدہ (زبان سے آزاد کرتے ہیں اور ہاتھ سے قید کرتے ہیں) اسی طرح اگر کوئی اپنے عزیز کو خرید لے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ جب صریحاً آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوتا تو خریدنے سے آزاد کیونکر ہوگا! اسی طرح اگر وہ دارالحرب میں اپنے غلام کو مدبر (وہ غلام جسے مالک نے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہوگا) یا مکاتب (وہ غلام جسے مالک اس امر کی تحریر دے دے کہ اگر تو مجھے اس قدر مال دے دے تو تو آزاد ہوگا) بنائے تو وہ مدبر یا مکاتب نہ ہوگا بلکہ بدستور غلام رہے گا، یہاں تک کہ وہ اگر اس مدبر یا مکاتب کو جسے اس نے دارالحرب میں مدبر یا مکاتب بنایا تھا دارالاسلام میں بھی لے آئے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر بنانا ایسا آزاد کرنا ہے جو مضاف ہے (مالک) کی موت کے بعد کے زمانے سے اور کتابت (مکاتب بنانا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ آزاد کرنے کو مشروط کرنا ہے، تو جب فوری آزادی نافذ نہیں ہوتی تو مضاف اور مشروط آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی اگر دارالحرب میں وہ اپنی لونڈی کو اپنی ام ولد بنائے تو ایسا کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسے لے کر دارالاسلام میں آجائے تو اس ام ولد کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ام ولد بنانے سے بچے کے نسب کا ثبوت حاصل کرنا ہے اور حربی اس کا اہل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہل حرب کے نسب ثابت ہیں، تو جب نسب ثابت ہوگیا تو وہ لونڈی اس کی ام ولد بن گئی اور اب وہ محل بیع نہ رہی کیونکہ ایک لحاظ سے وہ اب ایک آزاد عورت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسے (یعنی ام ولد کو) اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ اور اگر کوئی حربی ہمارے ہاں امان لے کر آئے اور یہاں اس قسم کا کوئی اقدام کرے تو وہ نافذ العمل ہوگا، کیونکہ جب وہ امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تو جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر اسلام کے احکام لاگو ہوں گے اور یہ بات احکام اسلام میں سے ہے کہ زبان سے آزاد کر دینے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ ہاتھ سے یعنی عملاً اس کو غلام بنالے اور اگر وہ دارالاسلام میں اپنے غلام کو مدبر بنائے پھر وہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اس مدبر کو یا اپنی اس ام ولد کو جس کو اس نے دارالاسلام میں یا دارالحرب میں ام ولد بنایا ہو دارالاسلام میں ہی چھوڑ جائے پھر وہ بحالت کفر مر جائے یا قتل ہو جائے یا قیدی بنا لیا جائے تو اس مدبر اور ام ولد کے آزاد کیے جانے کا حکم جاری کیا جائے گا، اس کی موت یا قتل کی صورت میں آزاد کرنے کا حکم تو ایک ظاہر بات ہے کیونکہ ام ولد اور مدبر اپنے آقا کی موت پر آزاد ہو جاتے ہیں اور مقتول بھی اپنی اجل سے مرتا ہے، اگرچہ یہ معتزلہ کے خلاف ہے۔ جہاں تک اس کے قیدی بننے کی صورت میں ان کو آزاد کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ وہ اب خود مملوک بن گیا ہے چنانچہ بدیہی بات ہے کہ اب وہ مالک نہ رہا ہے کے مکاتب کا معاملہ جسے اس نے دارالاسلام میں مکاتب بنایا تھا اور خود دارالحرب میں چلا گیا تھا تو وہ بدستور مکاتب رہے گا اور بدل کتابت اس کے ذمے واجب الادا ہوگی جس کو وہ مالک کی موت کی صورت میں اس کے

وارثوں کو ادا کرے گا۔ یہی حال رہن کی چیزوں، امانتوں اور دیون کا ہے جو اس کے لیے لوگوں کے ذمے ہوں اور جو لوگوں کی چیزیں اس کے ذمے ہوں تو یہ سب اس کے مرنے کی صورت میں اپنے حال پر رہیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ امان لے کر دارالاسلام میں آیا تھا اور یہ سب اموال اس کے ساتھ تھے تو (اس کے مرنے کے بعد بھی) ان اموال کے حق میں امان کا حکم باقی ہے۔ اسی طرح، اگر دارالحرب پر مسلمان چڑھائی کریں اور وہ حربی مغلوب ہو جائے یا دارالحرب پر مسلمانوں کی چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس کی ملکیت بدستور قائم رہے گی چنانچہ وہ واپس دارالاسلام میں آکر اپنی مملوکہ چیزیں لے لے گا یا (اس کے قتل کی صورت میں) اس کے وارث آکر اس کی چیزیں لے لیں گے۔ اگر وہ بھاگ جائے اور نہ قتل کیا جائے اور نہ ہی قیدی بنایا جائے تو اس صورت میں تو بات واضح ہے اور اگر چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کی میراث بن گیا لہٰذا وہ آکر اس مال کو لے لیں گے۔ مکاتب اپنے حال پر قائم رہے گا، چنانچہ وہ اپنے آقا کے وارثوں کو بدل کتابت ادا کرے گا اور آزاد ہو جائے گا۔ اگر چڑھائی کی جائے اور وہ قید ہو جائے یا بغیر چڑھائی کے وہ قیدی بنا لیا جائے یا چڑھائی کی جائے اور وہ قتل ہو جائے تو ان سب صورتوں میں اس کے مکاتب کو آزاد کر دیا جائے گا۔ چڑھائی کے بعد قیدی بننے یا چڑھائی کے بغیر قیدی بننے کی صورت میں اس حکم کا معاملہ تو ظاہر بات ہے کیونکہ وہ قیدی بننے سے مملوک بن گیا ہے۔ یہی صورت چڑھائی کی اور قتل کیے جانے کی ہے، کیونکہ چڑھائی کے بعد قتل، قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے کے مترادف ہے اور اس سے اس کا جو بھی قرض کسی کے ذمے تھا باطل ہو جاتا ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قیدی بننے کے بعد وہ مملوک بن گیا لہٰذا اب وہ مالک نہ رہا، اس لیے اس کے دیون بدیہی طور پر ساقط ہو گئے اور قیدی کی وجہ سے اب وہ مالک نہیں رہے گا کیونکہ دین ذمے میں ہوتا ہے اور جو چیز ذمہ (Guarantee) میں ہوتی ہے اس پر قید کا کوئی عمل نہیں ہوتا اسی طرح، اس کے ذمے جو دیون ہوں گے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے کیونکہ اگر وہ دیون برقرار رہیں تو یہ اس کی گردن سے متعلق رہیں گے لہٰذا قیدی اپنے قید کرنے والے کے لیے خاص نہ ہو سکے گا۔ جہاں تک اس کی امانتوں کا تعلق ہے تو وہ مسلمانوں کی جماعت میں رہیں گی، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ اس شخص کے لیے مال فیٔ بن جائیں گی جس کے پاس وہ امانتیں رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ غانمین کے قبضے پر مقدم ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مباح چیز اس کے لیے مباح ہوتی ہے جو اسے پہلے حاصل کرے۔ ظاہر الروایۃ والے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امانت دار کا قبضہ تقدیری (Impliedly) طور پر اس کا (یعنی امانت رکھنے والے شخص کا جو کہ اب قیدی بن گیا ہے) قبضہ ہے چنانچہ قیدی بنا کر اس پر غلبہ پانے سے اس مال پر بھی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جو تقدیری طور پر اس کے قبضے میں ہے اور یہ مال غانمین کے لیے خاص نہ ہوگا کیونکہ یہ ایسا مال ہے جسے حقیقی معنی میں قہر و غلبہ کے طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا لہٰذا یہ درحقیقت فیٔ ہے نہ کہ غنیمت اس لیے اس کو فیٔ کے خرچ کرنے کی جگہ پر ہی خرچ کیا جائے گا۔ جہاں تک رہن کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مرتہن کا ہوگا عوض میں اس کے دین کے اور زائد مالیت بھی مرتہن کی ہوگی۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو فروخت کیا جائے گا، اور مرتہن اس میں سے اپنے دین کے بقدر وصول کرے گا اور بقیہ مسلمانوں کی ملکیت ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مرتد کے احکام

جہاں تک مرتدین کے احکام کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی، ارتداد کا رکن، رکن کے صحیح ہونے کی شرائط اور ارتداد کا حکم۔

ارتداد کا رُکن جہاں تک ارتداد کے رُکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایمان ہوتے کے بعد زبان پر کلمۂ کفر کا جاری کرنا کیونکہ ارتداد (ردّۃ) عبارت ہے ایمان سے پلٹ جانے سے اور شرعی اصطلاح میں ایمان سے پلٹ جانے کو ردّۃ (ارتداد) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

رُکن ارتداد کی شرطیں جہاں تک ارتداد کے رکن کے صحیح ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں؛ از انجملہ عقل ہے، چنانچہ پاگل اور اس بچے کا ارتداد صحیح نہیں جو عقل نہیں رکھتا کیونکہ عقل اہلیت کی شرائط میں ہے خاص طور پر عقائد کے ضمن میں اگر وہ آدمی (جس نے ارتداد کیا ہے) ایسا شخص ہو جس پر کبھی تو پاگل پن کا دورہ پڑتا ہے اور کبھی اسے افاقہ ہوتا ہے تو اگر تو وہ شخص حالت جنون میں مرتد ہوا ہو تو یہ ارتداد درست نہیں اور اگر حالت افاقہ میں مرتد ہوا ہو تو درست ہے کیونکہ پلٹ جانے کی دلیل ان دو حالتوں میں سے صرف ایک حالت میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح، نشے میں مدہوش شخص ہے جس کی عقل جاتی رہی ہو، کہ اس کا ارتداد از روئے استحسان درست نہیں ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کے ضمن میں اس ارتداد کو درست تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ احکام زبان سے اقرار کرنے پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ دل کی بات پر کیونکہ وہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس کا پتا نہیں چل سکتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہوتے ہیں جیسے ایمان کے احکام ایمان پر مبنی ہوتے ہیں اور ایمان اور کفران کی اصل تصدیق و تکذیب ہے اور اقرار ہی سے ان دونوں پر دلالت ہوتی ہے اور عقل رفتہ مدہوش آدمی کا اقرار تکذیب پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا اقرار درست نہیں ہے۔ جہاں تک بلوغت کے شرط ہونے کا تعلق ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا عاقل بچے کا ارتداد درست ہوگا؛ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ بلوغت شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کا ارتداد درست نہ ہوگا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کی عقل مُضِر محض تصرفات کے ضمن میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے اسی لیے اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور عطیہ دینا صحیح نہیں ہوتا اور ارتداد تو مضرتِ محض ہے؛ جہاں تک ایمان لانے کا تعلق ہے تو یہ تو (نقصان سے) پاک ہے اس لیے اس کا ایمان لانا درست ہوتا ہے لیکن اس کا ارتداد درست نہیں ہوتا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس کا ایمان لانا درست ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ایمان اور ارتداد کا صحیح ہونا ایمان اور ارتداد کے حقیقی طور پر موجود ہونے پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایمان اور کفر حقیقی افعال سے ہیں اور یہ دونوں ایسے افعال ہیں جو دل سے خارج ہیں اور دیگر جوارح (اعضاء) کے افعال کے مانند ہیں اور عقل سے صادر ہونے والا اقرار ایمان یا کفر کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور یہ اقرار صورت زیر بحث میں موجود ہے، البتہ، باوجود اس کے کہ عاقل بچے میں ایمان اور کفر کا حقیقی وجود پایا جاتا ہے، اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کیا جائے گا، جس کی وجہ ہم انشاءاللہ العزیز آئندہ بتائیں گے۔ اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک قتل ارتداد کے لوازمات میں سے نہیں ہے، چنانچہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاتا اور اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جب کہ ارتداد کا فعل تو موجود ہے۔ مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک عورت کا ارتداد بھی درست ہے، لیکن اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا۔ اس مسئلہ کو اس کی مناسب جگہ پر انشاءاللہ بیان کیا جائے گا۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ ارتداد اپنی رضا و رغبت سے کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی نے مجبور ہو کر ارتداد کیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ از روئے استحسان درست نہیں ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دنیوی امور میں

جبر کے تحت کیا ہوا اقرار بھی درست مانا جائے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔

ارتداد کا حکم جہاں تک ارتداد کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ ارتداد کے بہت سے احکام ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق خود مرتد سے ہے، بعض کا اس کی ملک سے، بعض کا اس کے تصرفات سے اور بعض کا اس کی اولاد سے ہے۔ جن احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہے تو وہ بھی کئی ہیں؛ از انجملہ اس کے خون کا مباح ہونا ہے، جب کہ وہ مرد ہو، خواہ آزاد ہو یا غلام کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت ساقط ہو گئی۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو۔ اسی طرح جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عرب مرتد ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کو قتل کرنے پر متفق تھے۔

مرتد کو توبہ کی ترغیب دی جائے ایک حکم یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ مرتد کو توبہ کرنے کو کہا جائے اور اسے قبول اسلام کی دعوت دی جائے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے؛ تاہم ایسا کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اسلام کی دعوت تو اس تک پہلے ہی پہنچ چکی ہے؛ چنانچہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو خوش آمدید اور اگر وہ انکار کرے تو امام (= حکمران) اس کے بارے میں غور کرے گا، اگر امام یہ حرص کرے کہ وہ توبہ کر لے یا وہ مرتد مہلت کی درخواست کرے تو امام اسے تین یوم کی مہلت دے دے اور اگر امام کو اس کی توبہ کی امید نہ ہو اور وہ مرتد بھی مہلت کی درخواست نہ کرے تو امام اسے اسی وقت قتل کرا دے۔ اس ضمن میں اصل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپ کی خدمت میں مسلمانوں کے لشکر میں سے ایک آدمی حاضر ہوا، حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم کوئی انوکھی خبر لائے ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ ہاں، ایک آدمی نے اسلام لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کیا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ اس نے بتایا کہ ہم نے اسے نزدیک کر کے اس کی گردن اڑا دی۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم نے اس کو تین یوم کی مہلت کیوں نہ دی، ہر روز اسے ایک روٹی کھلاتے اور اسے توبہ کرنے کو کہتے ہو سکتا تھا کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر لیتا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا اے اللہ میں موجود نہ تھا اور میں نے (اس کو قتل کرنے کا) حکم نہیں دیا اور جب یہ خبر مجھ تک پہنچی تو میں نے اسے پسند نہیں کیا۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مرتد کو تین مرتبہ توبہ کرنے کی ترغیب دی جائے اور اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت کی کہ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا کُفْرًا۔ یعنی جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا پھر ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا اور پھر کفر میں بڑھتے چلے گئے۔ علاوہ ازیں ممکن ہے کہ اسے کوئی شبہ لاحق ہو گیا ہو جس نے اس کو ارتداد پر آمادہ کیا ہو، لہٰذا اسے تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دی جائے شاید کہ اس عرصے میں اس کا شبہ زائل ہو جائے۔ چنانچہ تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دینا اس بات کا ذریعہ ہے کہ مبادا وہ اسلام قبول کر لے، اس لیے تین دفعہ توبہ کی ترغیب دینا مندوب ہے۔

بار بار توبہ کرنا درست ہے اگر مرتد کو توبہ کی ترغیب دینے سے قبل ہی کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو یہ مکروہ ہے، تاہم قاتل پر کوئی سزا عائد نہ ہو گی کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت زائل ہو چکی ہے۔ مرتد کی توبہ یہ ہے کہ وہ دونوں شہادتیں دے (یعنی اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ کہے) اور اس دین سے بیزاری کا اظہار کرے جو اس نے اسلام کو چھوڑ کر اختیار کیا ہے۔ اگر وہ تائب ہونے کے بعد دوبارہ مرتد ہو جائے تو دوسری مرتبہ ارتداد کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی بار کے ارتداد کا ہے یعنی یہ کہ اگر وہ دوسری مرتبہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی یہی حکم تیسری اور چوتھی بار کا ہے کیونکہ ہر مرتبہ بظاہر ایمان موجود ہے، اس لیے کہ اس کا

رکن یعنی عاقل کا اقرار موجود ہے ! اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے (ترجمہ) بے شک جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا پھر وہ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ارتداد کے بعد اس کے ایمان کا اثبات کیا ہے اور ارتداد کے بعد ایمان کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اگر وہ چوتھی مرتبہ توبہ کرے تو امام اسے درّے مار کر چھوڑ دے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ تیسری بار توبہ کرے تو امام اسے قید کر دے اور قید خانے سے اس وقت تک اسے نہ نکالے جب تک کہ وہ اس میں توبہ کے خشوع کے اور اخلاص کے آثار نہ دیکھ لے۔

مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے

عورت اگر مرتد ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کا خون مباح نہیں ہوتا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے۔ پھر ہر روز اسے قید خانے سے باہر نکالا جائے، اسے توبہ کرنے کی ترغیب اور اسلام کی دعوت دی جائے۔ اگر اسلام قبول کر لے تو ٹھیک ورنہ اسے دوبارہ قید خانے میں ڈال دیا جائے۔ اسی طرح کرتے رہنا چاہیے تا آنکہ وہ اسلام قبول کر لے یا اسے موت آ جائے۔ علامہ کرخی نے اس حکم کا ذکر کرنے کے بعد اس پر اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اسے ہر مرتبہ کوڑے مارے جائیں، اس کے کیے کی تعزیر کے طور پر۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا کیونکہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان کہ جو اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو عام ہے (یعنی اس میں مرد و زن کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ سب کے لیے ہے)؛ علاوہ ازیں، خون کو مباح کرنے کا سبب تو ایمان کے بعد کفر ہے، اسی لیے مرد کو قتل کیا جاتا ہے اور مرتد عورت کی صورت میں بھی ایمان کے بعد کفر تو موجود ہے۔ حربی عورت کا معاملہ اس سے مختلف ہے، وہ اس لیے کہ ایمان کے بعد کفر اصلی (original infidelity) کفر سے زیادہ سخت ہے کیونکہ ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا قبول اسلام اور اسلام کے محاسن اور دلائل سے واقف ہونے کے بعد اسلام سے پلٹنا ہے جب کہ اصلی کفر کی صورت میں کافر محاسن اسلام اور اس کے دلائل سے حقیقی آگاہی کے بجائے آگاہی کی قدرت کے باوجود قبول اسلام کرنے سے باز رہتا ہے، للہذا (مرتد عورت کو قتل نہ کرنے کے حق میں) استدلال صحیح نہیں ہے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ عورت اور بچے کو قتل نہ کرو۔ علاوہ ازیں، (مرتد کا) قتل تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ جب اسلام کی دعوت کے دو طریقوں میں سے ادنیٰ طریقے، یعنی اسلام کے محاسن بیان کر کے توبہ کی ترغیب دینے اور زبانی دعوت دینے، کے ذریعے مرتد کے قبول اسلام کی طرف سے مایوسی ہو جائے تو اس کو قتل کرنے کا اعلیٰ طریقہ اس کے اسلام لانے کا وسیلہ بنے؛ اور عورتیں ایسی دعوت کو قبول کرنے میں بالعموم مردوں کے تابع ہوتی ہیں چنانچہ عام طور پر جب ان کے شوہر اسلام لے آتے ہیں تو وہ بھی اسلام قبول کر لیتی ہیں، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا جس کی پانچ بیویاں تھیں اور وہ سب بھی اس کے ساتھ ہی سلام لے آئیں۔ جب یہ صورت حال ہے تو پھر عورت کے ارتداد کی صورت میں اس کے قتل کو مشروع کرنا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا، للہذا اس کو قتل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لیے حربی عورت کو قتل نہیں کیا جاتا، جب کہ اس کے برعکس حربی مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ مرد تو کسی دوسرے کی رائے کا اتباع نہیں کرتا، خاص طور پر دین کے معاملے میں، بلکہ خود اپنی رائے پر چلتا ہے، للہذا اس کی طرف سے قبول اسلام کی امید قائم ہے، اس لیے اس کے حق میں قتل کا مشروع ہونا مفید ہے تو یہ ہے فرق (ان دونوں یعنی مرتد مرد اور مرتد عورت میں)۔ دلائل پر عمل کرتے ہوئے مذکورہ حدیث (یعنی جو کوئی اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) کو مرد پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائل پر عمل کیا جا سکے اور ان کو تناقض

(contradiction) سے بچایا جاسکے۔

اسی طرح، اگر لونڈی مرتد ہوجائے تو ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اسے قبول اسلام پر مجبور کیا جائے گا، تاہم اسے اسلام قبول کرنے پر اس کا آقا مجبور کرے، اگر اس کو اس کی خدمت درکار ہے، اور اسے اپنے گھر میں محبوس کرے، کیونکہ اس لونڈی پر، اس کے ارتداد کے بعد بھی، اس کے آقا کی ملکیت قائم ہے اور شرعی حکم کے تحت اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسلام لانے پر اس کو مجبور کرنے کا معاملہ اس کے آقا کے سپرد اس لیے کیا گیا ہے تاکہ دونوں حقوق ملحوظ رہیں۔ اس مرتد لونڈی کا آقا اس کے ساتھ مباشرت نہ کرے کیونکہ مرتد عورت کسی کے لیے حلال نہیں ہے۔

اسی طرح عاقل بچے کو بھی قتل نہ کیا جائے اگرچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، کیونکہ بالغ مرتد کو، اسے توبہ کی ترغیب دینے اور زبان سے اسلام کی دعوت دینے اور اسلام کے دلائل و براہین کا اظہار و توضیح کر دینے کے بعد (اس کے ارتداد پر مصر ہونے کی صورت میں) اس لیے قتل کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے عناد اور ہٹ دھرمی ظاہر ہوگئی ہے اور اس کی طرف سے مایوسی ہوگئی ہے۔ لیکن یہ حالت بچے کی صورت میں نہیں ہوتی، چنانچہ اس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ اسلام قبول کرلے گا اور دین حق کی طرف اس کی واپسی کی بھی امید ہوتی ہے، لہٰذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے محبوس کرکے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اسے تو محبوس کرنا ہی اس کے قبول اسلام کے لیے کافی وسیلہ ہے۔

اگر ایک بچہ جس کے ماں باپ مسلمان ہوں اور اسے بھی ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان ہی قرار دیا جائے اس حال میں بالغ ہو کہ وہ کافر ہے اور بلوغت کے بعد اس کی زبان سے کسی نے اسلام کا اقرار نہ سنا ہو تو اس کو قتل نہ کیا جائے کیونکہ اس نے تو ارتداد کیا ہی نہیں کیونکہ ارتداد تو نام ہے اس بات کا کہ پہلے تصدیق کرے اور بعد میں تکذیب کرے اور بلوغت کے بعد اس نے تصدیق سرے سے کی ہی نہیں کیونکہ تصدیق کی دلیل یعنی اقرار ناپید ہے۔ ہاں، اگر وہ اسلام کا اقرار کرے پھر مرتد ہوجائے تو اس صورت میں اس کو قتل کیا جائے کیونکہ اس نے ارتداد کیا ہے، جس کی دلیل موجود ہے، یعنی یہ کہ اس نے اقرار کیا تھا۔ پس وہ درحقیقت ارتداد نہیں ہے، لہٰذا اس کو قتل نہ کیا جائے لیکن اسے قید میں ڈالا جائے کیونکہ بلوغت سے قبل اسے مسلمان ہی قرار دیا جاتا تھا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے تبعیت کے طریقے سے مسلمان قرار دیا جاتا ہے، اس کی کمائی پر بھی وہی حکم لاگو ہوگا جو مرتد کی کمائی پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ حکمی طور پر تو وہ مرتد ہی ہے مرتد کی کمائی کے بارے میں گفتگو ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

مرتد کو غلام بنانا حرام ہے

از انجملہ یہ ہے کہ (مرتد کو) غلام بنانا حرام ہے، چنانچہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاتا خواہ وہ دارالحرب سے ہی جاملے کیونکہ مرتد کی بابت صرف دو ہی چیزیں مشروع ہوئی ہیں، اسلام یا تلوار، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے، تُقَاتِلُوْنَهُمْ أَوْ يُسْلِمُوْنَ، یعنی تم ان سے قتال کرو یا پھر وہ اسلام قبول کرلیں۔ اسی طرح، سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں صحابہ کرامؓ کا اس (یعنی مرتد کے قتل) پر اجماع ہوا ہے۔ علاوہ ازیں، کافر کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا ایک وسیلہ ہے جبکہ مرتد کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا وسیلہ نہیں بن پاتا، جیسا کہ پیشتر ازیں بیان کیا جاچکا ہے، اسی لیے اسے حریت (آزادی) پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے (یعنی اسے قتل کر دینے کا حکم ہے)۔ اس کے برعکس اگر

مرتد عورت دارالحرب سے جا ملے تو اسے غلام بنایا جائے گا کیونکہ اس کا قتل مشروع نہیں ہوا اور کافر کو کفر کی حالت پر صرف دو ہی صورتوں میں زندہ چھوڑا جا سکتا ہے، جزیہ لے کر یا غلام بنا کر، اور عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوتا، لہٰذا اسے (یعنی دارالحرب سے مل جانے والی مرتد عورت کو) لونڈی بنا کر کفر کی حالت پر باقی رکھنا بصورت دیگر باقی رکھنے کی بہ نسبت مسلمانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عرب عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا تھا جو مرتد ہو گئے تھے حتّٰی کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ کی والدہ یعنی خولہ بنت ایاس بنو حنفیہ کے اسیروں میں سے تھی۔

ازانجملہ یہ ہے کہ جزیہ لینے کی حرمت ہے، چنانچہ مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

ازانجملہ یہ ہے کہ عاقلہ اس کے جرم کا تاوان ادا نہ کریں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ جرم کی سزا تو مجرم کو ملنی چاہیے اور عاقلہ تو اس کی طرف سے تاوان کا بوجھ اس کے ساتھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں اور مرتد کے ساتھ تو کسی قسم کا تعاون کرنا جائز نہیں ہے۔

ازانجملہ علیحدگی (separation) ہے، جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے۔ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو بغیر طلاق کے علیحدگی ہو جائے گی، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، اور اگر شوہر مرتد ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر کتاب النکاح میں موجود ہے۔ (مرتد کے) قبول اسلام کر لینے پر بھی (میاں بیوی کی) یہ علیحدگی ختم نہ ہو گی۔ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہو جائیں یا دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کر لیں تو ہمارے نزدیک ان کا نکاح قائم رہے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک پہلے اسلام لائے تو بالاجماع ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ یہ کتاب النکاح کے مسائل ہیں۔

ازانجملہ یہ ہے کہ مرتد کسی کا نکاح نہیں کرا سکتا کیونکہ اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے کیونکہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

ازانجملہ ایک حکم یہ ہے کہ وہ کسی کے ترکے کا وارث نہ بنے گا کیونکہ نہ تو اس کا کوئی مذہب ہے اور نہ ہی اسے کوئی ولایت حاصل ہے۔

ازانجملہ ایک حکم یہ ہے کہ اس کے اعمال رائیگاں ہو جائیں گے، ہمارے نزدیک تو اس کے محض ارتداد کی بنا پر ہی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں رائیگاں ہوں گے جب کہ ارتداد کی حالت میں ہی اسے موت آ جائے۔ یہ کتاب الصلاۃ کا مسئلہ ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق ایک حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس پر کوئی عبادت واجب نہیں رہتی کیونکہ کفار ہمارے نزدیک شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر عبادات واجب ہوں گی۔ یہ مسئلہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے۔

مرتد کے مال سے متعلق احکام

مرتد کے مال سے متعلق احکام تین قسم کے ہیں ملک کا حکم میراث کا حکم اور دین کا حکم۔ جہاں تک پہلے حکم کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس

بارے میں ائمہ فقہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مرتد اگر اسلام قبول کرلے تو اس کے اموال بدستور اس کی ملکیت میں رہیں گے۔ اس بارے میں بھی ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر مرتد مرجائے، یا قتل کردیا جائے یا دارالحرب سے جاملے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت زائل ہوجائے گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اس کی ملکیت محض انہیں اسباب (یعنی موت، قتل یا دارالحرب سے مل جانے) کی بناء پر اور ان اسباب کے پیدا ہونے پر زائل ہوتی ہے یا ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وقت ہی سے ان اسباب پر توقف کرتے ہوئے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ارتداد کی وجہ سے مرتد کی ملکیت اس کے اموال پر سے زائل نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی موت، یا قتل یا دارالحرب سے مل جانے کی وجہ سے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مرتد کی اپنے اموال پر ملکیت موقوف رہے گی اس کی حالت پر جو ظاہر ہو۔ اسی اصول پر مرتد کے تصرفات کا حکم مبنی ہے یعنی یہ کہ صاحبین کے نزدیک تو مرتد کا اپنے اموال میں تصرف کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح مسلمان کا اپنے مال میں تصرف کرنا۔ چنانچہ اگر مرتد اپنے غلام کو آزاد کرے یا اسے مدبّر بنائے یا مکاتب بنائے یا فروخت کرے یا خریداری کرے یا ہبہ کرے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے۔ اس کے تصرفات کا عقدہ اس کی املاک کے برقرار رہنے پر موقوف ہے، اگر وہ اسلام قبول کرلے تو اس کے کیے ہوئے سب تصرفات درست ہوں گے اور اگر وہ مرجائے یا دارالحرب سے جاملے تو سب تصرفات باطل ہوجائیں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت حالت اسلام میں قائم تھی کیونکہ ملکیت کا سبب اور اس کی اہلیت موجود تھی اور اہلیت سے مراد حُرّیت ہے اور ارتداد ایسی کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہوتا پھر مرتد کے تصرفات کے جائز (Lawful) ہونے کی کیفیت کے بارے میں صاحبین کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ اس طرح جائز ہوں گے جس طرح تندرست کا تصرف جائز ہوتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے تصرفات اس طرح جائز ہونگے جس طرح مرض الموت میں مبتلا مریض کے تصرفات جائز ہوتے ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مرتد ہلاکت کے کنارے ہوتا ہے کیونکہ اس نے قتل کیا جاتا ہے لہٰذا یہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسلام قبول کرنا اس کے اختیار میں ہے اس لئے اس امر کا امکان ہے کہ وہ دوبارہ مسلمان ہوجائے اور قتل ہونے سے بچ جائے جبکہ مریض کے لئے ممکن نہیں کہ اپنے آپ سے مرض کو دور کردے، تو دونوں کیونکر باہم مشابہ ٹھہریں گے! امام ابو حنیفہؒ کے قول (یعنی یہ کہ مرتد کی اپنے اموال پر سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے) کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت کے زائل ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ارتداد کیونکہ ارتداد قتل وجوب کا سبب ہے اور قتل موت واقع ہونے کا سبب ہے، لہٰذا مرنے پر ملکیت کا زائل ہونا سابقہ سبب، یعنی ارتدار کی طرف مضاف ہوگا، اور یہ ممکن نہیں کہ مرتد اپنے اموال سمیت دارالحرب سے جاملے کیونکہ اسے ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ اسے قتل کیا جائے گا، لہٰذا اس کا مال اس کی ضرورت سے زائد ٹھیرا، اس لئے چاہیئے تو یہ تھا کہ فوراً ہی اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا حکم دیا جاتا لیکن ہم نے اس بارے میں توقف اس لیے کیا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کرلے کیونکہ جب وہ دوبارہ مسلمان ہوجائے گا تو ارتدار سرے سے ایسے مرتفع ہوجائے گا گویا کہ تھا ہی نہیں پس ملکیت کے فوری زوال میں توقف انجام کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ہے، اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کرلے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ارتداد کے سرے سے مرتفع ہونے کی وجہ سے وہ زوال ملک کا سبب ہی نہیں بنا جس سے یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ اس کا تصرف

اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لہٰذا صحیح ہے۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا مر جائے یا دارالحرب سے جا ملے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب بن گیا تھا لہٰذا ملکیت تو اسی وقت زائل ہو گئی تھی جس وقت وہ مرتد ہوا تھا، کیونکہ حکم اپنے سبب سے پیچھے نہیں رہتا، اس لیے اس کا تصرف اپنے محل میں واقع نہیں ہوا، لہٰذا باطل ہے۔ اس سے قبل اس کی ملکیت موقوف (unalienable) تھی لہٰذا اس ملکیت پر مبنی تصرفات بھی لامحالہ موقوف ہوں گے۔ اس مسئلہ پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اس کا استیلاد (آقا اپنی لونڈی سے مباشرت کرے اور اس لونڈی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو آقا اپنے ساتھ منسوب کرے، یعنی اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے ایسی صورت میں اس لونڈی کو اس کی اُمّ ولد کہتے ہیں اور اُمّ ولد کو نہ فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی اور کی ملکیت میں دیا جا سکتا ہے) صحیح ہے، چنانچہ اگر اس کا اس کی لونڈی کے بطن سے بچہ پیدا ہوا اور اس بچے کو وہ اپنا بچہ قرار دے تو نسب قائم ہو جائے گا اور وہ لونڈی اس کی اُمّ ولد بن جائے گی۔ صاحبین کے نقطۂ نظر سے اس کے ام ولد بننے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وہ لونڈی اس کی مکمل ملکیت ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نقطہ نظر سے اس لیے وہ ام ولد بن جائے گی کہ موقوف ملکیت حق ملکیت سے کمتر حیثیت کی نہیں ہوتی اور جب حق ملکیت استیلاد کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے تو موقوف ملکیت تو بدرجۂ اولیٰ کافی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد کا طلاق دینا اور شفعہ (pre-emption) سے دستبردار ہونا صحیح ہے کیونکہ ارتداد ملکیت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور شفیع (جس کو شفعہ کا حق حاصل ہو،) کا جو حق ثابت ہوتا ہے وہ ایسا حق ہے جس میں میراث نہیں چل سکتی اور اس کے معاوضہ پر اجماع ہے کہ وہ موقوف ہوتا ہے کیونکہ وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے۔ جہاں تک مرتد عورت کا تعلق ہے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور اس بارے میں ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں، لہٰذا اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اسے قتل نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس کا مرتد ہونا اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب نہیں بنتا۔ اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں، لہٰذا اس کے تصرفات جائز ہیں۔

مرتد کی ملکیت اور اس پر مبنی اس کے تصرفات کی بابت احکام تو معلوم ہو گئے اب صورت یہ ہے کہ مرتد کا حال ان چار حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ اسلام قبول کرے گا، یا مر جائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا یا پھر وہ دارالحرب سے جا ملے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اپنی سابقہ ملکیت کے حکم پر بحال ہو جائے گا کیونکہ حکمی طور پر ارتداد سرے سے مرتفع ہو جاتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں۔ اور اگر وہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو اس کا مال اس کے وارثوں کو مل جائے گا اور اس کی اُمہات اولاد (ام ولد کی جمع) مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب غلام بھی اپنے ذمے مال اس کے وارثوں کو ادا کر کے آزاد ہو جائیں گے، اس کے ذمے جو واجب الادا دیون ہونگے ان کی مدت ختم ہو جائے گی اور اس کی طرف سے چکائے جائیں گے کیونکہ یہ موت کے احکام ہیں۔ یہی حکم ہوگا جب کہ وہ بحالت ارتداد دارالحرب سے جا ملے اور قاضی اس کے دارالحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کر دے کیونکہ دارالحرب سے جا ملنا دارالاسلام میں اس کے چھوڑے ہوئے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کے ضمن میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے، اس لیے کہ فی الواقع موت کی صورت میں اس کے مال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب یہ ہے

کہ وہ مال اس کی ضرورت سے زائد ہے کیونکہ موت کی وجہ سے اس کی ضرورت تو ختم ہو گئی اور اب وہ اپنے مال سے نفع اندوز ہونے سے بھی قاصر ہے اور یہ مفہوم اس کے دارالحرب سے جا ملنے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام میں جو اس کا مال ہے اب وہ اس سے فائدہ تو حاصل نہیں کر سکتا تو اب وہ اس کی ضرورت سے زائد مال کے حکم میں ہے کیونکہ اب وہ اس مال کے ذریعے اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، لہٰذا اس کا دارالحرب سے جا ملنا اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی حد تک اس کی موت کے مترادف ہے۔ پس جب قاضی اس کے دارالحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کر دے تو اس کی امہات اولاد اور اس کے مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے، اس کے مال کو اس کے وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے مؤجل (میعادی) دیون کی میعاد ختم ہو جائے گی کیونکہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور معنوی طور پر موت پائی گئی۔ اس کا مکاتب غلام اس کے وارثوں کو مال (بدل کتابت) ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولاء اس مرتد کی ہو گی کیونکہ وہی اس کو آزاد کرنے والا ہے۔ اور اگر وہ دارالحرب سے جا ملے پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آجائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو وہ پیشتر اس کے کہ قاضی اس کے دارالحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کرے دارالاسلام میں واپس آیا ہو گا یا پھر قاضی کے فیصلے کے بعد آیا ہو گا، سو اگر وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے آئے تو اس کے مدبر غلاموں اور امہاتِ اولاد وغیرہ پر اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور دارالحرب سے جا ملنا حقیقی موت نہیں ہے، بلکہ اگر قاضی اس کے دارالحرب سے مل جانے کا فیصلہ کر دے تو اس کا دارالحرب سے جا ملنا موت کے مترادف ہوتا ہے، اور جب قاضی نے ایسا فیصلہ نہ کیا ہو تو پھر یہ موت کے مترادف نہیں بنتا، چنانچہ اس صورت میں اگر وہ واپس آئے تو اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ قاضی کے اس فیصلے کے بعد واپس آئے کہ وہ دارالحرب سے مل گیا ہے تو وہ اپنا جس قدر مال اپنے وارثوں کے قبضے میں علی حالہ قائم پائے گا اس پر اس کا حق ہے کیونکہ اس کی اولاد تو اس کے مال کے ضمن میں اس کی جانشین ہے لہٰذا اس کی اولاد نے اس کے مال میں جو تصرف کیا ہے وہ جانشین کے طریقے سے کیا ہے گویا کہ وہ اس کی وکیل ہے، اس لیے اسے حق حاصل ہے کہ جس قدر اپنا مال علی حالہ قائم پائے اسے لے لے اور اس کے وارث نے بیع یا غلام کو آزاد کرنے سے جس مال پر سے اس کی ملکیت زائل کر دی ہو تو اس کی طرف وہ رجوع کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ جانشین کا تصرف اصل مالک کے تصرف کے مانند ہے، بالکل ویسے ہی جیسے وکیل کا تصرف ہوتا ہے (مؤکل کے تصرف کے مانند) حاکم نے اس کی جن امہات اولاد اور مدبر غلاموں کو آزاد کر دیا ہو تو ان کے بارے میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا اقدام ہے کہ اسے فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اگر مکاتب نے اس کے وارثوں کو مال ادا کر دیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ مکاتب مال ادا کر کے آزاد ہوا ہے اور غلام کا آزاد ہو جانا فسخ کا احتمال نہیں رکھتا البتہ مکاتب نے اس کے وارثوں کو جو مال ادا کیا ہے اگر وہ مال علی حالہ قائم ہے تو وہ اسے لے لے گا اور اگر اس مال پر سے اس کے وارثوں کی ملکیت زائل ہو چکی ہے تو ان پر اس مال کا تاوان عائد نہیں ہو گا، جیسا کہ اس کے دیگر اموال کے ضمن میں نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اس نے بدل کتابت ہنوز ادا نہ کیا ہو تو اس سے وہ معاوضہ لیا جائے گا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے قاصر ہے تو وہ پھر سے اس کا غلام بن جائے گا۔ اور اگر وہ بحالت کفر ہی دارالاسلام میں واپس آئے اور اپنا کچھ مال لے کر دارالحرب میں پہنچا دے پھر مسلمان دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو دیکھا جائے گا کہ اگر

وہ دارالاسلام میں واپس قاضی کے اس فیصلے کے صادر ہونے کے بعد آیا کہ وہ دارالحرب سے جاملا ہے تو اس مال کے زیادہ حقدار اس کے وارث ہوں گے اور اگر وارثین اس مال کو (غازیوں میں) تقسیم سے قبل پالیں تو اسے بغیر کوئی معاوضہ دیئے مفت لے لیں گے اور اگر وہ اسے تقسیم ہونے کے بعد پائیں تو ذوات القیم کو وہ قیمت دے کر حاصل کر لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب سے جاملا اور عدالت نے فیصلہ دے دیا کہ وہ دارالحرب سے جاملا ہے تو اس کی ملکیت زائل ہو کر اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی، لہٰذا یہ مسلمان کا مال ہے۔ جو کافر کے ہاتھے چڑھ گیا اور وہ اسے دارالحرب میں لے گیا پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پالیا اور اس مال کے قدیم مالک نے اس مال کو پالیا تو اس بارے میں حکم وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر عدالت کے لحاق کے فیصلے سے قبل وہ واپس آجائے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کی رو سے یہ صورت اور دارالحرب سے لحاق کے عدالتی فیصلے کے بعد واپس آنے کی صورت دونوں برابر ہیں جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کا مال فئے بن جائے گا اور اس کے وارثوں کا اس پر قطعاً کوئی حق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مرتد کسی جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد دارالحرب سے جاملے پھر دوبارہ دارالاسلام میں آجائے تو اگر تو اس کا جرم حقوق العباد، مثلاً قتل، غصب اور قذف (زنا کی تہمت) سے متعلق ہے تو اس پر وہ ماخوذ ہوگا اور اگر اس کا جرم حقوق اللہ، مثلاً زنا، چوری، شراب نوشی سے متعلق ہو تو وہ اس پر سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ دارالحرب سے لحاق (مل جانا) موت کے مترادف ہے جس سے اس سزا کے ساقط ہو جانے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جو شبہے کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہے (یعنی حدود)۔ اور اگر اس نے ایسا کوئی جرم دارالحرب سے لحاق کے بعد کیا ہو اور پھر مر گیا ہو تو ان میں سے کسی پر بھی وہ ماخوذ نہ ہوگا کیونکہ اس کا جرم موجب سزا نہیں بنا، حکمی طور پر بوجہ اس کے اہل حرب کے حکم میں ہونے کے۔

یہ تو مرتد کے اس مال کے بارے میں احکام تھے جو وہ اپنے پیچھے دارالاسلام میں چھوڑ گیا تھا، رہا وہ مال جس کو وہ اپنے ساتھ دارالحرب میں لے گیا تو وہ اسی کی ملکیت ہے، چنانچہ اگر مسلمان اس پر غلبہ پالیں تو وہ مال فئے بن جائے گا کیونکہ جو مال دارالحرب میں پہنچا دیا گیا ہے اس پر اس کے وارثوں کا حق ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر اس مرتد کی ملکیت برقرار ہے اور وہ مال معصوم نہیں ہے لہٰذا اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ اہل حرب کے دیگر تمام اموال سے ضمن میں ہوتا ہے۔

جہاں تک میراث کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ جو مال اس نے بحالت اسلام کمایا ہے وہ اس صورت میں اس کے مسلمان وارثوں کی میراث بن جائے گا جب وہ فوت ہو جائے، یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب سے مل جائے اور عدالت اس کے لحاق (مل جانے) کا فیصلہ دے دے۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ وہ مال فئے ہے اور امام شافعیؒ نے اس کے حق میں استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ کافر مسلمان کے مال کا وارث نہ بنے گا اور نہ ہی مسلمان کافر کے مال کا وارث بنے گا۔ تو اس حدیث میں مسلمان کو منع کر دیا گیا ہے کافر کے مال کا وارث بننے سے اور اس مرتد کا وارث مسلمان ہے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ وہ اس کا وارث نہ بنے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے المستورد العجلی کو ارتداد کی بناء پر قتل کر دیا تھا اور اس کے مال کو اس کے مسلمان

وارثوں میں تقسیم کر دیا تھا اور سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کا اس فیصلے سے کوئی اختلاف منقول نہیں لہٰذا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، ارتداد ملکیت کو زائل کرنے والے سبب کی حیثیت میں، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق، جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، موت کے مانند ہے، لہٰذا اس کا مرتد ہونا ایسے ہے جیسے ایک مسلمان فوت ہو گیا، اس لیے مسلمان اس کا وارث بنے گا، تو گویا مسلمان نے مسلمان سے میراث پائی ہے نہ کہ کافر سے، اس لیے ہمارا مسلک بحمد اللہ تعالیٰ مذکورہ حدیث کے مطابق ہے۔ جہاں تک صاحبین کے اصول پر اس کے حکم کا تعلق ہے اگرچہ ارتداد ملکیت کے زوال کا موجب نہیں ہے لیکن اس امر کا احتمال ہے کہ مرتد دوبارہ مسلمان ہو جائے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہٰذا میراث کے ضمن میں اسے مسلمان ہی تصور کیا جائے گا، اور یہ جائز ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شراب اور خنزیر کے بارے میں تصرف کرنے سے ممانعت کے ضمن میں وہ بدستور اسلام کے حکم پر ہے اس لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ میراث کے حکم کے ضمن میں بھی اسلام کے حکم پر ہو، لہٰذا اس کا وارث ہونا ایک مسلمان کا کافر کی میراث پانا نہیں، سو اس لحاظ سے بھی حدیث کے مطابق عمل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حالتِ ارتداد میں کمائے ہوئے مال کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ فئے ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ میراث ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال اس کی ملک ہے، کیونکہ ملکیت کے اہل شخص کی جانب سے ملکیت کا سبب ایسی چیز کے بارے میں موجود ہے جو ملکیت بن سکتی ہے، اور اس بارے میں تو کوئی شک نہیں کہ مرتد مالک بننے کا اہل ہے کیونکہ مالک بننے کی اہلیت حریت سے ہوتی ہے اور ارتداد حریت کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ اس چیز کے منافی ہے جو اس کے ساتھ منافات رکھے یعنی غلامی کیونکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ تو جب اس کی اس مال پر ملکیت ثابت ہے تو اس کی موت کی صورت میں یا ایسی صورت میں جو اس کی موت کے مفہوم میں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی ملکیت اس کے وارثوں کو منتقل ہو سکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی زوال ملک کا سبب بن جاتا ہے، مرتد کے حال کے ظاہر ہونے کے طریقے سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جس چیز کے زوال کا سبب موجود ہو اس چیز کا کوئی وجود نہیں رہتا، لہٰذا بحالت ارتداد کمایا ہوا مال ایسا مال ہے جس کا کوئی مالک نہیں، اس لیے وہ میراث نہیں بن سکتا، چنانچہ اسے لقطہ یعنی گری پڑی چیز کی طرح مسلمانوں کے بیت المال میں رکھا جائے گا۔

مرتد کے مال کے وارث کے بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وارث کا حال یعنی اس کے وارث بننے کی اہلیت کا اعتبار ارتداد کے وقت سے کیا جائے، یا مرتد کی موت کے وقت سے یا پھر ارتداد کے وقت سے لے کر مرتد کی موت کے وقت تک۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وراثت کی اہلیت کا اعتبار مرتد کی موت کے وقت سے کیا جائے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کی ملکیت اس کی موت پر ہی زائل ہوتی ہے لہٰذا وارث ہونے کی اہلیت کا اعتبار صرف اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت کی رُو سے صرف ارتداد کے وقت سے اس کا اعتبار

کیا جائے چنانچہ اگر ارتداد کے وقت کوئی شخص وارث بننے کا اہل تھا تو وہ میراث پائے گا خواہ بعدازاں اس کی اہلیت زائل ہی کیوں نہ ہو گئی ہو۔ دوسری روایت کی رو سے وقتِ ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کے دوام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وراثت استناد کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ ظہور کے طریقے سے، کیونکہ میراث کے لیے موت ناگزیر ہے، اور ظہور کے طریقے سے میراث کو جائز قرار دینا موت سے قبل میراث کو واجب ٹھیرانا ہے اور اس کی کوئی گنجائش نہیں اور جب موت آجائے گی تو میراث قائم ہو جائے گی۔ پھر اس کا استنادارتداد کے وجود کے وقت سے کیا جائے گا اور ان دو وقتوں (یعنی ارتداد کے وقت اور موت کے وقت) کے درمیان اہلیت کا زائل ہونا اس استناد کو مانع ہے، لہٰذا وقتِ ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کا مسلسل برقرار رہنا شرط ہے۔ چنانچہ اگر کوئی وارث مرتد کے ارتداد کے وقت مسلمان ہو اور پھر مرتد کی موت سے قبل وہ وارث مرتد ہو جائے تو اسے میراث نہیں ملے گی۔ اگر وہ وارث اس مرتد کی موت سے پہلے ہی مر جائے تو بھی یہی حکم ہے، یا اگر مرتد کی موت سے قبل اس کی بیوی کی عدت پوری ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ میراث زوال ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت تو ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وجود کے وقت سے ہی زائل ہو جاتی ہے لہٰذا اسی وقت ظہور کے طریقے سے میراث ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ یہ موت سے قبل میراث کو واجب ٹھیرانا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ یہ تو موت کے بعد میراث کو واجب ٹھیرانا ہے کیونکہ ارتداد موت کے مفہوم میں ہے، اس لیے کہ ملکیت کو زائل کرنے کے بارے میں اس کا وہی عمل ہے جو موت کا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ارتداد معنوی طور پر موت ہے۔

اسی طرح امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر مرتد دارالحرب سے مل جائے اور قاضی اس کے لحاق کا فیصلہ دے دے تو آیا وراثت کی اہلیت کا اعتبار قاضی کے اس فیصلے کے وقت سے ہو گا یا مرتد کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کا وقت ملکیت کے زوال کا وقت ہوتا ہے اور مرتد کی ملکیت اس کے دارالحرب سے مل جانے پر زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے اس مال سے استناد کرنے سے قاصر رہتا ہے جو اس نے دارالاسلام میں چھوڑا تھا البتہ اس کا قاصر رہنا قاضی کے فیصلے سے قبل ثابت نہیں کیونکہ اس کی واپسی کا امکان موجود ہے اور جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اس کا قاصر رہنا ثابت ہو گیا اور اس کے بعد اس کی واپسی ایسی شے کی مانند ہو گئی جو عادۃً ممتنع ہو۔ لہٰذا زوال ملک کا عامل دارالحرب سے مل جانا ہے، اس لیے وراثت کی اہلیت کا اعتبار اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت قاضی کے فیصلے کے بغیر زائل نہیں ہوتی لہٰذا ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر قاضی کا فیصلہ ہے۔ اگر مرتد عورت دارالحرب سے جا ملے تو اس کا حکم بھی صاحبین کے اس اختلاف کے مطابق ہو گا، کیونکہ معنی سے فرق لازم نہیں آتا۔

اگر شوہر اور بیوی ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر بیوی نے ایک بچے کو جنم دیا پھر اس بچے کا باپ ارتداد کے جرم میں قتل کر دیا گیا تو اگر بیوی نے ارتداد کے بعد چھ ماہ سے کم عرصے سے قبل اس بچے کو جنم

دیا وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث بنے گا کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس بچے کا حمل یقینی طور پر اس وقت قرار پایا تھا جب اس کے ماں باپ مسلمان تھے۔ اور اگر اس عورت نے بچے کو ارتداد کے چھے ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد جنم دیا ہو تو وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس کا حمل حالت ارتداد میں قرار پایا ہو لہٰذا اس شک کی وجہ سے وہ وراثت نہیں پائے گا۔ اور اگر صرف شوہر مرتد ہوا ہو اور بیوی مرتد نہ ہوئی ہو یا اس مرتد آدمی کی مسلمان اُم ولد ہو تو اس صورت میں اس مرتد کے دوسرے مسلمان وارثوں کے ساتھ ساتھ وہ بچہ بھی میراث پائے گا خواہ وہ اس کے ارتداد کے چھے ماہ کے بعد ہی تولد ہوا ہو، کیونکہ ماں مسلمان ہے، اس لیے بچے کا مذہب بھی اپنی ماں کی تبعیت میں اسلام ہی مانا جائے گا، لہٰذا وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا۔

اگر شوہر مسلمان تھا اور اس کی بیوی اس کی موت کے وقت حاملہ تھی اور مرتد ہو کر دارالحرب چلی گئی جہاں اس نے بچے کو جنم دیا، پھر دارالحرب پر مسلمانوں نے غلبہ حاصل کر لیا تو اس بچے کو غلام نہیں بنایا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اسے اپنے باپ کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ ابھی تولد نہ ہوا ہو کہ اس کی ماں قید ہو جائے اور پھر دارالاسلام میں آ کر اس بچے کو جنم دے تو وہ بچہ مسلمان غلام مانا جائے گا، مسلمان تو اپنے باپ کی تبعیت میں اور غلام اپنی ماں کی تبعیت میں اور وہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ غلامی میراث سے محروم کر دینے والے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

اگر کوئی مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے شادی کرے اور اس عورت سے اس کا بچہ تولد ہو یا وہ کسی مسلمان باندی سے مباشرت کرے اور اس باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو اس کی ماں کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اگر ماں کافر ہو تو بچے کو مسلمان نہیں مانا جائے گا کیونکہ اس کے ماں باپ میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دین کے حکم کا تعلق ہے، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے قرضے اس کی اسلام اور ارتداد دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی سے ادا کیے جائیں گے کیونکہ ان دو ائمہ کے نزدیک ان دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی میراث ہے۔ جہاں تک امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کا تعلق ہے تو امام ابویوسفؒ نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو قرضے بچ رہیں ان کو زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا۔ حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو بچ رہیں وہ زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے۔ حسنؒ کا قول ہے کہ زمانۂ اسلام کے قرضے زمانۂ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور زمانۂ ارتداد کے قرضے زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ صحیح حسنؒ کی روایت ہے کیونکہ انسان کے ذمے جو قرض ہوتا ہے وہ اسی کے مال میں سے ادا کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال میں سے کیونکہ جب تک قرض باقی رہتا ہے اس وقت تک میت کا قرض کے بقدر مال اس کے وارث کو منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض میراث پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے ہر میت کے قرض کی ادائیگی اس کے اپنے مال میں سے کی جاتی ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال

میں سے - اور مرتد کا مال تو وہ ہوتا ہے جو اس نے زمانۂ اسلام میں کمایا ہو جبکہ زمانۂ ارتداد کی کمائی تو مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی ہے لہٰذا اس میں سے قرض ادا نہیں کیا جائے گا سوائے اس کے کہ ایسا کرنا ضروری ہو چنانچہ اگر زمانۂ اسلام کی کمائی قرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہ ہو تو زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے باقی قرض کو ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے، لہٰذا باقی ماندہ قرض کو زمانۂ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مرتد کی اولاد کے بارے احکام

جہاں تک مرتد کی اولاد کے بارے میں احکام کا تعلق ہے، مرتد کی اولاد دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس کا تولد اس کے زمانۂ اسلام میں ہوا ہو گا یا پھر زمانۂ ارتداد میں۔ اگر اس کا تولد زمانۂ اسلام میں ہوا ہو، مثلاً یوں کہ بچے کی پیدائش کے وقت اس کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں پھر بعد میں وہ دونوں مرتد ہو جائیں تو بچے کو مرتد نہ مانا جائے گا جب تک کہ وہ دارالاسلام میں ہے، کیونکہ جب اس کی ولادت ہوئی تھی اس کے ماں باپ دونوں مسلمان تھے لہٰذا اس بچے کو اس کے ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان گردانا جائے گا اور ماں باپ کے مرتد ہونے سے اس بچے کا مسلمان ہونا زائل نہیں ہوگا کیونکہ اب تبعیت دارالاسلام کو منتقل ہو گئی ہے کیونکہ دار (وطن) اگرچہ والدین کی تبعیت کی موجودگی میں ابتدائی طور پر (originally) تبعیت کے اثبات کے قابل تو نہیں تاہم تبعیت کو باقی رکھنے کے قابل ضرور ہے کیونکہ باقی رکھنا ابتداء سے سہل تر ہے، لہٰذا وہ بچہ جب تک دارالاسلام میں ہے اسے دار کی تبعیت میں بدستور مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر مرتد ماں باپ اس بچے سمیت دارالحرب چلے جائیں اور وہ بچہ جوان ہو جائے اور اس کا کوئی بچہ تولد ہو اور وہ بھی جوان ہو جائے پھر دارالحرب پر مسلمان غلبہ پا لیں تو اس صورت میں مرتد ماں باپ کا حکم تو معلوم ہے اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مرتد مرد (باپ) کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا جبکہ مرتد عورت کو غلام بنایا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید میں ڈال کر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ جہاں تک اولاد کے حکم کا تعلق ہے، مرتد باپ کے بیٹے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے ماں باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی تبعیت میں مسلمان تھا جو وہ بحالت کفر بالغ ہوا تو مرتد ہو گیا اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ارتداد حکمی ہے نہ کہ حقیقی اس لیے کہ تبعیت کے طریقے سے حکمی طور پر ایمان موجود تھا حقیقی طور پر نہیں لہٰذا اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن یہ جبر قید کے ذریعے ہو گا نہ کہ تلوار سے حکم کا بقدرِ علت اثبات کرنے کی غرض سے لیکن اس مرتد باپ کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ پوتا دادا کی تبعیت میں مسلمان نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایسا تسلیم کر لیا جائے تو لازماً تمام کفار مرتد قرار پائیں گے اس لیے کہ وہ سب کے سب آدم اور نوح علیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد میں سے ہیں، لہٰذا اس طرح تو پھر ان سب پر مرتد کے احکام جاری ہونے چاہئیں لیکن بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ اور اگر بچہ ماں باپ کی حالت ارتداد میں تولد ہو، مثلاً یوں کہ شوہر اور بیوی مرتد ہو جائیں اور ان کی کوئی اولاد پیدا ہو یا بیوی بعد از ارتداد اپنے شوہر سے حاملہ ہو جائے اور وہ دونوں بدستور مرتد ہوں تو اس بچے کی حیثیت وہی ہو گی جو اس کے ماں باپ کی ہے،

یعنی اسے بھی مرتد مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ بچہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور وہ مورث بھی نہیں بنے گا (کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں ہوتا۔) اور اگر یہ مرتد ماں باپ اس بچے کو لے کر دار الحرب چلے جائیں، وہاں یہ بچہ بالغ ہو جائے اور پھر اس کی اولاد ہو جائے اور وہ بھی جوان ہو جائیں اور اس کے بعد مسلمان دار الحرب پر غلبہ پالیں اور ان سب کو قیدی بنالیں تو باپ کے بیٹے اور پوتے کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں یہ بتایا ہے کہ اس کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کتاب السیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ کا بیٹا اپنے ماں باپ کے تابع ہے لہٰذا ماں باپ کی تبعیت میں اسے بھی مرتد مانا جائے گا اور بیٹے کا بیٹا (پوتا) اپنے باپ کا تابع ہے لہٰذا اس کی تبعیت میں وہ بھی مرتد قرار پائے گا، اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے، البتہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا ارتداد حکمی ہے (نہ کہ حقیقی) اس لیے قید میں ڈال کر اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا نہ کہ قتل کر کے۔ الجامع الصغیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ بچہ اپنے باپ کی تبعیت میں مرتد قرار پائے گا اور جو خود تابع ہو وہ دوسرے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔ جہاں تک غلام بنانے کے حکم کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں بتایا ہے کہ عورتوں اور اس کی اولاد میں سے چھوٹے لڑکوں کو غلام بنایا جائے گا کیونکہ ان کی ماں مرتد ہے اور اسے غلام بنایا جا سکتا ہے اور بچہ جیسے غلامی میں ماں کے تابع ہوتا ہے (یعنی ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام قرار پاتا ہے) ویسے ہی غلام بنائے جا سکنے میں بھی اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے — رہی بالغ اولاد تو انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ بلوغت کے بعد تبعیت ختم ہو جاتی ہے، اور انہیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں بیان کیا ہے کہ یہ دونوں بچے مال فئے ہوں گے، پہلا بچہ تو اس لیے کہ اس کی ماں مرتد ہے اور دوسرا بچہ اس لیے کہ وہ اصلی طور پر کافر ہے کیونکہ ارتداد میں والدین کی تبعیت بلوغ کے وقت اس حالت میں منقطع ہوئی کہ وہ کافر ہے لہٰذا وہ اصلی کافر ہے اور اسے غلام بنایا جا سکتا ہے۔

اگر عورت مرتد ہو جائے اس حال میں کہ وہ حاملہ ہو اور دار الحرب چلی جائے پھر (مسلمانوں کے ہاتھوں) اور اسی حمل کے دوران وہ قید کر لی جائے تو جو بچہ تولد ہو گا وہ فئے ہو گا کیونکہ قید ہونا اسکو اس حال میں لاحق ہوا کہ وہ ماں کے جزء کے حکم میں ہے۔ پس اسکا قیدی ہونا ماں سے جدا ہونے سے باطل نہیں ہو گا۔

ذمی اگر عہد شکنی کرنے کے بعد دار الحرب میں چلا جائے تو وہ بھی میراث، امہات اولاد اور مدبر غلاموں کے آزاد ہونے وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں بمنزلہ مرتد کے ہوتا ہے کیونکہ مذکورہ احکام کے ضمن میں جو چیز اس کے موت کے ساتھ لحاق کیلئے موجب ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے ماسوا اس کے کہ ذمی کو غلام بنایا جا سکتا ہے جبکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانا اس لیے مشروع ہوا ہے کہ یہ اس کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے جبکہ مرتد کا غلام بنایا جانا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے اسلام کے فیوض و برکات سے بہرہ ور ہونے اور اس کے محاسن سے آگاہ ہونے کے بعد اسلام کو چھوڑا ہے اس لیے اس کی فلاح کی کوئی امید باقی نہیں رہی، جبکہ ذمی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے احکام

جہاں تک باغیوں کے احکام کا تعلق ہے، اس بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: باغی کا مفہوم؛ اگر وہ اہل عدل (یعنی مسلمانوں) کے امام کے خلاف خروج کریں تو امام کو کیا اقدام کرنا چاہیے؛ اگر امام کو باغیوں پر فتح اور ان کے اموال پر تسلط حاصل ہو جائے تو کیا برتاؤ کرنا چاہیے؛ باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے؛ دو گروہوں کی طرف سے خون بہانے اور اموال ہاتھ لگنے کی صورت میں کیا حکم ہوگا؛ دو گروہوں کے مقتولوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؛ ان کے قضیوں کا کیا حکم ہے۔

باغی کا مفہوم

باغیوں سے مراد خوارج ہیں اور خوارج وہ لوگ ہوتے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہر گناہ کفر ہے، خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، اور اس تاویل کی بنا پر وہ اہل عدل کے امام کے خلاف خروج کرتے ہیں اور ان کے ساتھ قتال کو اور ان کی جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور انہیں قوت و شوکت حاصل ہو۔

بغاوت کی صورت میں امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں کے خروج کی صورت میں امام کے لیے کیا کچھ کرنا لازم ہے، ہم کہتے ہیں وباللہ التوفیق، کہ اگر امام کو معلوم ہو جائے کہ خوارج مسلح ہو گئے ہیں اور وہ لڑائی کی تیاری کر رہے ہیں تو امام کو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ اس سے باز آکر توبہ کر لیں، کیونکہ اگر امام انہیں ان کے حال پر چھوڑ دے گا تو وہ ضرور ملک میں فساد برپا کرنے کی کوشش کریں گے، لہٰذا امام اس سے پہلے ہی انہیں گرفتار کر لے لیکن امام اس وقت تک لڑائی نہ شروع کرے جب تک وہ لڑائی میں پہل نہ کر لیں، اس لیے کہ ان کے ساتھ لڑائی کی غرض ان کے شر کو دور کرنا ہے نہ کہ ان کے شرک کے شر کو دور کرنا .... کیونکہ وہ مسلمان ہیں (مشرک یا کافر نہیں)۔ لہٰذا جب تک ان کی طرف سے شر کا اظہار نہ ہو جائے امام ان کے ساتھ قتال نہ کرے۔ اگر امام کو ان کے مسلح ہونے اور لڑائی کے لیے تیار ہونے کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ لشکر کی صورت اختیار کر لیں اور لڑائی کے لیے تیار ہو جائیں تو اس صورت میں امام کو چاہیے کہ وہ انہیں پہلے تو عدل کی اور جمہور مسلمانوں کے عقیدے کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دے، کیونکہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ اس دعوت پر لبیک کہیں اور اسے قبول کر لیں گے، جیسا کہ اہل حرب کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت کیا جاتا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف جب اہل حروراء نے خروج کیا تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو بھیجا تاکہ وہ ان کو عدل کی دعوت دیں، چنانچہ آپ نے ان کو عدل کی دعوت دی اور ان سے بحث مباحثہ کیا۔ اگر وہ دعوت کو قبول کر لیں تو ان سے کوئی تعرض نہ کیا جائے اور اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ یعنی

"پھر اگر ان دو گروہوں میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی (سرکشی) کرے تو اس گروہ سے قتال کرو جو زیادتی کرتا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے"۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حروراء کے ساتھ نہروان کے مقام پر بہت سے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں قتال کیا اور رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت علیؓ سے جو یہ فرمایا تھا اس کی تصدیق ہو گئی کہ تم تاویل کی بنا پر قتال کرو گے جیسے تنزیل کی بنا پر قتال کرتے ہو اور تاویل

کی بنا پر قتال وہی ہے جو حضرت علیؓ نے خوارج سے کیا۔ یہ حدیث سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی امامت کی بھی دلیل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت علیؓ کے تاویل کی بناء پر قتال کو ان کے تنزیل کی بناء پر قتال سے تشبیہ دی ہے اور آپ کے تنزیل کی بناء پر قتال میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھے لہٰذا لازم ٹھہرا کہ سیدنا علیؓ قتال بر بنائے تاویل میں بھی حق پر ہوں اور اگر وہ امام برحق نہ ہوتے تو خوارج کے ساتھ قتال میں بھی برحق نہ ہوتے۔ علاوہ ازیں، خوارج روئے زمین پر فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے انہیں قتل کیا جائے تاکہ روئے زمین سے فساد کو دور کیا جا سکے۔ اگر امام دعوت دینے سے پیشتر ہی ان سے قتال کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ دعوت تو ان تک پہنچ چکی ہے، اس لیے کہ وہ دارالاسلام میں ہیں نیز وہ مسلمان ہیں خوارج سے قتال کے لیے امام جس کسی کو بھی دعوت دے اس پر لازم ہے کہ لبیک کہے اور اگر وہ مال دار ہو اور طاقت رکھتا ہو تو اس کا پیچھے رہنا جائز نہیں ہے کیونکہ امام کی اطاعت ماسوا گناہ کے ہر معاملے میں فرض ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا ہو جائے تو آدمی کو چاہیئے کہ وہ اس فتنے سے الگ رہے اور اپنے گھر میں اپنے آپ کو بند کر لے، اس قول کو ایک خاص وقت پر محمول کیا جائے اور خاص وقت سے مراد یہ ہے کہ جب امام نہ ہو جو اسے قتال کی دعوت دے، اور اگر امام موجود ہو اور وہ اسے قتال کی دعوت دے تو اس پر فرض ہے کہ لبیک کہے، بدلیل مذکورہ۔

غلبے کی صورت میں باغیوں کے جان ومال کی بابت احکام

اگر امام باغیوں پر فتح پا لے اور ان کے اموال پر اسے غلبہ حاصل ہو جائے تو اس صورت میں امام کو ان کے جان ومال کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیئے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر امام اہلِ بغاوت کے ساتھ قتال کرے اور وہ ان کو شکست دے دے اور وہ بھاگ کھڑے ہوں تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ اگر ان کے پیچھے کوئی جماعت ہے جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ اس سے جا کر مل جائیں گے تو اس صورت میں اہل عدل کو چاہیئے کہ ان کے بھاگتے ہوئے آدمیوں پر بھی حملہ کر کے انہیں قتل کریں اور ان کے زخمیوں کو بھی قتل کر دیں تاکہ وہ جا کر اپنی اس جماعت کے ساتھ نہ مل جائیں اور اپنی قوت کو مجتمع کر کے اہل عدل پر دوبارہ حملہ کر دیں۔ جہاں تک اُن کے قیدیوں کا تعلق ہے، امام کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کو قتل کر دے تاکہ ان کی بیخ کنی ہو جائے اور اگر چاہے تو انہیں قید میں ڈال دے تاکہ قید وبند کے ذریعے ان کے شر سے محفوظ ہو سکے۔ اور اگر ان کے پیچھے ان کی کوئی جماعت نہ ہو کہ جس سے جا کر وہ ملیں تو اس صورت میں نہ تو بھاگنے والوں کا تعاقب کیا جائے گا اور نہ ہی ان کے زخمیوں اور قیدیوں کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ ایسی کسی جماعت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے شر سے امن مل گیا ہے۔

جہاں تک ان کے ان اموال کا تعلق ہے جن پر اہل عدل (امن پسند مسلمان یا وفادار رعایا) غلبہ پالیں تو اس میں کچھ حرج نہیں کہ اہل عدل باغیوں کے گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کو ان کے ساتھ قتال میں استعمال کریں تاکہ ان کی قوت وشوکت کو توڑا جا سکے اور جب وہ ان گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائیں تو پھر امام ان کو باغیوں کے لیے روک رکھے کیونکہ غلبہ سے ان کے اموال کو اپنی ملکیت نہیں بنایا جا سکتا اس لیے کہ وہ مسلمان ہیں۔ البتہ وہ ان اموال کو روک رکھے گا اور باغیوں کے حوالے نہیں کرے گا تا آنکہ

ان کی بغاوت فرو ہو جائے ، اور پھر اس وقت یہ اموال ان کو واپس کر دیے جائیں - اسی طرح ، سواریوں اور ہتھیاروں کے ماسوا جو کچھ ان کا مال و متاع ہو اسے استعمال نہ کیا جائے بلکہ امام اسے روک رکھے تا آنکہ ان کی بغاوت فرو ہو جائے ، پھر وہ یہ اموال ان کے حوالے کر دے ، بدلیل مذکورہ - امام باغیوں سے قتال میں منجنیقین اور آتش گیر مادہ استعمال کر سکتا ہے اور انہیں پانی میں غرق کر سکتا ہے اور اسی قسم کے دیگر وہ تمام طریقے اختیار کر سکتا ہے جو وہ اہل حرب کے ساتھ قتال کے دوران میں استعمال کرتا ہے کیونکہ باغیوں کے ساتھ قتال ان کے شر کو دور کرنے اور ان کی قوت و شوکت کو توڑنے کی غرض سے کیا جاتا ہے ، لہٰذا ہر اس ہتھیار کے ساتھ ان سے قتال کیا جائے جس سے یہ غرض پوری ہو - امام کو یہ اختیار ہے کہ وہ ان کے ساتھ جنگ بند کر کے صلح کر لے تاکہ وہ اپنے معاملات پر غور کر لیں لیکن صلح کے بدلے میں ان سے مال لینا جائز نہیں ہے ، بوجہ اسکے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں -

باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ، تو اہل حرب میں سے جس کو قتل کرنا جائز نہیں یعنی بچے ، عورتیں ، عمر رسیدہ بوڑھے اور نابینا لوگ باغیوں میں سے بھی ایسے لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باغیوں کو قتل کرنے کی غرض تو یہ ہے کہ ان کے قتال کے شر کو دور کیا جائے لہٰذا صرف انہیں باغیوں کو قتل کیا جائے جو قتال کی اہلیت رکھتے ہیں جبکہ مذکورہ اقسام کے لوگ قتال کی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا ان کو قتل نہ کیا جائے ، ہاں اگر وہ قتال میں حصہ لیں تو حالت قتال میں اور قتال کے بعد ان کو قتل کرنا مباح ہے ماسوا بچوں اور پاگلوں کے ، جیسا کہ ہم اہل حرب کے حکم کے ضمن میں بتا چکے ہیں ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم - جہاں تک باغیوں کے گرفتار ہونے والے غلام کا تعلق ہے تو اگر اس نے اپنے آقا کے ساتھ مل کر قتال میں حصہ لیا ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے اور اگر وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو تو اس صورت میں اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ، البتہ اسے اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ ان کی بغاوت فرو نہ ہو جائے ، اس کے بعد اسے باغیوں کو واپس کر دیا جائے گا -

جہاں تک باغیوں کی سواریوں کا تعلق ہے ، ان کو قبضے میں نہ رکھا جائے بلکہ فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت اس کے مالک کے لیے روک رکھی جائے کیونکہ یہ اس کے لیے زیادہ نفع بخش ہے -

عادل (وفادار شہری) کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ باغیوں میں سے اپنے کسی ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے قتل کرنے میں پہل کرے اور اگر وہ ذی رحم محرم اس عادل کو قتل کرنے کا ارادہ کرے تو عادل کو اپنا دفاع کرنے کا حق ہے اور اگر اس کو قتل کیے بغیر وہ اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس کے قتل کا کوئی سبب پیدا کر دے تاکہ کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے ، مثلاً یہ کہ اس کی سواری کی کونچیں کاٹ ڈالے تاکہ وہ پیادہ ہو جائے اور کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے - اہل حرب کا معاملہ اس کے برعکس ہے ، چنانچہ اہل حرب میں سے ہر ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے اور سبب پیدا کر کے قتل کرنا جائز ہے ماسوا والدین کے - دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں شرک قتل کو مباح کر دیتا ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان سب مشرکوں کو بلا تخصیص شامل ہے کہ : اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ یعنی "مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" ، البتہ ایک خاص نص کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کو مستثنیٰ کر دیا ہے ، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ : وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا ، یعنی " ان دونوں (یعنی ماں باپ) کے ساتھ دنیا میں نیک برتاؤ کر " ماں باپ کے

کے سوا باقی سب رشتے دار عموم والی نص کے تحت آتے ہیں۔ باغیوں کا معاملہ اہل حرب سے مختلف ہے کیونکہ اصل میں اسلام محافظ ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر وہ کلمہ پڑھ لیں تو اپنے جان و مال کو مجھ سے محفوظ کر لیں گے' اور باغی مسلمان ہے' البتہ باغیوں میں سے غیر ذی رحم محرم کا قتل اس لیے مباح کر دیا گیا ہے تاکہ ان کے شر کو دور کیا جائے نہ کہ ان کی قوت و شوکت کی وجہ سے' اور دفع شر کا مقصد دفاع کرنے اور قتل کا سبب پیدا کر دینے سے تاکہ کوئی دوسرا شخص اس کو قتل کر دے' حاصل ہو جاتا ہے' لہٰذا اس کے علاوہ صورت میں عصمت برقرار ہے' جس کی دلیل مذکورہ حدیث ہے۔

طرفین میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام

جہاں تک دونوں گروہوں (اہل عدل اور باغیوں) میں سے کسی کے ہاتھوں خون بہنے یا کسی کے ہاتھ مال لگنے کے احکام کا تعلق ہے' ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر عادل کے ہاتھوں کسی باغی کا خون ہو جائے یا وہ زخمی ہو جائے یا باغی کا مال اس کے ہاتھ لگ جائے اور وہ عادل اس مال کو تلف کر دے تو اس پر کوئی قصاص یا تاوان عائد نہیں ہوگا۔

اگر باغی کے ہاتھوں ایسا کوئی کام ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا قول ہے کہ اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔

امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باغی مجرم ہے لہٰذا اس کے حق میں قوت و شوکت کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے کیونکہ مجرم سخت برتاؤ کا مستحق ہے نہ کہ نرمی کا۔ ہماری دلیل زہری سے کی گئی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فتنہ کھڑا ہو گیا تھا درانحالیکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کافی تعداد میں وہاں موجود تھے' اور وہ سب اس بات پر متفق تھے کہ جس خون کو قرآن کی تاویل کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی قصاص نہیں اور جس مال کو قرآن کی تاویل کر کے حلال قرار دے لیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں اور جس عورت کو قرآن کی تاویل کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں' اور یہ ایسی بات ہے کہ جس کو جھٹلایا نہیں جا سکتا' لہٰذا ہم نے جو کہا ہے اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور یہ حجت قاطعہ ہے۔ اس مسئلے کی وجہ وہی ہے جس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تنبیہ کی ہے' یعنی یہ کہ ان چیزوں کو حلال سمجھنے کے لیے ان کے پاس تاویل ہے اگرچہ وہ تاویل غلط ہے لیکن انہیں قوت و شوکت حاصل ہے' اور قوت و شوکت اگر حاصل ہو تو غلط تاویل بھی ضمان (تاوان) کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے' جیسے کہ اہل حرب کی تاویل' مزید برآں' قوت و اقتدار حاصل ہونے کی وجہ سے طرفین میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے پر ولایت حاصل نہیں' لہٰذا ضمان کا واجب ہونا لا حاصل ہے کیونکہ اس کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے' اس لیے یہ واجب نہیں ہوتا۔

اگر باغی ایسا کوئی فعل خروج اور قوت و شوکت کے ظہور سے پہلے یا شکست اور شیرازہ بکھر جانے کے بعد کریں تو ماخوذ ہوں گے کیونکہ قوت و شوکت اس وقت ہوتی ہے جب ولایت موجود نہ ہو' اس صورت میں تو باقی صرف غلط تاویل ہی رہ گئی جو ضمان کو رفع کرنے کے لیے قابل اعتناء نہیں ہے۔

اگر اہل عدل کا کوئی تاجر باغیوں کے لشکر میں اہل عدل کے کسی دوسرے تاجر کو قتل کر دے یا اہل عدل کا کوئی قیدی کسی دوسرے قیدی کو قتل کر دے یا (کوئی عضو) قطع کرے پھر اس پر قابو پا لیا جائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ فعل موجب سزا نہیں' اس لیے کہ سزا کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے اور ولایت معدوم ہے' اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ دارالحرب میں قطع کرے کیونکہ ولایت کے منقطع ہونے کے ضمن میں باغیوں کا لشکر اور دارالحرب دونوں برابر ہیں۔

واللہ عزوجل اعلم۔

اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر عادل کسی باغی کو قتل کر دے تو وہ مقتول باغی کی میراث سے محروم نہ ہوگا' اس لیے کہ ناحق قتل نفس تو ہوا نہیں کیونکہ باغی کی جان اب معصوم نہیں رہی۔ اور اگر باغی عادل کو قتل کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قاتل باغی یہ کہے کہ ہاں میں نے اسے قتل کیا تھا اور میں اس وقت حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ میں جانتا تھا کہ میں حق پر نہیں تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بلاشبہ اس کی تاویل غلط ہے مگر جب قوت و اقتدار موجود ہو تو وہ صحیح کے ساتھ مل جاتی ہے لیکن صرف (ضمان کو دور کرنے) کے ضمن میں نہ کہ استحقاق کے ضمن میں' لہٰذا میراث کے استحقاق کے ضمن میں اس غلط تاویل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہم (ضمان کے) دفع اور استحقاق دونوں کے ضمن میں اس کی تاویل کا اعتبار کریں گے کیونکہ میراث کے استحقاق کا سبب قرابت ہے اور وہ موجود ہے' البتہ ناحق کسی جان کو تلف کرنا میراث سے محرومی کا سبب ہے لیکن جب اس نے اس کے خون کو حلال سمجھ کر اسے قتل کیا ہے اور قوت و اقتدار بھی موجود ہے تو ہم دفع کرنے کے ضمن میں اس کا اعتبار کریں گے اور دفع سے مراد ہے محرومی کو دور کرنا' سو یہ (محرومی) ضمان کے مشابہ ہو گئی ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ مجھے معلوم تھا کہ میں حق پر نہیں تو اس صورت میں وہ میراث سے محروم ہو جائے گا کیونکہ غلط تاویل صحیح کے ساتھ تب ملحق ہوتی ہے جب وہ اس پر مصر ہو اور اگر وہ اس غلط تاویل پر اصرار نہ کرے تو اس کے پاس کوئی تاویل نہ رہی اس لیے اس سے ضمان دفع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

طرفین کے مقتولوں کا کیا کیا جائے

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ دونوں گروہوں (یعنی اہل عدل اور اہل بغاوت) کے مقتولوں کا کیا کیا جائے تو ہم کہتے ہیں' وباللہ تعالیٰ التوفیق' کہ اہل عدل کے مقتولوں کے ساتھ تو وہی کچھ کیا جائے جو دیگر شہیدوں کے ساتھ کیا جاتا ہے' انہیں غسل دیے بغیر ان کے پہنے ہوئے کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے اور ان کے جسم سے کوئی چیز نہ اتاری جائے ماسوا ایسی چیز کے جو کفن کے لیے مناسب نہ ہو' ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیونکہ وہ شہید ہیں' اس لیے کہ وہ ظلماً قتل ہوئے ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ زید بن صوحان الیمنی جنگ جمل میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے جھنڈے تلے تھے انہوں نے نزع کے عالم میں یہ وصیت کی تھی کہ میرے کپڑے نہ اتارنا اور نہ ہی میرے جسم (سے خون) کو دھونا' مجھے قبر میں اچھی طرح دفنا دینا کیونکہ میں ایک جھگڑنے والا مرد ہوں۔ میں قیامت کے دن جھگڑوں گا۔ رہے باغیوں کے مقتول' ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حروراء کے مقتولوں کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی' تاہم ان کو غسل دیا جائے' کفن پہنایا جائے اور دفن کیا جائے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد کی میتوں کا یہی طریقہ ہے۔ ان کے سروں کو دھڑوں سے الگ کرکے دور دراز تک کے علاقوں میں پھرانا مکروہ ہے اور اسی طرح اہل حرب کے مقتولوں کے سروں کے ساتھ ایسا کرنا بھی مکروہ ہے' کیونکہ یہ فعل مثلہ کی ذیل میں آتا ہے اور مثلہ ممنوع ہے' جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مثلہ نہ کرو' لہٰذا مثلہ کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر ایسا کرنے سے وہ مکروہ

پڑتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ غزوہ بدر میں ابوجہل علیہ اللعنۃ کا سر تن سے جدا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا کہ ابوجہل اس امت کا فرعون تھا، آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فعل کو ناپسند نہیں فرمایا تھا۔

باغیوں کو اور ان کے لشکر میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ میں ان کی مدد کرنا ہے۔ البتہ ایسی چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، جیسے لوہا وغیرہ، کیونکہ یہ چیزیں بغیر صنعت کیے ہتھیار کا کام نہیں دیتیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ مزامیر (بانسریوں) کی فروخت مکروہ ہے لیکن جن چیزوں سے مزامیر بنائی جاتی ہیں ان کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے اور وہ چیزیں ہیں لکڑی اور نرسل۔ اسی طرح شراب کی بیع باطل ہے لیکن جس چیز سے شراب تیار کیا جاتی ہے، یعنی انگور، اس کی بیع جائز ہے، اسی طرح اس کا (یعنی ہتھیاروں اور لوہے کی فروخت) کا حکم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم

جہاں تک ان کے عدالتی فیصلوں کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر خوارج کسی کو قاضی مقرر کریں گے تو یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو باغیوں میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کریں گے یا اہل عدل میں سے کسی آدمی کو سو اگر وہ کسی باغی کو قاضی مقرر کریں اور وہ کچھ فیصلے کرے اور اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ اس کے فیصلوں کو نافذ نہیں کرے گا کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ وہ فیصلہ برحق ہے، اس لیے کہ باغی ہمارے جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں، للذا اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے وہ فیصلہ ایسے اصول کی بنیاد پر کیا ہو جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک باطل ہے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اس فیصلے کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اہل بغاوت کا قاضی اہل عدل کے قاضی کی طرف کوئی تحریر لکھے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اہل عدل کے قاضی کو یہ بات معلوم ہے کہ اہل بغاوت کے قاضی نے اہل عدل کی شہادت پر فیصلہ صادر کیا ہے تو وہ اس کو نافذ کر دے کیونکہ یہ بظاہر حق کا نفاذ ہے اور اگر اسے یہ بات معلوم نہ ہو تو اس فیصلے کو نافذ نہ کرے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ فیصلہ برحق بھی ہے یا نہیں، لہٰذا اس کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ، یعنی "تجھے جس چیز کا علم نہیں اس کے پیچھے مت پڑ" اور اگر انہوں نے اہل عدل میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کیا اور وہ ان کے مقدمات کا فیصلہ کرے پھر اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ ان فیصلوں کو نافذ کر دے کیونکہ اس آدمی کا قاضی بنایا جانا صحیح ہے، نیز وہ باغیوں کی قوت و اقتدار کے بل بوتے پر ان فیصلوں کو نافذ کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے للذا اس کا قاضی بنایا جانا درست ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اہل عدل کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کیا ہوگا، اس لیے اس کے فیصلے کو باطل قرار دینے کا وہ مجاز نہیں ہے، جیسے اہل عدل کے کسی قاضی کے فیصلے کو اہل عدل کے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں لے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

جن علاقوں پر باغی غلبہ حاصل کر کے وہاں سے خراج اور زکوٰۃ وصول کر لیں، جسے وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے تو ان علاقوں سے امام دوبارہ خراج اور زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا کیونکہ امام کو

ان واجبات کی وصولی کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت کرتا ہے اور حفاظت تو وہ ان کی کر نہیں سکا۔ تاہم ان علاقوں کے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا جائے گا کہ استحسان کے طور پر وہ زکوٰۃ دوبارہ ادا کریں کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ باغی ان سے لی ہوئی زکوٰۃ کو اس کے جائز مصارف پر خرچ نہیں کریں گے۔ رہا خراج، تو اس کا مصرف قتال ہے اور باغی اہل حرب سے قتال کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الغصب

قانون غصب (Law of USURPATION)

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الغصب میں غصب اور اتلاف (Destruction) دونوں کے مسائل جمع کر دیے ہیں اور آغاز غصب کے مسائل سے کیا ہے، چنانچہ ہم بھی انہیں مسائل سے آغاز کریں گے جن سے انہوں نے کیا۔ سو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ مسائل غصب کا علم دراصل غصب کی حد (تعریف) کے علم پر اور غاصب اور مغصوب منہ (وہ شخص جس کا مال غصب کیا گیا ہو) کے مختلف ہونے کے احکام کے علم پر مبنی ہے۔

غصب کی تعریف و تعیین

جہاں تک غصب کی حد (تعریف، Definition) کا تعلق ہے، اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رضی اللہ عنہما کے نزدیک غصب کی حد یہ ہے کہ مالک کے قیمتی مال پر سے اس کے قبضے کو زبردستی اور غلبہ پاکر زائل کر دیا جائے اور یہ فعل مال کے اندر واقع ہو (نہ کہ مالک کے اندر)! امام محمدؒ کا قول ہے کہ مال کے اندر فعل کا واقع ہونا اس کے غصب قرار پانے کے لیے شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ جما لینا اور مالک کے قبضے کو زائل کرنا اس کے غصب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر بحث کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنے اصول کی تمہید کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا، یعنی "اور ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر کے لے رہا تھا"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غصب کو اخذ (لینا) کا مصدر بنا دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ غصب اور اخذ ایک ہی چیز ہیں اور اخذ کہتے ہیں قبضہ جمانے کو، البتہ اگر مالک کی اجازت سے قبضہ جمایا جائے تو اسے شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کرنے (ایداع)، مستعار دینے (اعارۃ) اور سرمایہ مہیا کرنے (ابضاع) کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر مالک کی اجازت کے بغیر ہو تو اسے شرعی اصطلاح میں غصب کا نام دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، غصب کو ضمان (تاوان) کے واجب ہونے کا سبب اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ظلم و زیادتی کی صفت پائی جاتی ہے، اور مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا ظلم و زیادتی ہے اس لیے یہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بنے گا کیونکہ یہ ظلم و زیادتی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ غاصب کے غاصب پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے اگرچہ اس صورت میں مالک کے قبضے کو زائل کرنے کا مفہوم موجود نہیں ہے کیونکہ مالک کا قبضہ تو پہلے غاصب کے غصب سے ہی زائل ہو چکا ہے اور جو چیز زائل ہو چکی ہو اس کو زائل کرنا محال ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور ہم (یعنی احناف) دو پہلوؤں سے غصب کے ضمان سے

استدلال کرتے ہیں: ایک تو یہ کہ مالک کو یہ حق ہوتا ہے کہ ضمان (یعنی جو چیز تاوان کے طور پر دی جائے) پر سے غاصب کے قبضے کو زائل کر دیا جائے لہٰذا لازم آتا ہے کہ غاصب نے جو غصب کیا ہے اس میں مالک کے قبضے کو زائل کرنا شامل ہو کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے صرف مثلی زیادتی کو مشروع کیا ہے اپنے اس فرمان سے کہ: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (یعنی "تو جو تم پر زیادتی کرے تم اسی کے مثل اس پر زیادتی کرو جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے"؛ دوسرے یہ کہ غصب کا ضمان یا تو ضمان زجر (اعادۂ جرم سے باز رکھنے کا ڈنڈ) ہوگا یا ضمان جبر۔ اول الذکر کی تو کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو اہل زجر میں سے ہو، نیز یہ کہ اس سے باز رہنے کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ ضمان جبر ہے اور جبر مٹ جانے کا متقاضی ہوتا ہے، لہٰذا غصب کے متحقق ہونے کے لیے مٹانا لازم ٹھہرا۔ امام شافعیؒ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بادشاہ کے کشتی کو اخذ کرنے کی تعبیر غصب کے ساتھ کی ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد یوں ہے کہ ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر رہا تھا۔ اس سے اس بات پر دلالت نہیں ہوتی کہ ہر اخذ (لینا) غصب ہے بلکہ یہ دلیل تو امام شافعیؒ کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اس بادشاہ کا غصب یہ ہے کہ وہ کشتی پر اپنا قبضہ جما لیتا تھا اور اس کے ساتھ اس پر سے مساکین (جو کشتی کے مالک تھے) کے قبضے کو زائل کر دیتا تھا۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غصب سے مراد اس طریقے سے قبضہ جمانا ہے جس میں مالک کے قبضے کا زائل ہونا شامل ہو۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ غصب ضمان کا موجب اس لیے ہوتا ہے کہ یہ ظلم و زیادتی مالک کے قبضے کو زائل کرنے میں ہے نہ کہ اپنا قبضہ جمانے میں کیونکہ اسے ظلم و زیادتی اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہ مالک کے لیے نقصان کا باعث ہے اور وہ یوں کہ اب مالک کے لیے مال مغصوب قابل انتفاع نہ رہا اور وہ اب اس سے نفع حاصل کرنے سے قاصر ہے، اور یہی تشریح ہے قبضے کو مٹانے اور اسے زائل کرنے کی، غاصب کے محض قبضہ جما لینے میں کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا قبضہ جما لینا ظلم و زیادتی نہیں ہے۔

اضافی چیزوں کا حکم

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مال مغصوب کی اضافی چیزوں پر ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ اضافی چیزیں مال مغصوب سے الگ ہوں جیسے بچہ، دودھ اور پھل یا اس سے متصل ہوں جیسے چربی اور حسن و جمال، کیونکہ اصل مال مغصوب کو غصب کرنے کے وقت یہ اضافی چیزیں مالک کے قبضے میں نہیں تھیں، اس لیے ان پر سے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا گیا لہٰذا غصب کا فعل واقع نہیں ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ غصب تو موجود ہے۔ آیا یہ چیزیں بیع، سپرد کرنے، روک رکھنے، تلف کرنے یا جبراً ان سے خدمت لینے کی صورت میں ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک قابل ضمان ہوں گی؟ جہاں تک اصل مال مغصوب کے ان اضافوں کا تعلق ہے جو اس سے منفصل و الگ ہوں تو ان کی بابت ہمارے ائمہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ قابل ضمان ہوں گی۔ جہاں تک متصل اضافوں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور سپرد کرنے کی صورت میں یہ قابل ضمان ہوں گی اور اس بارے میں انہوں نے ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

مسئلہ: مسئلے میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً غاصب کسی کی باندی کو غصب کرتا ہے جس کی قیمت

ایک ہزار درہم ہے، غصب کے بعد اس کے بدن میں خوبی کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جاتی ہے پھر غاصب اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالے کر دیتا ہے اور وہ باندی اس خریدار کے قبضے میں ہلاک ہو جاتی ہے تو مالک کو اختیار رہے ہے چاہے تو خریدار سے اس کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرے۔ اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس سے باندی کی اس روز کی قیمت کا ضمان لے گا جس روز اس کا اس پر قبضہ قائم ہوا تھا یعنی دو ہزار درہم وصول کرے گا، اور اگر فروخت کنندہ سے لینے کو اختیار کرے تو اس سے فروخت کرنے اور خریدار کے حوالے کرنے کے وقت جو قیمت تھی وہ بطور ضمان وصول کرے گا، یعنی اس صورت میں بھی دو ہزار درہم لے گا۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے ائمہ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب اگر وہ چاہے تو خریدار سے اس نے قبضے کے دن کی قیمت یعنی دو ہزار درہم کا ضمان وصول کرے اور اگر چاہے تو غاصب سے غصب کے دن اس کی جو قیمت تھی، یعنی ایک ہزار درہم ضمان کے طور پر وصول کرے اور اسے یہ حق نہیں کہ غاصب سے وہ زائد رقم ضمان میں وصول کرے جو اس نے فروخت کرنے اور خریدار کے سپرد کرنے سے حاصل کی ہے۔ الحاکم الشہید نے اپنی کتاب المنتقی میں بھی اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے اور الطحاوی نے بھی اپنی کتاب المختصر میں اس کا ذکر کیا ہے البتہ انہوں نے استہلاک کو مطلقاً ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کا قول ہے کہ ماسوا اس کے کہ وہ اسے خود ہلاک کر دے۔ جصاص رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں یہ کہا کہ ماسوا اس کے کہ وہ غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے قتل کر دے، اور یہی بات صحیح ہے یعنی یہ کہ اگر مغصوب (غصب کردہ مال) غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے سہواً قتل کر دے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے غصب کے روز مغصوب کی جو قیمت تھی وہ ضمان کے طور پر وصول کرے اور چاہے قاتل کے عاقلہ سے قتل کے وقت کی زائد قیمت عرصہ تین سال کے اندر بطور ضمان وصول کرلے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع اور فروخت شدہ مال کو خریدار کے حوالے کر دینا غصب ہے کیونکہ اس کی وجہ سے مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں رہتا، جب کہ اس سے پہلے مالک اس مال کو (غاصب سے) لے سکتا تھا لیکن اب بیع اور خریدار کے حوالے کر دیئے جانے کے بعد مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں اور لے لینے کے امکان کا جاتے رہنا قبضے کے زائل ہونے کے مترادف ہے لہٰذا یہ ضمان کو واجب کر دینے والا غصب ہے، وہ اس لیے کہ مالک کے قبضے کو زائل کر دینا ضمان کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اب مالک کے لیے وہ مال قابل انتفاع نہیں رہا اور وہ مالک اب اس مال سے انتفاع کرنے سے قاصر ہے اور یہ مفہوم مال کو لے لینے کے امکان کے زائل ہونے میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ ضمان کا موجب بنے گا؛ اسی لیے غاصب کے غاصب پر، اس شخص پر جس کو غاصب نے مال مغصوب ودیعت کیا ہو اور غاصب سے مال مغصوب کو خریدنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل مال کے غصب اول پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا بیع اور تسلیم (فروخت شدہ مال کو خریدار کے سپرد کرنا) اس مال (مغصوب) کا غصب نہیں ہے کیونکہ مغصوب کا غصب ناقابل تصور ہے۔ اور متصل اضافے کو مال مغصوب سے جدا گانہ طور

پرغصب کرنا محال ہے اس لیے بیع و تسلیم کی بناء پر اس متصل اضافے کو مغصوب قرار نہیں دیا جا سکتا بخلاف علیحدہ (منفصل) اضافے کے کہ اس کو اصل مال سے جداگانہ طور پر غصب کرنا ممکن ہے، لہٰذا غصب اوّل سے یہ اضافہ مغصوب قرار نہیں پائے گا کیونکہ اس وقت تو یہ موجود ہی نہیں تھا، اس لیے بیع و تسلیم کے ذریعے اس کا مغصوب ہو جانا درست ہے، یہ ہے فرق ان دو قسم کے اضافوں (یعنی متصل اور منفصل) میں قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مغصوب کا قتل ہونا ممکن ہے کیونکہ قتل کا جو محل ہے وہ غصب کا محل نہیں، اس لیے کہ قتل کا محل (جس پر فعل واقع ہو) تو زندگی ہے جب کہ غصب کا محل شئی کی مالیت ہے، لہٰذا غصب کا تحقق قتل کے متحقق ہونے کو مانع نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ دونوں (یعنی قتل اور غصب) کا مضمون (وہ چیز جس کا تاوان عائد ہوا ہے) ایک ہے (یعنی مقتول بھی انسان ہے اور مغصوب بھی انسان ہے) اور (دونوں صورتوں میں) ضمان کا حقدار بھی ایک ہے (یعنی اس غلام یا باندی کا آقا)، اس لیے اسے اختیار دیا جائے گا، مزید برآں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مال سابقہ (نہ کہ دوسرے) غصب کی وجہ سے قابل ضمان ہے لہٰذا اسی وقت سے وہ (غلام یا باندی) غاصب کا مملوک بن جائے گا اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ جہاں تک متصل اضافے کا تعلق ہے تو وہ اضافہ غاصب کی ملکیت میں رونما ہوا ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا نمو ہے لہٰذا یہ اضافہ بھی اس کی ملکیت ہوگا؛ چنانچہ بیع و تسلیم، روک رکھنا، اس سے خدمت لینا یا استفادہ کرنا اور اسے تلف کرنا، اگر مال مغصوب بنی آدم میں سے نہ ہو، تو ایسا ہر قسم کا تصرف اس کی اپنی ملکیت میں ہے، اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے اس کی دیگر مملوکہ اشیاء میں اس کے تصرف کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ منفصل اضافے (یعنی ایسا اضافہ جو اصل مال کی ذات سے باہر ہوا ہو) کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ہم نے ملکیت استناد کے طریقے سے ثابت کی ہے اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک اعتبار سے تو ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ مال پر مقتصر ہوتا ہے، چنانچہ متصل اضافوں میں ظہور کے شبہے پر عمل کیا جائے گا اور منفصل اضافوں میں شبہہ اقتصار پر، کیونکہ اس کا عمل اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، تاکہ حتی الامکان دو شبہوں کی وجہ سے عمل ہو جائے۔ جہاں تک خالصتہً ظہور کے طریقے پر عمل کا تعلق ہے، تو اس طرح ان دونوں کی تخریج مشکل ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔ قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ غلام کو اگر قتل کیا جائے تو اس کا ضمان اس حیثیت سے عائد ہوتا ہے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غاصب ضمان کی بدولت وقت غصب سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا لیکن اس کے مال ہونے کی حیثیت سے، نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے کیونکہ آدمی ہونے کی حیثیت سے تو وہ ملکیت نہیں بن سکتا، اس لیے اس کا اسے قتل کرنا خود اپنے مال میں تصرف نہیں ہے۔ تو یہ ہے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر صاحبین کے موقف کے مطابق، اگر مالک فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا اسے اختیار choice حاصل ہوگا کہ یا تو وقت بیع کے دو ہزار درہم (یعنی قیمت فروخت) ضمان کے طور پر وصول کرے یا اس سے غصب کے وقت کی قیمت یعنی ایک ہزار درہم وصول کرے۔ ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اسے یہ اختیار حاصل ہوگا لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب ذمہ (یعنی جس نے تاوان دینا ہے) ایک ہی ہو تو قلیل اور کثیر میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق دینا احمقانہ بات ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک، فروخت کنندہ اور مشتری میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کا جو اختیار دیا گیا ہے تو یہ ایک مختلف بات ہے کیونکہ وہاں ذمہ مختلف ہے (یعنی دو مختلف آدمی ہیں جو ضمان دینے کے ذمے دار ہیں) اور یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک تونگر ہو اور دوسرا مفلس لہٰذا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنے کا اختیار دینا مفید ہے۔ قتل کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ قتل کا ضمان خونبہا (خون کا ضمان) ہے اور وہ تین سال کی مدت میں ادا کیا جاتا ہے جب کہ غصب کا ضمان مال کا ضمان ہے اور وہ فوری طور پر واجب الادا ہے لہٰذا اس میں اختیار Chioce دینا مفید ہے

اگر مال مغصوب کا مالک غاصب سے مال مغصوب کا ضمان غصب کے وقت کی قیمت کے حساب سے یا بیع و تسلیم کے وقت اس کی جو قیمت تھی وہ لینا چاہے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے اور اس کے دام پر اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا بدل ہے۔ اور اگر وہ خریدار سے اس وقت کی قیمت کے حساب سے ضمان لینا چاہے جس وقت اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گی اور خریدار وہ دام فروخت کنندہ سے واپس لے لے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے وہ چیز ناحق لی تھی لیکن وہ فروخت کنندہ سے ضمان نہیں طلب کر سکتا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز غصب کر لے پھر کوئی دوسرا شخص آ کر اس (یعنی غاصب) سے وہی چیز غصب کر لے اور اس کے ہاتھوں وہ چیز تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو پہلے شخص سے ضمان وصول کرے چاہے تو دوسرے شخص سے۔ پہلے شخص سے ضمان وصول کرنے کا اختیار تو اس لیے ہے کہ اس سے غصب کا فعل سرزد ہوا ہے اور فعل غصب سے مراد ہے مالک کا قبضہ زائل کرنا۔ دوسرے شخص سے ضمان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس نے پہلے غاصب کا قبضہ زائل کر دیا ہے اور پہلے غاصب کا قبضہ ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہے کیونکہ وہ مالک کا مال ہے جو اس کی حفاظت میں ہے اور وہ اسے مالک کو لوٹا بھی سکتا ہے اور ان دونوں کا ضمان غاصب ثانی کے ذمہ آئے گا، چنانچہ غاصب اول کے قبضے میں مال مغصوب کے ہونے سے جو منفعت حاصل ہوگی وہ مالک کو مل جائے گی، لہٰذا یہ امانت دار کے قبضے کے مانند ہے۔ اور ضمان کے واجب ہونے کا سبب دونوں سے پایا گیا ہے لیکن قابل ضمان چیز (مضمون) ایک ہی ہے اس لیے ہم نے حقدار کے متعین ہونے کی وجہ سے مالک کو اختیار دیا، سو اگر وہ چاہے کہ غاصب اول سے ضمان طلب کرے تو وہ (پہلا غاصب) غاصب ثانی سے ضمان طلب کرے کیونکہ وہ پہلا غاصب غصب کے وقت سے ہی مال مغصوب کا مالک بن گیا تھا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دوسرے شخص نے اس (یعنی پہلے غاصب) کی ملکیت غصب کی ہے۔ اور اگر وہ دوسرے شخص سے وصول کرنا چاہے تو وہ (دوسرا شخص) کسی سے ضمان طلب نہ کرے گا کیونکہ اس پر تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضمان عائد ہوا ہے اور وہ فعل ہے ایک اعتبار سے مالک کے قبضے کو زائل کرنا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر دوسرا غاصب مال مغصوب کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مالک ان دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا دوسرا غاصب محض اس کے اس اختیار کی وجہ سے ہی ضمان سے بری ہو جائے گا؟ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجامع میں ذکر کیا ہے کہ وہ بری ہو جائے گا، چنانچہ اگر مالک اس کے بعد اس دوسرے غاصب سے ضمان لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ ابن سماعہ نے امام

محمدؒ نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ وہ اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک وہ رضامند نہ ہو جس سے اس نے ضمان وصول کرنے کو اختیار کیا ہے یا پھر عدالت اس کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جس کو ضامن بنایا ہے اس کی رضامندی کی صورت میں یا ضمان کی قضاء کی صورت میں مال مغصوب اس شخص کی ملکیت ہو جاتا ہے جس کو اس نے ضامن بنانا اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے تو گویا اس کے ہاتھ مال مغصوب کو بیچ دیا لہٰذا اب وہ غاصب کو مالک بنا دینے کے بعد مال کو واپس لینے کا مجاز نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ وہ اول ہی سے اس کے ہاتھ فروخت کرتا رہا اس رضامندی یا ضمان کے عدالتی حکم سے قبل کی صورت میں تو اس (اصل مالک) نے غاصب اول اور غاصب ثانی دونوں میں سے کسی ایک کو بھی (مال مغصوب کا) مالک نہیں بنایا تو اسے اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے مالک بنا دے۔ الجامع والی روایت کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس نے یہ بات ظاہر کر دی کہ پہلے غاصب کے مال لینے پر وہ راضی ہے اور پہلا غاصب بمنزلہ امانت دار کے ہے اور دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس بات کا اظہار کیا کہ دوسرے غاصب نے اس کی کوئی چیز تلف نہیں کی کیونکہ اس نے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مال مغصوب کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے اور وہ مال اس کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کی فروخت صحیح ہوگی اور اس کے دام پر اس کا حق ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو بیع باطل ہو جائے گی اور وہ (یعنی خریدار) فروخت کنندہ سے ضمان طلب کرنے کا مجاز نہ ہوگا تاہم اس کے دام واپس لینے کا اسے حق ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر خریدار اسے تلف کر دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر مال مغصوب غلام ہو اور غاصب سے اس غلام کو خریدنے والا شخص اس غلام کو آزاد کر دے پھر مالک اس بیع کی اجازت دے دے تو از روئے استحسان خریدار کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک از روئے قیاس یہ نافذ العمل نہیں ہوگا؛ البتہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ خریدار اس غلام کو فروخت کر دے پھر مالک پہلی بیع کی اجازت دے دے تو دوسری بیع نافذ نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ابن آدم جس غلام کا مالک نہ ہو وہ اسے آزاد نہیں کر سکتا اور یہ خریدار اس غلام کا مالک نہیں ہے کیونکہ وہ غلام تو مغصوب منہ (جس کا مال غصب کیا گیا ہے) کی ملکیت ہے لہٰذا خریدار کی طرف سے اس کو آزاد کرنا منعقد ہی نہیں ہوگا کہ وہ مالک کی اجازت کے وقت اس پر نافذ ہو سکے اس لیے تو اس خریدار کی بیع نافذ العمل نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کا آزاد کرنے کا فعل ایسی چیز پر واقع ہوا ہے جس کی ملکیت موقوف ہے لہٰذا آزاد کرنے کا فعل

بھی علی التوقف منعقد ہوگا۔ اس کی مثال اس خریدار کی سی ہے جو وارثوں سے ایسے ترکے میں سے کوئی غلام خریدے جو قرضوں میں اٹا ہوا ہے اور اس غلام کو آزاد کر دے پھر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں۔ اس بات کی دلیل کہ آزاد کرنا ایسے پر واقع ہوا ہے کہ جس کی ملکیت میں توقف ہے یہ ہے کہ ملکیت کا سبب توقف کے ساتھ واقع ہوا ہے اور وہ سبب ہے مطلق بیع جو کسی قسم کی شرط سے مبرا ہے اور ایسے شخص کے ہاتھ کی گئی ہے جو خرید و فروخت کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز میں کی گئی ہے جو بیع کے قابل ہے، البتہ اس بیع کو نافذ اس لیے نہیں کیا جاتا تاکہ مالک کے نقصان کو دور کیا جا سکے۔ اور توقف کرنے میں مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے لہٰذا اس میں توقف کیا جائے گا، اور جب ملکیت کے سبب میں توقف کیا جائے گا تو ملکیت میں بھی توقف ہوگا چنانچہ آزاد کرنے کے فعل میں بھی توقف کیا جائے گا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بیع کا انحصار بعض دوسری شرطوں پر ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ منقولہ چیز کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی حالانکہ (فروخت کنندہ کی) ملکیت قائم ہو چکی ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ فریب و خیانت کا امکان ہوتا ہے اور پہلی بیع کے نفاذ کو موقوف کرنے میں فریب و خیانت کے معنی کی تحقیق ہے۔

اگر غاصب مال مغصوب کو کسی کے پاس بطور امانت رکھ دے اور امانت دار کے قبضے کے دوران میں وہ مال تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب کو ضامن قرار دے تو وہ (یعنی غاصب) کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے خود اپنی ملک کو امانت رکھا تھا اور اگر وہ (یعنی مالک) امانت دار کو ضامن ٹھہرائے تو وہ غاصب سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ اس نے امانت رکھا کر اسے دھوکا دیا ہے لہٰذا فریب و خیانت کا ضمان وہ اس سے طلب کرے گا اور وہ درحقیقت التزام کا ضمان ہے۔ اور اگر امانت دار اسے خود تلف کر دے تو اس صورت میں مسئلے کا جواب پہلے جواب کے برعکس ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ غاصب کو ضامن ٹھہرائے تو غاصب امانت دار سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اس کے مال کو خود تلف کیا ہے اور اگر وہ امانت دار کو ضامن ٹھہرائے تو امانت دار غاصب سے ضمان طلب نہیں کرے گا کیونکہ اس (امانت دار) سے ضمان تو خود اس کے اپنے فعل کی بنا پر طلب کیا گیا ہے لہٰذا وہ کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا۔

اگر غاصب مال مغصوب کو کرائے پر دے دے یا کسی آدمی کے پاس رہن رکھ دے اور وہ مال اس (یعنی کرایہ دار یا مرتہن) کے ہاتھوں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کرائے دار یا مرتہن سے ضمان طلب نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے خود اپنی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا، البتہ رہن کی صورت میں مرتہن کا دین (جو غاصب کے ذمے تھا) ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ مال رہن کے تلف ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر مالک کرائے دار یا مرتہن کو ضامن ٹھہرائے تو کرائے دار یا مرتہن غاصب سے اس ضمان کا مطالبہ کرے گا جو اس پر عائد کیا گیا ہے اور مرتہن اس سے اپنے دین کا مطالبہ بھی کرے گا۔ جہاں تک مرتہن کی طرف سے ضمان کے مطالبے کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک و شبہہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ دھوکا ہوا ہے۔ رہا کرائے دار کی طرف سے ضمان کا مطالبہ تو وہ اس لیے کہ اگرچہ اس نے ملک منفعت سے فائدہ حاصل

گیا ہے لیکن معاوضے پر اور وہ معاوضہ ہے کرایہ لہٰذا دھوکا متحقق ہو گیا، اس لیے وہ امانت دار کے مشابہ ہو گیا۔ اگر کرائے دار یا مرتہن اس چیز کو خود تلف کر دے تو اس صورت میں بھی مالک کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جسے چاہے ضامن قرار دے البتہ اگر وہ غاصب کو ضامن قرار دے تو ضامن کرائے دار یا مرتہن سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اپنی ہی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا جسے کرائے دار یا مرتہن نے خود تلف کر دیا۔ اور اگر وہ کرائے دار یا مرتہن سے ضمان طلب کرے تو کرائے دار یا مرتہن کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ اسے (یعنی کرائے دار یا مرتہن کو) تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضامن قرار دیا گیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب اسے (مالِ منصوب کو) عاریۃً دے دے اور وہ مال مستعیر (جس نے مال عاریۃً لیا ہے) کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور مستعیر) میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے اور وہ ان دونوں میں سے جس سے بھی ضمان طلب کرے وہ (یعنی جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے) اپنے ساتھی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ غاصب کے (مستعیر سے) ضمان کا مطالبہ نہ کر سکنے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ اس نے خود اپنی ملک اسے عاریۃً دی تھی جو کہ مستعیر کے پاس تلف ہو گئی اور مستعیر (غاصب سے) اس لیے ضمان طلب نہیں کر سکے گا کہ اس نے ملک منفعت کا فائدہ اٹھایا ہے، لہٰذا اس میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے غصب شدہ اعیانِ منقولہ کے منافع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قابلِ ضمان نہیں ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ قابلِ ضمان ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی غلام یا سواری کے جانور کو غصب کرنے اور اسے کچھ روز اپنے پاس روکے رکھے اور اسے استعمال نہ کرے پھر اسے اس کے مالک کو لوٹا دے (تو اس پر ضمان واجب نہ ہو گا) کیونکہ منافع پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوا کیونکہ یہ تو اعراض (عارضی چیزیں) ہیں جو وقت کے گذرنے کے ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں چنانچہ غاصب کے قبضے کے دوران میں جو منفعت پیدا ہوئی وہ مالک کے زیرِ قبضہ ہونے کے وقت موجود نہ تھی لہٰذا اس (منفعت) پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں کیا گیا اس لیے غصب کا فعل واقع نہیں ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف Definition غیر کے مال پر اس کے مالک کی رضامندی کے بغیر قبضہ جمانا ہے اور یہ صورت منافع کے ضمن میں پائی گئی ہے اور منفعت مال ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کرائے پر دینے کی صورت میں منفعت کا معاوضہ لینا جائز ہے اور نکاح میں یہ مہر بن سکتی ہے لہٰذا اس کے بارے میں غصب کا فعل متحقق ہو گیا، اس لیے ضمان واجب ہو گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کوئی گھر یا عقار (یعنی غیر منقولہ جائداد، جیسے اراضی وغیرہ) غصب کرے اور عمارت کا کوئی حصہ منہدم ہو جائے یا سیلاب آ جائے اور عمارت اور درختوں کو بہا لے جائے یا زمین پر پانی چڑھ جائے اور وہ ڈوب جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک، اور امام ابویوسفؒ کے دوسرے قول کی رو سے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام ابویوسف کے

پہلے قول کے مطابق اس پر ضمان عائد ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قاعدے کے مطابق غصب کی تعریف یوں کی کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ بات عقار کے ضمن میں بھی موجود ہے جس طرح منقول کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی اصل کے مطابق فرمایا کہ غصب سے مراد ہے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا اور خود مال میں کسی فعل کا واقع ہونا شرط نہیں ہے اور عقار سے مالک کے قبضے کو زائل کیا جانا پایا گیا کیونکہ قبضے کا زائل ہونا عبارت ہے اس بات سے کہ مالک کے لیے مال قابل استفادہ نہ رہے یا یہ کہ مالک کو اپنے مال سے استفادہ کرنے سے عاجز کر دیا جائے اور یہ بات جیسے مال منقول میں پائی جاتی ہے ویسے ہی عقار (غیر منقولہ جائداد) میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا غصب متحقق ہو گیا۔ اس پر دلیل وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم شہادتوں سے رجوع کرنے کے باب میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف گھر کا دعویٰ کرے اور مدعیٰ علیہ اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کرے، پھر مدعی دو گواہ قائم کر دے اور قاضی ان گواہوں کی شہادت پر حکم جاری کر دے اور بعد ازاں وہ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا جیسے منقول کے بارے میں دعوے کی صورت میں ہوتا ہے؛ چنانچہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے اس بارے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں، اس لیے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ موجب ضمان غصب ان دونوں (یعنی مال منقول اور عقار) میں متحقق ہو جاتا ہے۔ رہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ تو یہ دونوں اپنے قاعدے کے مطابق اس قول کی طرف گئے ہیں کہ غصب سے مراد ہے مال میں کسی فعل کے ذریعہ سے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا، اور یہ بات عقار میں نہیں پائی جاتی۔ غصب کے ضمان سے استدلال کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے یہ بات (مال میں کسی فعل کا واقع ہونا) شرط ہے، چنانچہ غاصب سے ضمان لے لینے سے خود (مال) ضمان میں فعل کی وجہ سے (مال) ضمان پر سے غاصب کا قبضہ زائل ہو جاتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ مال مغصوب میں غاصب کی طرف سے بھی ایسی صورت پائی جائے تاکہ اعتداء بالمثل (برابر کی زیادتی) ہو جائے اور اگر وہ دونوں (یعنی شیخین) عقار میں غصب کے تحقق کو تسلیم بھی کریں تو بھی غصب میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب ضمان کا سبب نہ ہو کیونکہ غاصب سے ضمان وصول کرنا اس کے مال کو تلف کرنا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ضمان پر سے اس کا قبضہ اور ملکیت زائل ہو جاتی ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ غاصب کی طرف سے بھی (مال مغصوب کا) تلف کیا جانا پایا جائے، خواہ یہ اتلاف حقیقی ہو یا تقدیری، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صرف اعتداء بالمثل کو مشروع کیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (ترجمہ) "سو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے" اور زیر بحث مسئلے میں غاصب کی طرف سے اتلاف (تلف کرنا) نہیں پایا گیا، نہ حقیقی طور پر اور نہ ہی تقدیراً۔ حقیقی طور پر اتلاف کا نہ پایا جانا تو ظاہر ہے اور تقدیراً اس لیے نہیں پایا گیا کہ یہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ) منتقل کرنے تبدیل کرنے اور مالک سے باایں صورت غائب کرنے سے ہوتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر نہ ٹھہرے۔ اسی لیے اگر کسی شخص کو محبوس کر دیا جائے اور اس کے حبس کے دوران میں اس کے مویشی ہلاک ہو جائیں یا اس کی کھیتی خراب ہو جائے تو اس (محبوس کرنے والے) پر کوئی ضمان عائد

نہیں ہو گا۔ اور عقار کو نہ تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے بدلا جا سکتا ہے لہٰذا اتلاف نہ تو حقیقی طور پر پایا گیا اور نہ ہی تقدیراً، اس لیے ضرورت نص کے تحت ضمان عائد نہیں ہو گا۔

اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہو گی کہ اگر کوئی آدمی کوئی عقار (مال غیر منقولہ) غصب کر لے پھر کوئی شخص آ کر اس عقار کو تلف کر دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ضمان تلف کرنے والے پر عائد ہو گا کیونکہ (ان دونوں ائمہ کے نزدیک) عقار میں غصب متحقق نہیں ہوتا لہٰذا اتلاف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک عقار میں غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لیے مالک کو اختیار ہو گا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور تلف کرنے والے) میں سے جسے چاہے ضامن ٹھہرائے، چنانچہ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرنا چاہے تو غاصب تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور اگر مالک تلف کرنے والے سے ضمان طلب کرے تو وہ (یعنی تلف کرنے والا) کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس پر ضمان خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے عائد ہوا ہے۔

جہاں تک شہادت سے رجوع (کرنے پر ضمان کے عائد ہونے) کا مسئلہ ہے تو ہمارے بعض ائمہ نے تو اس بات سے انکار کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے کا جو جواب دیا ہے وہ ان کے ذاتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک شیخین کے قول کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنے والے گواہوں پر ضمان عائد نہیں ہو گا۔ اور بعض ائمہ نے اسے تسلیم کیا ہے، اور تسلیم کرنے میں کوئی منافقہ نہیں کیونکہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے وہ اتلاف کا ضمان ہے نہ کہ غصب کا ضمان اور عقار کو تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آزاد بچے کو اس کے گھر والوں سے غصب کر لے اور وہ بچہ بغیر کسی آفت کے اس کے قبضے کے دوران میں ہلاک ہو جائے مثلاً یہ کہ وہ بیمار ہو کر فوت ہو جائے تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا کیونکہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے مغصوب کا مال ہونا شرط ہے اور آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ بچہ غاصب کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی آفت کی وجہ سے مر جائے مثلاً یہ کہ شیر نے اسے چیر پھاڑ کے رکھ دیا ہو یا سانپ نے اسے ڈس لیا ہو یا اسی طرح کی کوئی اور آفت آ گئی ہو تو اس پر ضمان عائد ہو گا کیونکہ اس کی طرف سے اتلاف بایں طور پایا گیا ہے کہ وہ اس کا سبب بنا ہے اور آزاد انسان کے اتلاف پر ضمان عائد ہوتا ہے خواہ اتلاف براہ راست ہو یا بواسطہ سبب جیسا کہ ہم اتلاف کے مسائل میں آگے چل کر ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اور اگر وہ مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہو گا کیونکہ مدبر غلام قیمتی (متقوم) مال ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اگر وہ مطلقاً مدبر ہو تو اس کی بیع جائز نہیں باوجود اس کے کہ وہ قیمتی مال ہے کیونکہ حریت کا سبب تو منعقد ہو چکا ہے اور بیع سے اس سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے، جیسا کہ معلوم و معروف ہے۔ اسی طرح اگر وہ مکاتب غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمے (بدل کتابت کا) ایک بھی درہم باقی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب غلام ہے لہٰذا مکاتب مال متقوم ہے جس غلام کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہو (مثلاً وہ دو آدمیوں کی مشترک ملکیت ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا غلام آزاد کر دے) وہ امام ابوحنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق بمنزلہ مکاتب کے ہے لہٰذا اگر اس کو غصب

کیا جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہوگا جیسے مکاتب کے غصب پر ہوتا ہے جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ آزاد ہے اور اس کے ذمے دین ہے اور آزاد انسان کو غصب کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی شخص کی ام ولد کو غصب کرلے اور وہ اس کے ہاں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوگا، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا۔ ام ولد کے غصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا اور نہ ہی بیع فاسد میں اس پر قبضہ کرنے سے اور نہ ہی اس کو آزاد کرنے سے ضمان عائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے دو مردوں کے پاس مشترکہ ملکیت کے طور پر ایک لونڈی ہو اس سے کوئی بچہ تولد ہو اور وہ دونوں مرد اس بچے (کے باپ ہونے) کا دعویٰ کریں، پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس لونڈی کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے ساتھی کی طرف سے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ باندی کسی عوض کی ادائیگی کے لئے سعی و کوشش کرے گی۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس بارے میں اس پر ضمان عائد ہوگا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ آیا ام ولد مال ہونے کے اعتبار سے متقوم ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل ہونے کی صورت میں وہ متقوم ہے اور اس میں بھی ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر غلام متقوم ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ مال متقوم تھی اور اس کا ام ولد بننا اس کے مال ہونے اور متقوم ہونے کا موجب نہیں بنتا کیونکہ ام ولد بننے سے تو صرف حق حریت ثابت ہوتا ہے اور حق حریت کے ثابت ہونے سے اس کا مال ہونا اور متقوم ہونا باطل نہیں ہو جاتا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لونڈی کو ام ولد بنانا اسے آزاد کرنا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے اپنی باندی ماریہؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ اسے اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ چنانچہ اس حدیث کے ظاہری معنی کا تقاضا ہے کہ بچہ پیدا ہوتے ہی فوراً جملہ احکام کے ضمن میں باندی کا آزاد ہونا ثابت ہو جائے تاہم بعض احکام کے ضمن میں اس کا آزاد ہونا مؤخر ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کی مالیت اور تقوم کے سقوط میں تاخر کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے چاہیئے کہ اس کی دلیل پیش کرے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مدبر بنانا (تدبیر) اس لحاظ سے اسے فوراً آزاد کرنے کے مترادف نہیں ہے کہ اس سے فوری طور پر اس کا آزاد ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوتا۔ فوری جو چیز موجود ہے وہ ہے آزاد کرنے کے سبب کا ارتکاب کرنا نہ کہ آزاد کرنا اور یہ چیز (یعنی آزادی کا سبب) اس کی مالیت اور تقوم کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے البتہ بیع کے جائز ہونے کو مانع ہے، بدلیل مذکورہ۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مسلمان کے مردہ جانور کی کھال غصب کرلے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے یا وہ اسے خود تلف کر دے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون کو کسی بھی مذہب میں مال نہیں سمجھا جاتا اور اگر غاصب اس کھال کی دباغت Tanning کرلے اور وہ مال بن جائے تو اس کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب یا اس کا خنزیر غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوگا، چاہے غاصب مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے، اسی طرح خنزیر بھی مال متقوم نہیں ہے، لہٰذا غصب

ہے دونوں پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص ذمی کی شراب یا خنزیر کو غصب کر لے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہوگا چاہے غاصب ذمی ہو یا مسلمان، البتہ اگر وہ ذمی ہے تو شراب کے غصب کی صورت میں وہ اسی کی مثل دے گا اور خنزیر کے غصب کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرے گا اور اگر غاصب مسلمان ہے تو وہ دونوں صورتوں میں قیمت ادا کرے گا؛ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شراب اور خنزیر کے غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا چاہے غاصب کوئی بھی ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر کا حرام ہونا تمام لوگوں کے حق میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے جس میں شراب کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ یہ پلید (رجس) ہے، شیطان کے عمل میں سے ہے۔ اور شئی و محل کی صفت اشخاص کے اختلاف سے نہیں بدلتی علاوہ ازیں نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ شراب کو اس کی عین کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے۔ اس حدیث میں آپ نے بتا دیا کہ شراب حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کا سبب اس کی عین (ذات) ہے لہٰذا اس کی حرمت اس کی عین کے گرد گھومتی ہے۔ اور جب شراب حرام ہے تو یہ مال نہیں ہو سکتی کیونکہ مال تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے فی الواقع نفع حاصل کیا جائے اور جس سے نفع حاصل کرنے کو شریعت نے علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح قرار دیا ہے۔ ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ انہیں (یعنی اہل ذمہ کو) بتا دو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمے وہی واجبات ہوں گے جو مسلمانوں پر ہیں، اگر مسلمان کا سرکہ اور بکری وغیرہ غصب کر لی جائے تو اسے ضمان طلب کرنے کا حق ہوگا اگر غاصب کے ہاتھوں وہ تلف ہو جائے۔ پس لازم ہے کہ اگر ذمی کی شراب اور خنزیر غصب ہو جائے تو اسے ضمان کا حق ہو تا کہ مذکورہ حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرتے ہوئے ذمیوں کو بھی وہی حقوق حاصل ہو جائیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں۔ جہاں تک معنی کے اعتبار سے اس مسئلے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اہل ذمہ کے حق میں شراب مباح ہے اور اسی طرح خنزیر بھی، لہٰذا ان کے حق میں شرعی طور پر مباح ہونے کے نقطۂ نظر سے شراب کی ویسی ہی حیثیت ہے جیسی ہمارے حق میں سرکے کی اور ان کے حق میں خنزیر کی وہی حیثیت ہے جو ہمارے حق میں بکری کی ہے، اس لیے شراب اور خنزیر ہر دو ان کے حق میں مال متقوم ہیں اور ان کے حق میں شراب اور خنزیر کے مباح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں سے ہر ایک قابل انتفاع ہے کیونکہ وہ بقاء (Survival) کی غرض کو پورا کرنے کیلئے موزوں ہیں اور بقاء کے اسباب کے ضمن میں اصول اطلاق کا ہے (یعنی سبھی اسباب بقاء علی الاطلاق ہیں) البتہ مسلمان کے حق میں حرمت نص سے غیر معقول المعنی کے طور پر ثابت ہے یا پھر حرمت معقول المعنی ہے لیکن ایسی وجہ کی بنا پر جو یہاں (یعنی ذمیوں کے حق میں) موجود نہیں ہے یا پھر وہ وجہ موجود تو ہے لیکن وہ ان کی حلت کی متقاضی ہے نہ کہ حرمت کی اور وہ عقلی وجہ یہ فرمان الٰہی ہے کہ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ۔

یعنی "شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے سے تمہارے درمیان دشمنی اور نفرت پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے تو کیا تم باز آؤ گے؟" اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان کا ذکر الٰہی اور نماز سے روکنا کافروں کے حق میں نہیں پایا جاتا اور ان کے درمیان دشمنی کا پیدا ہونا تو ایک ناگزیر امر ہے کیونکہ دشمنی باہمی لڑائی جھگڑے کا سبب ہے اور باہمی لڑائی جھگڑا ہلاکت کا سبب ہے، جب

صورت حال یہ ہے تو اس سے تو (شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ کے حق میں) حلال ہونا لازم آتا ہے نہ کہ حرام ہونا، للذا ان کے حق میں ان دو چیزوں کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے حق میں بھی حرمت ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے کیونکہ شرعی احکام کے مخاطب کفار بھی ہیں اور شرعی احکام سے مراد ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک حرمتیں prohibitation ہیں اور مذکورہ اقوال میں سے یہی صحیح قول ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ اس قول کی بنا پر وجوب ضمان کے طریقے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ شراب اگرچہ فی الحال مال متقوم نہیں ہے لیکن اس بات کا امکان ہے کہ مستقبل میں سرکہ بننے یا بنائے جانے سے یہ مال متقوم بن جائے اور غصب اور اتلاف کے ضمان کے واجب ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ غصب شدہ یا تلف شدہ چیز، خواہ کچھ بھی ہو، مال متقوم ہو اور اس کا مال متقوم ہونا زمانہ حال پر موقوف نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بچھیرا اور گدھے کا بچہ اور ہر وہ چیز جس کی فی الحال کوئی منفعت نہیں ہے اس کو غصب یا تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے؛ دوسری صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ کو شراب پینے اور خنزیر کھانے سے روکنے کے ذریعے ان سے تعرض کرنے سے شریعت نے ہمیں منع کیا ہے کیونکہ سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان سے اور ان کے رسوم (مذہب) سے تعرض نہ کریں، اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ ایسے صحابی کی تکذیب نہیں کی جا سکتی۔ اور شراب نوشی اور خنزیر کھانے کو انہوں نے اپنا دین بنایا ہے، للذا ہم پر لازم ہے کہ اس بارے میں ان سے کچھ تعرض نہ کریں۔ اور اگر غصب کرنے اور اتلاف پر ضمان عائد کیا جائے تو اس کا نتیجہ تعرض ہوگا کیونکہ احمق آدمی کو اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر وہ غصب کرلے یا تلف کر دے تو اس سے ضمان طلب نہیں کیا جا سکتا تو وہ ضرور غصب یا اتلاف کرے گا اور یہ صورت معنی کے لحاظ سے انہیں ان کے مذہب سے روکنے اور ان سے تعرض کرنے کے مترادف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کسی مسلمان کی شراب کو کوئی ذمی یا مسلمان غصب کرلے اور غاصب کے پاس وہ تلف ہو جائے یا وہ اس کا سرکہ بنالے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اسے خود تلف کر دے تو اسی کے بقدر سرکہ اسے بطور ضمان دینا ہوگا کیونکہ غصب کا فعل جب واقع ہوا اس وقت وہ وجوب ضمان کا سبب نہ بنا تھا اور غاصب نے اس میں اور کوئی فعل کیا نہیں اس لیے کہ تلف ہونا اس کا فعل نہیں ہے للذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اسے خود تلف کرے تو اس کی طرف سے غصب کے علاوہ بھی ایک فعل پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے اس سرکے کو تلف کرنا جو مغصوب منہ کی ملکیت تھا، اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان کسی نصرانی کی مملوکہ صلیب غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس صلیب کی قیمت اس سے بطور ضمان وصول کی جائے گی کیونکہ وہ اس کا اقرار واعتقاد رکھنے والا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے غلام سے مالک کی اجازت کے بغیر خدمت لے یا اسے کسی ضرورت سے کہیں بھیجے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی سواری کے جانور کی مہار پکڑ کر یا اسے ہانک کر لے جائے یا اس پر سوار ہو جائے یا اس پر سامان لا دے، تو وہ ضامن ہوگا چاہے وہ اس کی خدمت کرتے ہوئے یا اس کی ضرورت سے جاتے ہوئے ہلاک ہو گیا یا اپنی طبعی موت مرا ہو کیونکہ اس پر مالک کا

قبضہ قائم تھا اور جب اس نے اس پر تصرف کرنے کا قبضہ جما لیا تو مالک کا قبضہ زائل کر دیا لہٰذا غصب محقق ہو گیا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے اور گھر میں کوئی فرد موجود نہ ہو اور وہ گھر اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو شیخین کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہو گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہو گا۔ اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے کے بستر یا بچھونے (قالین وغیرہ) پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھ جائے اور وہ (بستر یا بچھونا) تلف ہو جائے تو اس پر بالاجماع کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ قابل انتقال چیز پر سے مالک کا قبضہ بغیر اس کو منتقل کیے زائل نہیں ہوتا لہٰذا غصب متحقق نہیں ہوا، اس لیے ضمان بھی واجب نہ ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

غصب کا حکم

غصب گناہ ہے جہاں تک غصب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کے دراصل دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا تعلق دنیا سے ہے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے گناہ اور مواخذہ کا سزاوار ہونا بشرطیکہ اس نے غصب دیدہ دانستہ کیا ہو، کیونکہ ایسا کرنا معصیت ہے اور عمداً معصیت کا ارتکاب کرنا مواخذہ کے سزاوار ہونے کا سبب ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: جو شخص بالشت بھر زمین غصب کرے گا اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے روز سات زمینوں کا طوق پہنائے گا اور اگر وہ جان بوجھ کر ایسا نہ کرے، مثلاً یہ کہ اسے گمان ہو کہ وہ اس کی ملک ہے تو اس پر مواخذہ نہیں ہو گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی دعا کی برکت سے خطا پر شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ والصلاۃ والسلام کی دعا یہ ہے کہ: اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہمارا مواخذہ (محاسبہ) نہ کرنا۔ علاوہ ازیں، آپؐ کا ارشاد ہے کہ میری امت سے خطا اور بھول اور جس پر وہ مجبور کیے جائیں کو رفع کر دیا گیا ہے (یعنی اس پر کوئی مواخذہ نہ ہو گا)۔

دنیا سے متعلق غصب کا حکم رہا وہ حکم جس کا تعلق دنیا سے ہے تو اس کی کئی اقسام ہیں، بعض کا تعلق تو مال مغصوب کے برقرار رہنے کی حالت سے ہے اور بعض کا تعلق اس کے تلف ہو جانے کی حالت سے ہے، بعض کا تعلق اس میں کمی کے واقع ہونے سے ہے اور بعض کا تعلق اس میں اضافہ ہو جانے کی حالت سے ہے۔

اگر مال مغصوب علی حالہ قائم ہو مال مغصوب کے علی حالہ قائم ہونے سے متعلق حکم یہ ہے کہ مغصوب کو غاصب کو لوٹانا واجب ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو کے تین موضوع ہوں گے: واپسی کو واجب کرنے والے سبب کا بیان، اس کے واجب ہونے کی شرط کا بیان، اور اس امر کا بیان کہ جس سے یہ سمجھا جائے کہ مالک کو مال مغصوب واپس مل گیا ہے۔ جہاں تک واپسی کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر لینا۔ اس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے ذمے ہے تاآنکہ وہ اسے لوٹا دے نیز آپؐ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا مال نہ لے نہ تو ہنسی مذاق میں اور نہ ہی سنجیدگی سے اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا عصا لے لے

تو اسے چاہیئے کہ اس کو اسے لوٹا دے۔ علاوہ ازیں اس طریقے سے لینا گناہ ہے اور گناہ سے رجوع کرنا (توبہ کرنا) واجب ہے اور گناہ سے رجوع لیے ہوئے مال کو لوٹانے سے ہی ہو سکتا ہے۔ منفصل اضافے (یعنی مال مغصوب میں غصب کے بعد پیدا ہونے والا ایسا اضافہ جو اس کی ذات سے الگ ہو) کو واپس کرنا بھی ایسے ہی واجب ہے جیسے اصل مال کو واپس کرنا واجب ہے کیونکہ اس کی واپسی کے وجوب کا سبب موجود ہے اور واپس کرنے پر جو خرچہ اٹھے گا وہ غاصب کے ذمے ہے کیونکہ یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، چنانچہ جب واپس کرنا اس پر واجب ہے تو واپسی کے لوازمات بھی اس پر واجب ہیں، جیسے مستعاری ہوئی چیز کی واپسی کے ضمن میں ہوتا ہے۔

واپسی کے وجوب کی شرط

جہاں تک واپسی کے وجوب کی شرط کا تعلق ہے تو وہ ہے مال مغصوب کا غاصب کے قبضے میں قائم ہونا، چنانچہ اگر وہ مال اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے یا وہ اسے استعمال کرلے، صوری طور پر یا معنوی طور پر، یا صرف معنوی طور پر نہ کہ صوری طور پر، تو واپسی کا حکم بدل کر ضمان کا حکم ہو جائے گا کیونکہ جو چیز تلف ہو گئی ہے اسے واپس کرنا ممکن ہی نہیں۔

مسائل ۱- اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مال مغصوب گندم ہو اور غاصب اسے کاشت کر دے، یا وہ گٹھلی ہو جس سے وہ شجرکاری کر لے یہاں تک کہ وہ اگ آئے، یا جڑ کو وہ کاشت کر دے اور وہ پودا بن جائے، یا انڈا ہو جسے وہ سی لے یہاں تک کہ وہ مرغی بن جائے، یا روئی ہو جسے وہ کات لے، یا سوت ہو جسے وہ بن لے (یعنی کپڑا بنالے) یا کپڑا ہو جسے وہ کاٹ لے یا اس کی قمیص سی لے، یا گوشت ہو جسے وہ بھون لے یا پکالے، یا بکری ہو جسے وہ ذبح کرکے بھون لے یا پکالے، یا گندم ہو جسے وہ پیس لے یا آٹا ہو جس سے وہ روٹی پکالے، یا تل ہوں جن کا وہ تیل نکال لے یا انگور ہوں جن کا وہ رس نکال لے، یا لوہا ہو جسے ڈھال کر وہ تلوار یا چھری بنالے یا پیتل یا تانبا ہو جس سے وہ برتن بنالے، یا قیمتی مٹی ہو جس کی وہ اینٹیں بنالے یا اس سے برتن بنالے یا کچی اینٹیں ہوں ان کو پکالے، یا اس قسم کی کوئی اور چیز ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مالک کو حق نہیں کہ اس میں سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ کرے اور ضمان مثل یا قیمت کے ضمان سے اس کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے مال مغصوب کی واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کی ملکیت بھی زائل نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کے فعل کے بعد مال مغصوب کی ذات اور اس کا عین تو قائم ہے اور زائل تو اس کے بعض اوصاف ہوئے ہیں لہٰذا اس سے واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق ختم نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کوئی کپڑا غصب کرے، اسے کاٹ لے لیکن سیئے نہ یا اسے سرخ یا پیلا رنگ دے دے، کیونکہ مغصوب پر مالک کی ملکیت ثابت تھی اور عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ یا accident) یعنی غاصب کا فعل ممنوع (محظور) ہے لہٰذا یہ فعل غاصب کی ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب نہیں بن سکتا، چنانچہ یہ نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے مغصوب بدستور مالک کی ملک ہے، سو اس کا واپس لینے کا حق بھی برقرار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مواقع پر غاصب کے فعل سے مغصوب کا استہلاک و اتلاف واقع ہوتا ہے، یا تو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا پھر صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے مغصوب پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور اس کا مغصوب کو واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اسے حقیقتاً تلف کر دے۔ استہلاک و اتلاف کے متحقق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مغصوب بدل گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور ایجاد سے ایک نئی چیز بن گیا ہے کیونکہ نہ تو اس کی اصل صورت باقی رہی اور بعض مواقع پر نہ اس کا وہ معنی باقی رہتا ہے

جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور نہ ہی اس کا نام باقی رہتا ہے اور اعیان کا قیام ان کی صورتوں کے اور ان کے ان معانی کے برقرار رہنے پر منحصر ہے جو ان سے مطلوب ہوتے ہیں۔ بعض مواقع پر اگر صورت باقی بھی رہتی ہے تو اس کا وہ معنی زائل ہو جاتا ہے جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عادۃً مطلوب ہوتا ہے لہٰذا غاصب کا فعل مغصوب کا استہلاک ہے، صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے مغصوب کو واپس لینے کا حق جاتا رہا کیونکہ جو چیز تلف ہو جائے اس کی واپسی ناممکن ہے، جیسے حقیقی طور پر تلف ہو جانے والی چیز کی واپسی ناممکن ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں، جب استہلاک واقع ہو گیا تو مالک کی ملکیت بھی زائل ہو گئی کیونکہ تلف شدہ چیز پر ملکیت باقی نہیں رہتی، جیسے حقیقی طور پر تلف شدہ چیز پر باقی نہیں رہتی، اس لیے واپسی کا حق لامحالہ ختم ہو جائے گا۔ مزید برآں، استہلاک مالک کے حق میں ضمانِ مثل یا ضمانِ قیمت کا موجب بنتا ہے کیونکہ یہ اس پر زیادتی یا ضرر رسانی ہے اور اس سے مغصوب پر سے اس کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے، جس کی دلیل ہم ان شاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور جب ضمان کی وجہ سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے تو مضمون (جس چیز کا ضمان دیا گیا ہے) پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی چیز میں ملکیت کے ثبوت کا سبب پایا گیا ہے جو ملکیت بننے کے قابل ہے اور وہ سبب ہے ایسے مال پر ملکیت کا ثابت ہونا جو کسی کی بھی ملکیت نہیں (جب مالک کی ملکیت مغصوب پر سے زائل ہو گئی تو مغصوب کسی کی ملکیت نہ رہا، سو اس پر اب غاصب کی ملکیت قائم ہو جائے گی)۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا فعل (یعنی غصب) جو ملکیت قائم کرنے کا سبب ہے مباح ہے اور اس میں کوئی ممانعت (حظر) نہیں، لہٰذا اس کی بناء پر ملکیت کا قائم ہونا جائز ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کچی اینٹیں یا پختہ اینٹیں یا ساکھو کو غصب کر کے اسے اپنی عمارت میں لگا دے تو ہمارے نزدیک مالک کو یہ چیزیں واپس لینے کا حق نہیں ہوگا اور قیمت ادا کرنے سے یہ غاصب کی ملکیت بن جائیں گی، جب کہ امام شافعیؒ کا موقف اس کے برعکس ہے اور اس قسم کے مسائل میں ان کا جو معلوم اصول ہے وہ اسی پر قائم ہیں یعنی یہ کہ غاصب کا فعل محظور (ممنوع) ہے لہٰذا یہ قیامِ ملک کا سبب بننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو ایک نعمت اور شرف ہے، اس لیے اس کا فعل شرعی اعتبار سے نہ ہونے کے برابر ہے، چنانچہ مغصوب منہ کی ملکیت بدستور قائم رہی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مغصوب کو عمارت میں لگانے اور جوڑنے سے وہ (مغصوب مال یعنی اینٹیں وغیرہ) ایک نئی چیز بن گیا ہے جو پہلی چیز سے مختلف ہے کہ اس کی منفعت مختلف ہے اس لیے کہ جوڑی ہوئی چیز سے جو مطلوب ہے وہ اصل (بغیر جوڑی ہوئی) چیز کے مطلوب سے مختلف ہے، لہٰذا اس وجہ سے وہ چیز اصل چیز کی تابع بن گئی، اس لیے اسے عمارت میں لگانا معنوی طور پر اتلاف ہے، چنانچہ اس سے مالک کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے اور یہ غاصب کی ملکیت بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر عمارت کو توڑا جائے تو غاصب کو اس سے نقصان پہنچتا ہے، اگرچہ مالک کو بھی ملکیت کے زائل ہونے سے نقصان پہنچتا ہے لیکن اس کا نقصان غاصب کے نقصان سے کمتر ہے کیونکہ اسے تو اس کے بدلے میں معاوضہ (ضمان) مل جائے گا، لہٰذا غاصب کا نقصان اس کے نقصان سے زیادہ ہے اس لیے اس کے نقصان کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اسی لیے، اگر وہ کسی دوسرے شخص کا دھاگہ غصب کر لے اور اس سے خود اپنا یا اپنی سواری کا پیٹ سی لے تو اس پر سے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ساکھو والے مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے

ساکھو کے ارد گرد عمارت تعمیر کی ہو نہ کہ ساکھو کے اوپر اور اگر وہ خود ساکھو کے اوپر عمارت تعمیر کرے تو اس سے مالک کی ملکیت ختم نہ ہو گی بلکہ اسے توڑا جائے گا، فقیہ ابو جعفر الہندوانی رحمۃ اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عمارت خود ساکھو کے اوپر تعمیر نہ کی گئی ہو تو اس کا مطلب ہے کہ غاصب نے عمارت کی وجہ سے زیادتی نہیں کی کہ زیادتی کے ازالے کے لیے عمارت کو توڑا جائے اور اگر عمارت خود اس کے اوپر تعمیر کی گئی ہو تو اس نے ساکھو پر تعدی کی للذا عمارت کو توڑ کر اس تعدی کا ازالہ کیا جائے گا۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں موقعوں میں جواب اور دونوں صورتوں میں اختلاف ثابت ہے کیونکہ خواہ کچھ بھی ہو ساکھو کی واپسی عمارت کو توڑے بغیر ممکن نہیں اور نقصان کے لزوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ مسئلے کا موضوع ہے۔ یہاں تک کہ اگر عمارت کو توڑے بغیر ساکھو کو واپس کرنا ممکن ہو تو بالاتفاق مالک کا حق ختم نہ ہو گا بلکہ غاصب کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے۔ اور اگر غاصب کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد گھر کو فروخت کر دیا جائے تو ان چیزوں (یعنی اینٹوں وغیرہ) کے مالک کی حیثیت دام میں قرض خواہ کی سی ہو گی پس اس کو ان میں سے کسی چیز کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل نہ ہو گی کیونکہ اس کی ملکیت ان اشیاء پر سے زائل ہو کر ان کی قیمت میں منتقل ہو گئی ہے، للذا عین شئے پر اس کا اختصاص ختم ہو گیا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص کھجور کے پتے غصب کر کے ان سے ٹوکری بنالے تو مغصوب منہ کیلئے اس کو لینے کی کوئی صورت نہیں اور اس کی حیثیت ویسی ہی ہے جیسے ساکھو کی جب اس پر عمارت بنائی گئی ہو اور اگر وہ کھجور کے درخت کو غصب کرلے اور اسے چیر کر اس کے تنے (یعنی شہتیر یاں) بنالے تو مالک کو حق ہے کہ تنے لے لے کیونکہ مغصوب کی عین برقرار ہے اگرچہ اس کے حصے جدا جدا کر دیئے ہیں تو یہ اس کپڑے کے مشابہ ہے جسے کاٹ تو لیا ہو لیکن سیا نہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر کے اس پر عمارت تعمیر کرلے یا اس میں شجرکاری کرے تو زمین پر سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہو گی اور غاصب سے کہا جائے گا کہ وہ عمارت اور درختوں کو اکھاڑ کر خالی زمین اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ زمین اپنے حال پر قائم ہے، اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ کوئی نئی مستقل بن گئی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی کسی چیز کے ساتھ ترکیب نہیں کی گئی بلکہ صرف یہ ہوا ہے کہ اس کے ساتھ عمارت اور درخت لگ گئے ہیں، ساکھو والے مسئلے کے برعکس، کیونکہ اس پر ترکیب (جوڑنے) کا عمل واقع ہوا ہے اور وہ عمارت کا حصہ بن گیا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ ان سب کو ایک عمارت کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان چیزوں (یعنی عمارت اور درختوں) کو اکھاڑنے سے زمین کو کوئی نقصان پہنچتا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اکھڑی ہوئی عمارت اور درختوں (یعنی ملبے اور اکھاڑے ہوئے درختوں) کی قیمت غاصب کو ادا کر دے اور عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے کیونکہ اگرچہ غاصب کے لیے اپنی ملکیت میں اکھاڑنے کے تصرف سے روکنے میں ضرر و نقصان ہے لیکن مالک کی ملک میں جو نقصان واقع ہوتا ہے یہ اس کے لیے بھی تو ضرر رساں ہے، للذا طرفین کی رعایت کرنا لازم ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کرلے اور اس کو ڈھال کر برتن بنالے یا اس سے دراہم یا دینار مسکوک کرلے تو مالک کو حق ہے کہ اسے (برتن یا سکوں کو) لے لے اور ڈھلائی کے معاوضے میں غاصب کو کچھ نہ دے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اسے لینے کا مجاز نہیں اور مغصوب کے بقدر مال لوٹانا غاصب کے ذمے ہے۔ اس مسئلے پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر اس نے پگھلایا ہو اور اس کی ڈھلائی نہ کی ہو یا اس ڈلی کو مربع یا مستطیل یا گول بنا لیا ہو تو مالک کو حق ہے کہ اسے واپس

لے لے اور اسکے ذمے کچھ بھی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کا عمل استہلاک واقع ہوا ہے کیونکہ ڈھلائی کے بعد مغصوب ایک نئی چیز بن گیا ہے لہٰذا یہ اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص لوہا غصب کرکے اس سے تلوار یا چھری بنا لے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کسی چیز کے استہلاک سے مراد یہ ہے کہ اب اس چیز سے وہ منفعت حاصل نہ کی جاسکے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عادۃً مطلوب ہوتی ہے اور استہلاک کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ سونے اور چاندی سے مطلوب توقیمت (value) ہے اور وہ غاصب کے عمل کے بعد بھی برقرار ہے، اس لیے استہلاک متحقق نہیں ہوا، لہٰذا وہ بدستور مغصوب منہ (یعنی اصل مالک) کی ملکیت ہے۔ اور اگر وہ مثلاً تانبا یا لوہا غصب کرے اور اس سے برتن بنالے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اسے تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو اس کے متعلق ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو ہم سونے اور چاندی کے ضمن میں بتا چکے ہیں کیونکہ ڈھلائی کے عمل سے یہ وزن کے دائرے سے خارج نہیں ہوا اور اگر گنتی سے بیچا جاتا ہو تو بلا اختلاف ائمہ مالک کو اسے واپس لینے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ اب وہ موزون (جسے تول کر بیچا جائے) نہیں رہا، برعکس سونے اور چاندی کے، کیونکہ ان دونوں میں وزن اصل ہے، جس کے ساقط ہونے کا کبھی تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کوئی شخص کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن سیا نہ ہو، یا بکری غصب کرے اور اسے ذبح کرلے لیکن اسے بھونا نہ ہو اور نہ ہی پکایا ہو تو اس پر سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا کیونکہ ذبح کرنا استہلاک نہیں بلکہ تنقیص (کم کرنا) اور تعییب (عیب دار بنانا) ہے لہٰذا یہ ملکیت کے زائل ہونے کا موجب نہیں بلکہ مالک کے حق میں خیار Choice کا موجب ہے، جیسا کہ ہم مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

مالک کو مغصوب کے واپس مل جانے کی صورت

جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ کیونکر سمجھ لیا جائے کہ مالک کو اس کا غصب شدہ مال واپس مل گیا ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اصول یہ ہے کہ اگر مالک کا دوبارہ مالِ مغصوب پر قبضہ قائم ہوجائے تو اس کا مطلب ہے کہ اسے مال مغصوب واپس مل گیا کیونکہ اس کے مغصوب بننے کا مطلب یہ تھا کہ اس پر سے مالک کے قبضے کو زائل کر دیا گیا ہے۔ تو جب اس کا قبضہ اس پر قائم ہوگیا تو گویا اس نے دوبارہ اسے اپنے قبضے میں لے لیا اور اس کو غاصب کے قبضے کا زوال لازم ہے، ماسوا اس کے کہ غاصب اسے بار دیگر غصب کرلے۔

اس سے یہ مسائل نکلتے ہیں کہ اگر مغصوب غلام ہو اور مالک اس سے خدمت لے لے یا مغصوب کپڑا ہو اور مالک اسے پہن لے یا وہ سواری کا جانور ہو اور مالک اس پر سوار ہوجائے یا سامان لاد دے تو مال مغصوب مالک کو واپس مل گیا اور غاصب ضمان سے بری ہوگیا، بدلیل مذکورہ خواہ مالک کو اس بات کا علم ہو یا نہ ہو کہ وہ اسکی ملک ہے، کیونکہ عین چیز پر قبضے کا ہونا ایک حسی امر ہے جس میں علم ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اسی لیے تو غصب کے متحقق ہونے کے لیے علم ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر مغصوب کھانے کی چیز ہو اور مالک (غصب ہونیکے بعد) اسے کھالے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، کیونکہ مالک نے اس پر اپنا قبضہ قائم کرلیا اور غاصب کا قبضہ زائل ہوگیا۔ اسی طرح، اگر غاصب اسے (یعنی مالک کو غصب شدہ) کھانا کھلادے تو ہمارے نزدیک وہ ضمان سے بری ہوجائے گا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بری نہیں ہو گا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس (یعنی غاصب) نے ایسا کرکے مالک کو دھوکا دیا ہے کیونکہ اس

نے اسے کھلا دیا مگر یہ نہ بتایا کہ اس کی ملک ہے، لہٰذا اس پر سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے خود اپنا کھانا نگل لیا ہے لہٰذا وہ کسی دوسرے پر ضمان کا حقدار نہیں ہو سکتا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ غاصب کے قبضے میں ہو اور وہ (یعنی مالک) اس کا استہلاک کرے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ غاصب نے اسے دھوکا دیا ہے ناقابلِ قبول ہے بلکہ مالک نے خود دھوکا کھایا ہے کیونکہ اس نے یہ دریافت کیے بغیر کھانا کھا لیا کہ وہ اس کی ملک ہے یا غاصب کی ملک ہے، اور جو شخص خود دھوکا کھائے وہ کسی دوسرے سے ضمان طلب کرنے کا حق دار نہیں ہو سکتا۔

اگر مغصوب غلام ہو اور مالک اس کو غاصب کے ہاتھ خدمت کے لیے اجرت پر دے دے یا مغصوب کپڑا ہو اور مالک غاصب کو وہ پہننے کے لیے اجرت پر دیدے یا مغصوب سواری ہو اور مالک غاصب کے ہاتھ اس کو سواری کے لیے دیدے اور غاصب اجارہ کو قبول کر لے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اجارہ جب درست ہو گیا تو غاصب کا شئے پر قبضہ قبضۂ اجارہ بن گیا اور یہ قبضہ حقدار بنانے والا ہے۔ پس اس کے تقاضے سے قبضۂ غصب باطل ہو جائے گا اور غاصب اجارہ کی وجہ سے اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ اس پر اجرت واجب ہوگی۔ علماء کا کہنا ہے کہ غاصب اگر مغصوب غلام کو اس کے مالک کے ہاتھ اجرت پر دیدے کہ وہ اس کے لیے متعین دیوار تعمیر کرے تو جونہی وہ تعمیر شروع کرے گا غصب کا ضمان ساقط ہو جائیگا کیونکہ دونوں مقامات پر ضمان سے برائت کا تعلق کرائے کے واجب ہونے سے ہے اور غلام اور کپڑے کو کرائے پر لینے کی صورت میں کرایہ واجب ہوتا ہے کرائے کی چیز کو کرائے دار کے سپرد کرنے سے اور وہ رہائی یا چھوڑ دینا (Release یعنی غاصبانہ قبضے کو ختم کر کے مغصوب کو رہا کر دینا) ہے۔ زیر بحث مسئلے میں کرایہ اس کے کام کرنے سے واجب ہوگا نہ کہ خود رہائی سے، تو یہ ہے فرق ان دونوں مسئلوں میں۔

اگر مالک غصب شدہ باندی کی غاصب کے ساتھ شادی کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضمان سے بری ہو جائے گا اس بنیاد پر کہ آیا خریدار شادی کرنے سے قابض ہو جاتا ہے یا نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیع کے حکم کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب مغصوب غلام کو کسی فن کے سکھانے کے لیے مالک سے اجرت پر لے تو یہ جائز ہے لیکن یہ نہ تو مالک کو مغصوب کی واپسی متصور ہوگی اور نہ ہی غاصب ضمان سے بری ہوگا بلکہ وہ ضمان پر غاصب کے قبضے میں ہے، چنانچہ اگر وہ غلام اس تعلیمی کام کے شروع ہونے سے پہلے یا اس کے بعد ہلاک ہو جائے تو غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ مالک کو غصب شدہ کپڑے کی دھلائی کے لیے اجرت پر رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس مسئلے میں اجارہ کا فعل مغصوب پر واقع نہیں ہوا لہٰذا اس پر اجارے کا قبضہ قائم نہیں ہوا کہ جس کی وجہ سے غصب کا قبضہ زائل ہو جائے، لہٰذا یہ حسب سابق بدستور غاصبانہ قبضے میں ہے، اس لیے اس کا قابل ضمان ہونا برقرار ہے مغصوب کو کرائے پر لینے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب دوم غاصب اول کو مال مغصوب لوٹا دے تو وہ بری الذمہ ہے کیونکہ غاصب اول کا قبضہ ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہے، اس لیے اسے مغصوب کو لوٹانا درست ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بہرحال وہ چیز جو مغصوب کی ہلاکت کی حالت کے ساتھ متعلق ہے وہ دو قسموں پر ہے، اول غاصب

پر وجوبِ ضمانِ ثانی غاصب کا مغصوب پر ملکیت پانا۔

ضمان کا واجب ہونا

جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: ضمان کی کیفیت، ضمان کے وجوب کی شرط، ضمان کے واجب ہونے کا وقت؛ غاصب کیونکر اپنی ذمے داری سے نکل جاتا ہے۔

جہاں تک پہلے موضوع پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو مغصوب دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو مثلیات میں سے ہوگا یا مثلیات میں سے نہیں ہوگا۔ اگر وہ مثلیات میں سے ہو، جیسے پیمائش کی جانے والی چیزیں (مکیلات) ہیں، یا تول کر بیچی جانے والی اشیاء ہیں (موزونات) یا باہم ملتی جلتی گنتی کی اشیاء (عددیات متقاربہ) ہیں، تو غاصب پر واجب ہے کہ مغصوب کی مثل شے واپس کرے، کیونکہ ضمانِ غصب زیادتی کا ضمان ہے اور زیادتی صرف مثل ہی کے ساتھ مشروع کی گئی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (ترجمہ) "سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔" مثل مطلق اسے کہتے ہیں جو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل ہو، رہی قیمت تو وہ معنوی اعتبار سے مثل ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ علاوہ ازیں غصب کا ضمان نقصان یا تلف کے پورا کرنے (جبر فائت) کا ضمان ہے اور جبر بالمثل (مثل کے ساتھ نقصان کی تلافی کرنا) کا معنی جبر بالقیمۃ (قیمت کے ساتھ تلافی کرنے) کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ لہٰذا مثل کو چھوڑ کر قیمت کی طرف رجوع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت میں کہ جب مثل لوٹانا محال ہو۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اخروٹ اور انڈے کا ضمان قیمت سے ادا کیا جائے مثل سے نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مال مغصوب مثلیات میں سے نہ ہو، مثلاً گز سے ناپنے والی (مذروعات) اور گنتی والی ایسی اشیاء میں سے ہو جو باہم متفاوت ہیں تو اس صورت میں غاصب کے ذمے اس کی قیمت ادا کرنا ہوگا (نہ کہ مثل) کیونکہ اس صورت میں صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی مثل ہے ہی نہیں لہٰذا صرف معنوی مثل واجب ہوگی اور وہ ہے قیمت کیونکہ یہی مثل ممکن ہے۔ قیمت کے ضمان کے بارے میں دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کی بابت جو دو آدمیوں کی مشترکہ ملکیت تھا اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دیا تھا دوسرے شریک کے حق میں جس نے آزاد نہیں کیا تھا نصف قیمت کا فیصلہ فرمایا جو نص غلام کے بارے میں وارد ہوئی ہے اسے از روئے دلالت ہر اس چیز کے اتلاف پر وارد سمجھا جائے گا جس کی کوئی مثل نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وجوبِ ضمان کی شرط

جہاں تک وجوبِ ضمان کی شرط کا تعلق ہے تو ضمانِ مثل اور ضمانِ قیمت کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ غاصب مغصوب کو لوٹانے سے عاجز ہو، سو جب تک وہ مغصوب کو اسی شکل میں واپس کرنے پر قادر ہو جس شکل میں اس نے لیا تھا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مغصوب کو لوٹانا واجب ہے کیونکہ عین مغصوب کو لوٹانے سے مالک کا عین حق اسے واپس مل جاتا ہے اور اس طرح ہر لحاظ سے اس سے ضرر دور ہو جاتا ہے، جب کہ ضمان عین مغصوب کے لوٹانے کا قائم مقام ہے اور قائم مقام کی طرف رجوع تو تب کرنا چاہیئے جب اصل کو لوٹانا ممکن نہ ہو؛ غاصب کا عین مغصوب کو لوٹانے سے عاجز ہونا خواہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، مثلاً یہ کہ اس نے اس کا استہلاک کیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے فعل کے باعث ہو مثلاً یہ کہ کسی دوسرے شخص نے اسے عمداً تلف کر دیا ہو یا کسی آسمانی آفت کی وجہ

سے ہو یعنی یہ کہ مغصوب خود ہی تلف ہو گیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ مغصوب تو سابقہ غصب کی وجہ سے قابل ضمان بنا ہے، اس لیے کہ غاصب کا فعل تو وہی ہے تلف ہونے کی وجہ سے وہ قابل ضمان نہیں ہوا، کیونکہ مغصوب کا تلف ہونا غاصب کا عمل نہیں ہے، البتہ تلف ہونے پر ضمان لاگو ہو جاتا ہے اس لیے کہ مغصوب کے تلف ہونے پر ہی یہ قرار پاتا ہے کہ غاصب عین مغصوب کو واپس کرنے سے عاجز ہے، لہٰذا ضمان لاگو ہو جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب مغصوب کے تلف ہونے کا دعویٰ کرے لیکن مغصوب منہ اس کے دعوے کو تسلیم نہ کرے تو وہ اس سے شہادت طلب کر سکتا ہے، سو اگر وہ شہادت قائم کر دے تو ٹھیک ورنہ قاضی اسے اتنا عرصہ محبوس رکھے کہ جس سے قاضی کو اس امر کا گمان غالب ہو جائے کہ اگر مغصوب غاصب کے قبضے میں ہوتا تو (اتنا عرصہ قید کی مشقت اٹھانے کی وجہ سے) اسے ضرور ظاہر کر دیتا، اس کے بعد قاضی اس کے خلاف ضمان کا حکم جاری کر دے، کیونکہ اس سے (یعنی اتنا عرصہ قید میں رکھنے سے) یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ عین مغصوب کو لوٹانے سے قاصر ہے۔ اسے محبوس کرنے کا معاملہ ایسے ہی ہے جیسے اس شخص کو محبوس کیا جاتا ہے جس کے ذمے دین ہو، اس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے اور وہ مفلسی کا دعویٰ کرے۔ ضمان (مثلی) ادا کرنے کا حکم دینے کے لیے ضروری ہے کہ مغصوب کی مثل لوگوں کے پاس موجود ہو، چنانچہ اگر اس نے کوئی ایسی چیز غصب کی ہو جس کی مثل پائی جاتی ہے پھر اس کی مثل لوگوں کے پاس باقی نہ رہے تو غاصب کو اس وقت اس کی مثل کے ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان ایسے وقت میں تنازعہ پیش آئے جب کہ مغصوب کی مثل منقطع ہو تو اس کے متعلق ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ غاصب کو مغصوب کی وہ قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جائے جو عدالت میں تنازعہ لانے کے دن تھی؛ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس روز کی قیمت ادا کرے جس روز وہ چیز لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غصب سے غاصب پر مغصوب کی مثل کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ مثل کی ادائیگی ناممکن ہوتی ہے، اور مثل کے لوگوں کے پاس سے منقطع ہونے کی وجہ سے مثل کی ادائیگی ناممکن ہو گئی لہٰذا اس کی اس روز کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جس روز وہ لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس روز اسے تلف کرے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب ہونے پر ضمان مثل اور عاجز ہونے پر ضمان قیمت کے واجب ہونے کا سبب غصب ہے اور حکم کا اعتبار اس وقت سے ہوتا ہے جس وقت اس کا سبب وجود میں آیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو مغصوب کی مثل تھی اور لوگوں کے پاس مغصوب کی مثل کے باقی نہ رہنے سے واجب باطل نہیں ہو گیا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت ہو تو وہ برقرار رہتی ہے کیونکہ اس کے برقرار رہنے میں فائدے کا توہّم و احتمال ہے اور زیر بحث مسئلے میں اس (یعنی مثل) کے لوٹ آنے کا احتمال ثابت ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ وہ مثل پائی جائے اور پھر اسے وصول کرے، تو جب لوگوں میں ناپید ہو جانے کے بعد بھی مثل کی ادائیگی بدستور واجب ہے تو عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے اس کا حق مثل سے قیمت کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہٰذا مقدمہ دائر ہونے کے وقت جو اس کی قیمت ہو گی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ضمان کے واجب ہونے کے لیے غاصب کو یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ مغصوب دوسرے کی ملکیت

ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس طرح لے لے کہ بظاہر اسے لینے میں وہ برحق ہو لیکن حقیقت اس کے برعکس ہو، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کوئی چیز خرید لے یا کسی وجہ سے اس کا مالک بن جائے اور اس میں تصرف کر لے پھر اس پر یہ بات واضح ہو کہ اس چیز کا کوئی اور حقدار ہے تو وہ ضامن ہوگا، لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا کیونکہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے علم شرط نہیں ہے جب کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) مواخذے کے لیے یہ شرط ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۔ یعنی "جو گناہ تم سے بھول چوک سے سرزد ہو جائیں ان پر تم سے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، مواخذہ تو ان گناہوں پر ہوگا جو تم نے دیدہ دانستہ کیے ہوں"۔

وجوب ضمان کا وقت

جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے غصب کے وجود میں آنے کا وقت کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے غصب کی وجہ سے اور حکم کے ثابت ہونے کا وقت وہ ہوتا ہے جب اس کا سبب وجود میں آئے لہٰذا مغصوب کی قیمت کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن غصب کا فعل واقع ہوا ہو، چنانچہ بھاؤ کے بدلنے سے ضمان کے طور پر دی جانے والی قیمت نہیں بدلے گی، اس لیے کہ سبب نہیں بدلا اور نہ ہی محل (یعنی مال مغصوب) میں تغیر واقع ہونے سے قیمت بدلے گی کیونکہ بھاؤ کا اتار چڑھاؤ اس فتور کے سبب ہوتا ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں پیدا کرتا ہے۔

غاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے جس کی وجہ سے غاصب ضمان کی ذمے داری سے بری ہو جاتا ہے تو دو چیزیں ہیں جن کی بنا پر وہ اپنی ذمے داری سے نکل جاتا ہے، ایک تو یہ کہ مالک یا اس کے قائم مقام کو ضمان ادا کر دے کیونکہ واجب کی ذمے داری سے نکلنے کا قاعدہ تو اس کی ادائیگی ہے۔ اگر مغصوب غاصب دوم کے ہاتھوں تلف ہو جائے اور وہ غاصب اول کو اس کی قیمت ادا کر دے تو مشہور روایت کے مطابق وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ قاضی کے حکم کے بغیر بری نہیں ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس پر جو ضمان واجب ہے وہ مالک کا حق ہے لہٰذا جب تک وہ مالک کو (نہ کہ غاصب اول کو) ادا نہ کرے اس سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ مشہور روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان عین کا نائب و خلف ہے بوجب عین مغصوب کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری ہو جاتا ہے تو قیمت لوٹانے سے بھی ضمان سے بری ہو جائیگا کیونکہ قیمت ادا کرنا معنوی طور پر عین شے کو لوٹانا ہی ہے۔ دوسری چیز (غاصب کے بری الذمہ ہونے کی) یہ ہے کہ مالک اسکو اس ذمے داری سے بری کر دے۔ ابراء (یعنی بری کرنے) کی دو قسمیں ہیں، صریح یا صریح کے قائم مقام اور دراز روئے دلالت۔ جہاں تک پہلی قسم کے ابراء کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مثلاً مالک غاصب کو یہ کہے کہ میں نے تمہیں ضمان سے بری کیا یا میں نے ضمان کو تم سے ساقط کیا، یا میں نے ضمان تمہیں ہبہ کر دیا، یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہہ دے تو غاصب ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے حق کو ساقط کر دیا اور وہ ساقط کرنے کے مجاز لوگوں میں سے ہے اور محل (یعنی ضمان) بھی ساقط ہونے کے قابل ہے، لہٰذا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مالک دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو اس سے دوسرا غاصب بری ہو جائے گا کیونکہ ایک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کرنا دلالۃً دوسرے غاصب کا ابراء ہے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس وہ بری ہو جائے گا یا تو محض مالک کے اختیار

کی بنا پر، یا جس شخص کو ضامن بنایا ہے اس کی رضا کی شرط پر یا قضاء کی شرط کے پورا ہونے پر، مذکورہ دو روایتوں کے اختلاف کے بموجب۔ اگر مالک اسے عین کے ضمان سے بری کر دے اور وہ عین ہنوز اس کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ ابراء درست ہے اور اس سے ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ یہ ابراء درست نہیں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ابراء کا مطلب ہے اسقاط، اور اعیان کا اسقاط خلاف عقل بات ہے، لہٰذا اس ابراء کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں، اس لیے عین مغصوب بدستور قابل ضمان ہے اور تلف ہونے پر اس کا ضمان وصول کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عین خود غصب کی بنا پر قابل ضمان ہوئی تھی کیونکہ غصب وجوب ضمان کا سبب ہے، اس لیے ضمان سے یہ ابراء ضمان کے وجوب کا سبب پیدا ہونے کے بعد ہوا ہے لہٰذا یہ درست ہے، جیسے زخم لگنے کے بعد مگر موت سے قبل قصاص معاف کرنا درست ہے۔ اگر مغصوب منہ (یعنی مالک) غاصب کو بدل غصب کی ادائگی کے لیے میعاد مقرر کر دے تو اس کا مقرر کرنا ہمارے ائمہ کے نزدیک درست ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام زفرؒ نے قرض کے مسئلے سے استدلال کیا ہے جب کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض میں عدم لزوم اس لیے ہوتا ہے کہ یہ اعارۃً (عاریتہً دینا) کے مترادف ہے، جس کی وجہ ہم کتاب القرض میں بیان کر چکے ہیں اور عاریتہً دی گئی چیزوں میں میعاد لازم ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ اصل تو میعاد کا لزوم ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو اس تصرف کے اہل شخص کی طرف سے ہوا ہے اور اس کے محل میں ہوا ہے اور وہ محل ہے دین۔ صرف اتنا فرق ہے کہ قرض کے ضمن میں عدم لزوم اعارۃ کی ضرورت کے تحت ہے لیکن یہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں، لہٰذا اصل کے مطابق یہ لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غاصب کی ملکِ مضمون

جہاں تک غاصب کا مضمون کا مالک بننے کا تعلق ہے تو اس حکم کی بابت گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اصل حکم کا بیان، کہ یہ سبب ہے یا نہیں؛ اس کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان؛ جو حکم ثابت ہو اس کی صفت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؛ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ یہ (یعنی ملک) ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ محل ابتدائی طور پر ثبوت کے قابل ہو جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قطعاً ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو غصب کر لے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ کمائی کرے پھر غلام ہلاک ہو جائے اور غاصب اس کی قیمت بطور ضمان ادا کر دے تو ہمارے نزدیک غلام کی وہ کمائی غاصب کی ملک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مالک کی ملک ہے۔ اور اگر مغصوب غلام غاصب کے ہاتھ سے نکل کر بھاگ جائے اور غاصب اسے مالک کو لوٹانے سے قاصر ہو تو مغصوب منہ (یعنی مالک) کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غلام کے نمودار ہونے تک انتظار کرے اور چاہے تو انتظار نہ کرے اور غاصب سے ضمان کے طور پر اس کی قیمت لے لے۔ اور اگر وہ اس سے اس کی قیمت لے لے اور اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے مالک نے منہ مانگی قیمت وصول کی تھی اور اس قیمت پر وہ راضی تھا، یا دونوں کی باہمی رضامندی سے جو قیمت طے پائی تھی وہ وصول کی تھی یا شہادت کے قائم ہونے پر قیمت لی تھی (یعنی گواہوں نے اس کی جو قیمت بتائی تھی وہ قیمت وصول کی) یا غاصب کے قسم کھانے سے انکار کی بنا پر قیمت وصول کی تھی (یعنی مالک نے ایک قیمت بتائی جس سے غاصب نے انکار کیا، پھر مالک نے اسے قسم کھانے کو کہا لیکن اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں قاضی غاصب کو وہی قیمت دینے کا حکم

دے گا جس کا مالک نے دعویٰ کیا تھا) تو ہمارے نزدیک اب مالک کو کوئی حق نہیں کہ غلام کو واپس لے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے غلام کو بعینہٖ لے لے گا؛ البتہ اگر مغصوب مدبر غلام ہو تو وہ واپس مالک کی ملک میں آجائے گا، اس پر ائمہ کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک بننے کے لیے سبب ملکیت کا ہونا ناگزیر ہے اور غصب ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ ممنوع (محظور: prohibited) ہے جب کہ ملک ایک نعمت اور شرف ہے لہٰذا یہ محظور فعل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں، غصب کا ضمان عین کے مقابلے میں نہیں ہوتا بلکہ یہ تو زائل ہونے والے قبضے کے مقابل ہوتا ہے، اس لیے اس کے ذریعے عین کو ملکیت نہیں بنایا جا سکتا، جیسے مدبر غلام کے غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان پر سے غاصب کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے مغصوب منہ کی ملکیت مضمون (یعنی غصب شدہ چیز جس کا ضمان دیا گیا ہے) پر سے زائل نہ ہو تو یہ مثلی زیادتی (اعتداء بالمثل) نہیں قرار پائے گی۔ علاوہ ازیں، جب غاصب کی ملکیت ضمان پر سے زائل ہو گئی اور ضمان مالِ مغصوب کا بدل ہے کیونکہ یہ اس کی قیمت کے حساب سے طے پاتا ہے، اور مغصوب منہ پورے بدل کا مالک بن جاتا ہے، اس لیے اگر مغصوب منہ کی ملکیت مغصوب پر سے (مغصوب کا ضمان وصول کرنے پر) زائل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ بدل (یعنی ضمان) اور مبدل (جس کا بدل دیا گیا، یعنی مغصوب) دونوں مالک کی ملکیت میں آگئے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور جب مغصوب پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو غاصب ایسے مال (یعنی مغصوب) پر قبضہ قائم کر لیتا ہے جو ملک بننے کے قابل ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہیں ہے لہٰذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے وہ جلانے کی لکڑی اور گھاس پر قبضہ کر کے ان کا مالک بن جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا جو سبب بنا ہے وہ مباح ہے، اس میں کوئی حظر (ممانعت) نہیں ہے، لہٰذا اس کے ذریعے ملکیت قائم کرنا جائز ہے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ابتداء ہی سے ملکیت کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ اس پر سے مالک کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی لیکن غاصب اس کا مالک نہیں بن سکے گا کیونکہ محل ابتداء ہی سے ملک بننے کو قبول نہیں کرتا، جب کہ مسئلہ زیر بحث اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس کا مالک غاصب کی بتائی ہوئی قیمت وصول کرے، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں مغصوب کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی غاصب کے قول اور اس کی قسم پر قیمت کا فیصلہ کر دے، اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو اس بارے میں ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ مغصوب منہ کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو لی ہوئی قیمت پر راضی ہو جائے اور غلام کو غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور چاہے تو لی ہوئی قیمت واپس کر دے اور غلام کو لے لے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ جو قیمت وصول کی گئی ہے وہ عین مغصوب کے بدل کا ایک حصہ ہے نہ کہ پورا بدل لہٰذا وہ مغصوب کے پورے بدل کا مالک نہیں بنا اس لیے اسے اختیار کا حق حاصل ہے۔ اور اگر وہ غلام کو واپس لینا چاہے تو غاصب کو حق حاصل ہے کہ غلام کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک وہ اس کی قیمت وصول نہ کر لے (جو اس نے مالک کو ادا کی تھی)۔ اگر قیمت واپس لینے سے قبل ہی غلام غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو مالک قیمت واپس نہیں کرے گا بلکہ غاصب سے اصل قیمت اور ادا شدہ قیمت کا فرق وصول کر لے گا اگر دونوں قیمتوں میں فرق ہو اور اگر فرق نہ ہو تو پھر اس سے کچھ مزید وصول نہ کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب غلام نمودار ہو جائے اور اس کی اصل قیمت اس قیمت سے زیادہ ہو جو غاصب

نے بتائی تھی تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں - اور اگر غلام کی قیمت وہی ہو جو غاصب نے بتائی تھی یا اس سے کمتر ہو تو مالک کو واپس لینے کا کوئی حق نہیں۔ علامہ کرخی نے ایسے ہی تفصیل کی ہے - اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ بدل لے کر اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے - ظاہر الروایۃ میں بغیر کسی تفصیل کے خیار کو ثابت کیا ہے - اگر قیمت میں زیادتی کے بارے میں مالک اور غاصب کے درمیان اختلاف ہو چنانچہ غاصب یہ دعویٰ کرے کہ قیمت میں اضافہ ضمان کے بعد واقع ہوا ہے اور مغصوب منہ یہ دعویٰ کرے کہ ضمان سے قبل یہ اضافہ ہو گیا تھا تو جصاص رحمہ اللہ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ غاصب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کا مالک بنا دینا (تملیک) درست ہے، لہٰذا یہ شک کی بنا پر فسخ نہیں ہوگا۔

ملکیت کے قائم ہونے کا وقت

جہاں تک ملکیت کے قائم ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ غصب کے وجود میں آنے کا وقت ہے کیونکہ ضمان پر ملکیت کا استناد غصب کے وجود کے وقت سے ہے تو ایسے ہی مضمون کی ملکیت کی بابت ہوگا، لہٰذا اس کی ملکیت مغصوب کی کمائی، اس کی پیداوار، منافع پر بھی ظاہر ہوگی۔

مضمون پر ملکیت قائم ہونے کی شرط

جہاں تک مضمون پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس کی شرط وہی ہے جو ضمان پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط ہے اور وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مالک ضمان لینے کو اختیار کرے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان کو اختیار کرنے سے پیشتر مغصوب حکماً اسی کی ملکیت رہے گا اور اگر وہ ضمان کو اختیار نہ کرنا چاہے یہاں تک کہ مغصوب اسی کی ملکیت (حکماً) میں ہلاک ہو جائے اور اس کی ملکیت پر ہوتے ہوئے اس کی ہلاکت کے ثواب کا وہ حقدار بن جائے اور پھر اس کی قیمت کے بارے میں وہ غاصب کے خلاف مقدمہ کرنا چاہے تو اسے اس بات کا حق حاصل ہے - امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اختیار سے قبل ہی ضمان اور مضمون دونوں پر ملکیت قائم ہو جائے گی - جس مغصوب کی کوئی مثل نہ ہو اس کی کئی گنا قیمت ادا کر کے صلح کرنے کا مسئلہ اسی اصول پر مبنی ہے، چنانچہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے - اسی اصول پر اس مسئلے کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک (مغصوب کے) تلف ہونے سے ہی ضمان واجب ہوتا ہے اور مغصوب ایسا مال ہے جس کی قدر و قیمت معلوم ہے تو اس کی قدر و قیمت پر اضافہ تو ربا (سود) بن جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ضمان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہے اور اختیار کو وہ عمل میں نہیں لایا تو (کئی گنا قیمت پر) صلح سے مراد یہ ہے کہ مغصوب کی قیمت اسی قدر قرار پائی ہے اور اس کی بدولت مغصوب کو غاصب کی ملکیت بنا دیا ہے - یہ ایسے ہے گویا کہ اس (یعنی مالک) نے یہ قیمت وصول کر کے اسے غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، لہٰذا یہ جائز ہے؛ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مضمون پر غاصب کی ملکیت کی کیفیت

جہاں تک مضمون پر قائم ہونے والی غاصب کی ملکیت کی صفت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اس پر غاصب کی جو ملکیت قائم ہوگی وہ جملہ تصرفات کے نفاذ کے حق میں ظاہر (یعنی مفید اور مؤثر) ہوگی چنانچہ اگر وہ ضمان ادا کرنے سے قبل اسے فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا خیرات کر دے تو یہ تمام تصرفات نافذ العمل ہوں گے جیسے شراء فاسد کرنے والے خریدار کے حق میں یہ تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں۔

اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا ضمان ادا کرنے سے قبل مضمون سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے مباح (جائز) ہے، مثلاً یہ کہ وہ خود اسے کھالے یا کسی دوسرے شخص کو کھلا دے، اور اگر مضمون سے اسے کوئی اضافہ حاصل ہوا ہے تو کیا اس اضافے کو وہ خیرات کر دے؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے جب تک کہ مالک رضامند نہ ہو اور اگر اس میں اسے کوئی اضافہ حاصل ہو تو اسے خیرات کر دے۔ امام ابویوسف رحمتہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال ہے اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہوا ہو تو اس پر لازم نہیں کہ وہ اسے خیرات کرے، یہی حسنؒ اور زفرؒ کا قول ہے اور قیاس بھی یہی ہے جبکہ طرفین کا قول استحسان ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب مضمون ہے اور اس میں کوئی شک نہیں اور ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وہ غصب کے وقت سے ہی غاصب کی ملکیت ہے لہٰذا اس کو اس سے استفادہ کرنے سے روکنے کا اور استفادے کے جائز ہونے کو مالک کی رضامندی پر موقوف کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا، جیسے اس کی دیگر املاک کے ضمن میں ایسا کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ اضافہ بھی اس کے لیے حلال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز پر اضافہ ہے جو مضمون اور مملوک ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تو اس چیز پر اضافہ بھی حلال ہے جو صرف مضمون ہو اور مملوک نہ ہو، جس کی وجہ ہم آئندہ بیان کریں گے، تو اس چیز پر اضافہ تو بدرجۂ اولیٰ حلال ہوگا جو مملوک بھی ہے اور مضمون بھی۔ استحسان کی وجہ یہ حدیث ہے کہ بعض انصار (رضی اللہ عنہم) نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ضیافت کی اور آپؐ کے سامنے ایک بھونی ہوئی بکری رکھی، آپؐ اس کے گوشت کو چباتے مگر وہ آپؐ کے حلق مبارک سے نیچے نہ اترتا، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ یہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق ذبح کیا گیا ہے۔ انصار (یعنی میزبانوں) نے کہا کہ یہ ہمارے پڑوسی کی بکری ہے ہم نے اسے اس خیال سے ذبح کر لیا کہ اس کے مالک کو اس کی قیمت دے کر راضی کر لیں گے۔ آپؐ نے فرمایا کہ یہ قیدیوں کو کھلا دو۔ (تو اس حدیث میں) نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حکم دیا کہ وہ اسے قیدیوں کو کھلا دیں اور آپؐ نے اسے استعمال نہیں فرمایا اور نہ ہی اپنے صحابہؓ کو اسے استعمال کرنے کی اجازت دی اور اگر یہ حلال اور پاک مال (طیب) ہوتی تو آپؐ صحابہؓ کو ضرور اسکی اجازت دے دیتے کیونکہ صحابہؓ کو کھانے کی اشد ضرورت تھی (یعنی انہیں شدید بھوک لگی ہوئی تھی)۔ علاوہ ازیں، مال اس وقت تک طیب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ملک مطلق نہ ہو جبکہ اس ملک میں عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ملکیت غصب کے وقت سے اسناد کے طریقے پر ثابت ہوئی ہے اور مستند (جس کا اسناد کیا گیا ہے) ایک لحاظ سے تو ظاہر ہے اور ایک لحاظ سے وہ حال پر منحصر ہے، اس لیے غصب کے وقت سے اس کا موجود ہونا مشتبہ ہے، لہٰذا اس سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں، ملکیت ایک لحاظ سے ایسے سبب کے ذریعے حاصل ہوئی ہے جو محظور (ممنوع) ہے یا ابتداء میں وہ محظور واقع ہوا ہے، لہٰذا یہ خبث سے مبرا نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مالک کو راضی کرنے سے قبل مضمون سے استفادے کو مباح قرار دینے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیوقوف لوگ لوگوں کے اموال باطل طریقے سے کھانے پر جُت جائیں گے اور ظلم کا دروازہ کھل جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص گندم غصب کرے اور اس کو پیس کر آٹا بنالے تو آٹے کو استعمال کرنا اس وقت تک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مالک رضامند نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ گندم غصب کرکے اسے کاشت کر دے تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ جب تک مالک رضامند نہ ہو اسے استعمال کرنا اس کے لیے مکروہ ہے اور اسے چاہیے کہ اس پر اسے جو اضافہ حاصل ہوا اسے خیرات کر دے۔ امام

ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ ضمان ادا کرنے (یعنی مالک کی رضامندی) سے قبل اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی اس پر لازم ہے کہ اضافے کو خیرات کرے۔ یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اطلاق (General application) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طرفین کے نزدیک اسے استعمال میں لانا اس وقت تک مکروہ ہے جب تک کہ وہ ضمان ادا کر کے مالک کو راضی نہ کر لے۔ امام ابو یوسفؒ نے کاشت کرنے اور پیس کر آٹا بنانے میں فرق کیا ہے، آٹے کے بارے میں تو امام ابو یوسفؒ کا وہی قول ہے جو طرفین کا ہے یعنی یہ کہ جب تک وہ مالک کو راضی نہ کرے اسے استعمال کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ پیسنے کے عمل سے گندم تلف نہیں ہوئی بلکہ اس کی کیفیت ترکیب سے بدل کر تفریق کی ہو گئی ہے، لہٰذا گندم کی عین برقرار ہے، اس لیے اس پر مالک کا حق برقرار ہے، برعکس کاشت کرنے کے کیونکہ کاشت کرنے سے بیج تلف ہو جاتا ہے، اس لیے کہ وہ زمین میں غائب ہو جاتا ہے اور وہ مال متقوم نہیں رہتا، لہٰذا مالک کا اس پر حق باقی نہیں رہتا اس لیے اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اس شخص کے بارے میں بھی امام ابو یوسفؒ کا ایسا ہی قول ہے جو گٹھلی غصب کرے (اور اسے کاشت کر دے) اور وہ کھجور کا درخت بن جائے کہ اسے استعمال کرنا بھی اس کے لیے ویسے ہی جائز ہے جیسے گندم کو کاشت کرنے کی صورت میں اسے استعمال کرنا جائز تھا کھجور کے چھوٹے پودے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اسے (غصب کرنے کے بعد) زمین میں کاشت کر دیا جائے اور وہ درخت بن جائے تو اسے استعمال کرنا، مالک کو راضی کیے بغیر مکروہ ہے۔ (گٹھلی اور چھوٹے پودے کے درمیان اس فرق کی) وجہ یہ ہے کہ گٹھلی خراب ہو جاتی ہے اور تلف ہو جاتی ہے جب کہ پودا از خود نمو پاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص بکری غصب کر کے اسے بھون لے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ خود کھائے یا کسی دوسرے کو کھلائے جب تک کہ وہ اس کی قیمت بطور ضمان نہ دے دے، اور اگر بکری کا مالک غیر حاضر ہو یا حاضر ہو لیکن ضمان پر رضامند نہ ہو تو غاصب کے لیے اسے کھانا جائز نہیں ہے۔ اور اگر غاصب اس کی قیمت ادا کر دے تو پھر اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک اس سے قیمت بطور ضمان طلب کرے یا حاکم (جج) اسے قیمت کا ضامن قرار دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ میرے نزدیک کوئی اختلاف روایت نہیں ہے بلکہ یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر ہے کیونکہ یہ قول کہ جب تک مالک کو راضی نہ کرے جائز نہیں تو اس سے یہ معنی مراد لیا جا سکتا ہے کہ مالک کو ضمان ادا کر کے راضی کر لے اور یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ اسے اس طرح راضی کر لیا جائے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے۔ لہٰذا اس روایت میں جو قول مذکور ہے وہ مفسر ہے، اس لیے مجمل کو مفسر پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ جب تک وہ اسے راضی نہ کر لے اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ اسے اس طرح راضی کر لے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے نہ کہ ضمان کو ادا کر کے راضی کرنے پر۔ اس طرح دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے استعمال کرنا اس کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک مالک ضمان لینے کو اختیار نہیں کر لیتا اور اگر وہ ضمان لینے کو اختیار کرے تو پھر جائز ہے، خواہ ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو، اور یہی طرفین کا قول ہے۔ اور بھونی ہوئی بکری کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا قیاس بھی یہی ہے یعنی یہ کہ اس کے لیے اس سے استفادہ کرنا جائز ہے، سو وہ اسے خود کھا سکتا ہے اور جسے چاہے کھلا سکتا ہے، خواہ اس نے ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ ضمان ادا کر چکا ہو تو اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اگر مالک اسے ضمان سے بری کر دے تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر مالک اسے ضامن بنا دے یا قاضی اسے ضامن بنا دے (تو بھی یہی حکم ہے) کیونکہ قاضی تو غاصب کو ضمان کا حکم تبھی دے گا کہ جب مالک نے قاضی

سے اس کے لیے استدعا کی ہو، لہٰذا اس نے ضمان کو اختیار کر لیا ہے اور وہ ضمان پر راضی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غلام کو غصب کر لے اور اسے کام پر لگا دے اور اس کی کمائی سے اس غلام میں کوئی نقصان واقع ہو جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان لیا جائے گا اور اس کمائی پر غاصب کا حق ہو گا، جسے وہ طرفین کے قول کے مطابق خیرات کر دے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ کمائی پاک مال (طیب) ہے۔ نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اسے کام پر لانا اس کے حق میں اتلاف واقع ہوا ہے لہٰذا جس قدر اس سے اتلاف ہوا ہے اسی قدر ضمان لیا جائے گا، اور جس قدر کا ضمان دیا گیا ہے اتنی مقدار اس کے لیے طیب ہے، کیونکہ یہ قدر کوئی نفع نہیں ہے اور ممانعت تو نفع (کے استعمال) سے ہے۔ جہاں تک اس کی کمائی کا معاملہ ہے تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملکیت ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر مالک کا حق ہے۔ یہ منافع والے مسئلے کی فرع ہے، اور یہ اپنے مقام پر بیان کیا جا چکا ہے۔ رہا اس کی کمائی کو خیرات کرنے کا مسئلہ تو یہ کمائی طرفین کے نزدیک اجرت (کرایہ) ہے کیونکہ یہ ناپاک (خبیث) ہے اس لیے کہ یہ ایک ناپاک ذریعے سے حاصل ہوئی ہے لہٰذا اس کا یہی مصرف ہو سکتا ہے کہ اسے خیرات کر دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اس شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا ضمان نہ دیا گیا ہو اور یہ نفع تو مضمون کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ضمان کی وجہ سے جو حرام کیا گیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عدم ملکیت کی بنا پر وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا کیونکہ ملکیت کو ضمان پر فوقیت حاصل ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کی اراضی غصب کرے اور اس میں ایک کُر (ایک پیمانہ جو چالیس اردب کا ہوتا ہے) کاشت کرے، اور اس کاشت سے زمین کو نقصان پہنچے، اور زمین کُر کی پیداوار حاصل ہو تو اس سے زمین کو پہنچنے والے اس نقصان کا تاوان وصول کیا جائے گا اپنا راس المال وہ لے لے گا اور اضافے کو خیرات کر دے۔ نقصان کا ضمان اس لیے لیا جائے گا کہ غاصب نے کاشت کر کے زمین کو نقصان پہنچایا ہے اور یہ اس کی طرف سے اتلاف ہے، اور عقار (Immovable property) کے اتلاف پر ضمان عائد ہوتا ہے، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ نفع کو خیرات کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ یہ اضافہ ایک ناجائز ذریعے سے حاصل ہوا ہے اور وہ ناجائز ذریعہ ہے غصب شدہ زمین میں کاشت، اگرچہ بیج اس کی ملک تھا۔ بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار اس کے لیے حلال ہے بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ممانعت نفع کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور یہ (یعنی بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار) نفع نہیں ہے، لہٰذا یہ حرام نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص ایک ہزار (مثلاً روپے) غصب کرے اور اس سے ایک باندی خرید لے، پھر اس باندی کو دو ہزار کے عوض فروخت کر دے، پھر دو ہزار سے ایک اور باندی خرید لے اور اسے بعد ازاں تین ہزار میں فروخت کر دے تو طرفین کے قول کے مطابق وہ سارا منافع خیرات کرے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں سے کچھ بھی خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ منافع مضمون ومملوک کا ہے، اس لیے کہ ضمان ادا کر کے وہ غصب کے وقت سے (with retrospective effect) اس کا مالک بن جائے گا اور مال کے پاک ہونے کے لیے تو محض ضمان ہی کافی ہوتا ہے اور جب ضمان اور ملکیت دونوں جمع ہو جائیں تو پھر کیونکر پاک نہ ہو گا! طرفین کا یہ کہنا ہے کہ جیسے بغیر ضمان کے مال کا پاک (طیب) ہونا ثابت نہیں ہوتا تو ملکیت کے بغیر بطریق اولیٰ ثابت نہیں ہو گا، اور اس ملک میں عدم کا شبہہ پایا جاتا ہے، جیسا

کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اس سے مال پاک نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ ایک ہزار سے ایک ایسی باندی خریدے جس کی قیمت دو ہزار کی ہو اور اسے وہ ہبہ کر دے یا اس کے عوض کھانے کی کوئی چیز خرید لے جس کی قیمت دو ہزار ہو پھر اسے کھا لیا تو کچھ بھی خیرات نہ کرے کیونکہ اسے منافع نہیں حاصل ہوا، نیز خبث (ناپاک ہونا) تو عدم ملکیت کے شبہے سے ثابت ہوتا ہے اور شبہے سے خیرات کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ اس سے ضمان نہ بھی واجب ہوتا ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امانت دار دو امانتوں کو باہم اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن ہو تو یہ مخلوط شے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس (یعنی امانت دار) کی ملکیت بن جائے گی لیکن اس کے لیے اس وقت تک طیب نہیں ہو گی جب تک وہ اس کے مالک کو راضی نہ کرے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاءاللہ بیان کریں گے۔

اگر غاصب غصب شدہ دراہم کے عوض کوئی چیز خرید لے تو کیا اس سے استفادہ کرنا اس کے لیے جائز ہے یا اس پر لازم ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ علامہ کرخیؒ نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور اس کی چار صورتیں بتائی ہیں: یا تو وہ اشارہ بھی انہیں درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے، یا اشارہ ان کی طرف کرے اور ادائیگی دوسرے درہموں سے کرے، یا اشارہ دوسرے درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے یا کسی کی طرف اشارہ کیے بغیر مطلقاً درہم قیمت بتائے اور ادائیگی ان میں سے کر دے۔ ان تمام صورتوں میں خریدا ہوا مال اس کے لیے پاکیزہ (طیب) ہو گا، ماسوا ایک صورت کے، یعنی جب وہ اشارہ بھی غصب شدہ درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے۔ ابو نصر الصفار اور فقیہ ابو اللیث رحمہما اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ان تمام صورتوں میں خریدا ہوا مال پاکیزہ ہو گا۔ ابو بکر الاسکاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ کسی ایک صورت میں بھی پاکیزہ نہیں ہو گا اور یہی قول صحیح ہے۔ ابو نصر اور ابو اللیث رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کے ذمے جو چیز واجب ہے وہ مطلق دراہم ہیں اور جن درہموں سے اس نے ادائیگی کی وہ اس کا بدل ہیں جو اس کے ذمے واجب الادا ہے (درہموں کی طرف) اشارہ نہ کرنے کی صورت میں تو بات واضح ہے اسی طرح اشارہ کرنے کی صورت میں بھی ظاہر ہے کیونکہ درہموں کی طرف اشارہ تعیین کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا درہموں کی طرف اشارہ کرنا نہ کرنے کے برابر ہے۔ اس لیے اس کے ذمے مطلق درہموں (نہ کہ مخصوص درہموں) کی ادائیگی واجب ہے اور ادا کیے جانے والے دراہم ان کا بدل ہیں لہٰذا خریدی ہوئی چیز میں خبث نہیں آیا۔ اگر اشارے کی تاکید مؤکد کے ساتھ نہ کی گئی ہو اور مؤکد سے مراد دراہم سے ادائیگی ہو تو اس صورت کی بابت کرخیؒ کا بھی قول ایسا ہی ہے اور جب ان درہموں سے ادائیگی کر کے اشارہ میں تاکید آ جائے تو اس سے مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) متعین ہو جاتا ہے اس لیے جو دراہم ادا کیے گئے وہ خریدی ہوئی چیز کا بدل ہیں، اس لیے خریدا ہوا مال ناپاک ہے۔ ابو بکرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے حرام مال کے ذریعے ملکیت حاصل کی ہے، حقیقی طریقے سے یا شبہ طور پر، لہٰذا خبث ثابت ہو گا، اس لیے کہ اگر اس نے غصب شدہ درہموں کی طرف اشارہ کیا ہو تو مشار الیہ اگرچہ استحقاق کے ضمن میں متعین نہیں ہوتا لیکن معاملے (عقد Deed) کے جائز ہونے کے ضمن میں تو متعین ہو جاتا ہے کیونکہ ادا کیے جانے والے سکوں کی جنس اور قدر و قیمت معلوم ہے، اس لیے ادا شدہ درہم خریدی ہوئی چیز کا ایک لحاظ سے بدل ہیں، خواہ ان درہموں میں سے ادائیگی کی گئی ہو یا دوسرے درہموں میں سے کی گئی ہو۔ اور اگر وہ ان درہموں کی طرف اشارہ نہ کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے تو ایسا کر کے اس نے خریدی ہوئی چیز کی سلامتی حاصل کر لی اور شبہے نے جگہ پا لی، اس لیے نفع نجس ہو گا۔ امام محمدؒ کی کتابوں الجامع الکبیر اور الجامع الصغیر اور کتاب المضاربۃ میں جواب کا اطلاق اس قول کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض نے اس زمانے میں فتویٰ کرخیؒ کے قول پر دیا ہے تاکہ

لوگوں کے لیے معاملہ آسان ہوجائے کیونکہ حرام کی بھرمار ہے جبکہ امام محمدؒ کی کتابوں میں دیا گیا جواب پاکیزگی اور احتیاط سے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ علاوہ ازیں غصب شدہ دراہم تو مالک کو لوٹائے جانے چاہئیں اور جب مالک اپنے حق کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو (بیع کا) یہ عقد (Deed) سرے سے ہی فسخ ہوجائے گا۔ لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ خریدی ہوئی شے فاسد عقد کے ذریعے خریدار کے قبضے میں آئی ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

اگر غاصب غصب شدہ دراہم کے عوض کسی عورت سے شادی کرلے تو اس سے مباشرت کرنا جائز ہے۔ خرید کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ حق کی واپسی کے مطالبے پر خرید فسخ ہوجاتی ہے لیکن نکاح فسخ نہیں ہوسکتا۔

اگر مغصوب کپڑا ہو اور اس کے عوض وہ ایک باندی خرید لے تو اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اسی کپڑے کو مہر بنانے پر وہ کسی عورت سے شادی کرلے تو اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اس کے لیے جائز ہے، بدلیل مذکورہ، واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

مغصوب میں کمی واقع ہوجانے کا حکم :- رہا وہ حکم جس کا تعلق مغصوب میں کمی کے واقع ہوجانے سے ہے تو اس کی بابت گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو یہ کہ کونسی کمی قابلِ ضمان ہے اور کونسی قابلِ ضمان نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ کمی کو معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ اگر غاصب کے زیرِ قبضہ مغصوب کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا ہے جس سے مغصوب کی قیمت میں کمی واقع ہوجاتی ہے تو وہ عارضہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو بھاؤ میں تبدیلی واقع ہونے سے ہوگا یا پھر مغصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے زائل ہونے یا اس میں کسی پسندیدہ مفہوم کے زائل ہونے سے ہوگا۔ سو اگر یہ کمی بھاؤ کے بدلنے سے واقع ہوئی ہو تو یہ قابلِ ضمان نہیں ہوگی کیونکہ قابلِ ضمان وہ کمی ہوتی ہے جو خود مغصوب میں واقع ہو اور بھاؤ میں کمی مغصوب میں کمی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس فتور کی وجہ سے ہوتی ہے جو اللہ عزّ شانہٗ بندوں کے دلوں میں پیدا کردیتا ہے، اس میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے لہٰذا یہ کمی قابلِ ضمان نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ کمی مغصوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے ضائع ہونے سے یا اس کے کسی پسندیدہ مفہوم کے ضائع ہونے سے واقع ہوئی ہو تو اس صورت میں مغصوب دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وہ اموالِ ربا میں سے نہیں ہوگا یا اموالِ ربا میں سے ہوگا، سو اگر وہ اموالِ ربا میں سے نہیں ہے تو یہ کمی قابلِ ضمان ہوگی بشرطیکہ مغصوب منہ (یعنی مالک) کا اس میں کوئی عمل دخل نہ ہو اور نہ اس کا اختیار ہو، اس لیے کہ مغصوب کا ایک حصہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے یا صورت کے لحاظ سے تو نہیں صرف معنی کے لحاظ سے تلف ہوا ہے اور اگر پورا مغصوب تلف ہوجائے تو پوری قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے اس لیے ایک حصے کے تلف ہونے پر اسی تناسب سے ضمان واجب ہوگا، بسبب اس کے جو ہم ذکر کرچکے ہیں کہ غصب کا ضمان جبرِ فائت کا ضمان ہوتا ہے لہٰذا اسی قدر ضمان مقرر کیا جائے گا جس قدر کہ مغصوب فوت (ضائع) ہوا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کے زیرِ قبضہ مغصوب کا کوئی عضو کسی آفت سماوی سے ساقط ہوجائے یا اسے کوئی دائمی مرض لاحق ہوجائے یا وہ لنگڑا ہوجائے یا مفلوج ہوجائے، یا وہ نابینا یا کانا، یا گونگا یا بہرا ہوجائے یا بخار میں مبتلا ہوجائے یا کوئی اور مرض لاحق ہوجائے تو مالک اس غلام کو واپس لے لے گا اور اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے گا کیونکہ یا تو اس کے جسم کا ایک حصہ ضائع ہوگیا ہے یا اس کا ایک پسندیدہ وصف ضائع ہوگیا ہے۔ اور اگر مالک

سے قبضے میں آنے کے بعد غلام کی آنکھ کی سفیدی زائل ہو جائے (یعنی اس کی بینائی بحال ہو جائے) یا اس کا بخار اتر جائے تو اس نقصان کے ضمان کے طور پر مالک نے جو مال اس سے وصول کیا تھا وہ اسے واپس کر دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ نقصان موجب ضمان نہیں اس لیے کہ وجوب کی شرط معدوم ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مالک مستقل طور پر اس سے استفادہ کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اسی طرح اگر مغصوب غلام یا باندی غاصب کے ہاں سے بھاگ جائے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) بشرطیکہ اس سے قبل وہ نہ بھاگا یا بھاگی ہو، یا مغصوب باندی مرتکب زنا ہو جائے یا چوری کرے، بشرطیکہ اس سے پہلے وہ کبھی مرتکب زنا نہ ہوئی ہو (اور اس نے اس سے پہلے کبھی چوری نہ کی ہو) تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایک پسندیدہ مفہوم زائل ہو گیا ہے اور وہ مفہوم ہے ان برائیوں سے اس کا محفوظ ہونا۔ اسی لیے یہ برائیاں بیع کے باب میں فروخت شدہ مال کی واپسی کو واجب کرنے والے عیوب شمار ہوتی ہیں۔ بھگوڑے غلام یا باندی کو واپس لانے کا خرچہ مالک کے ذمے ہے اور کیا مالک اسے واپس لانے کے اخراجات غاصب سے طلب کر سکتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ نہیں طلب کر سکتا جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ طلب کر سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب کو لوٹانے کے لوازمات میں خرچہ بھی داخل ہے کیونکہ مغصوب کو واپس کرنا غاصب پر واجب ہے اور مغصوب کو واپس کرنا بغیر خرچہ دینے کے ممکن نہیں ہے اس لیے یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، لہٰذا واپس کرنے کا بار اس کے ذمے ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خرچہ حق ملکیت کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور ملکیت ہے مغصوب منہ کی لہٰذا اس کی واپسی کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہو گا، جیسے زخم کے علاج کا خرچہ اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اگر مغصوب غلام یا مغصوب باندی غاصب کے زیر قبضہ کسی کو قتل کر دے یا کسی آزاد شخص یا غلام کے خلاف فوجداری جرم کا مرتکب ہو مثلاً اسے جان سے مار ڈالے یا اس سے کمتر کوئی جرم (offence) کرے تو اس غلام یا باندی کو اس کے مالک کے حوالے کیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے جرم کی بنا پر اسے حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کرے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور مالک غاصب سے اس کی قیمت اور جرم کی دیت میں سے کمتر مال کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ضمان تو اس سبب سے واجب ہوا ہے کہ وہ (غلام) اس کی ضمان میں تھا۔ اگر وہ مغصوب غلام کسی آدمی کا مال تلف کر دے تو اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اسے فروخت کر دے یا اس کی طرف سے تاوان ادا کرے، پھر اس کی قیمت اور جو مال اس نے ادا کیا دونوں میں سے جو کمتر ہو اس کا غاصب سے مطالبہ کرے، بدلیل مذکورہ۔ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب خودکشی کر لے تو غاصب سے اس کی قیمت وصول کی جائے گی، لیکن اس کے غصب کی وجہ سے نہ کہ اس کی خودکشی کی وجہ سے کیونکہ اس کا خودکشی کرنا رائیگاں ہے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے وہ طبعی موت مرا ہے۔

اگر مغصوب باندی ہو اور وہ بچے کو جنم دے پھر اپنے بچے کو قتل کر دے اور بعد ازاں خود مر جائے تو اس باندی کی قیمت ضمان میں وصول کی جائے لیکن اس بچے کی قیمت ضمان میں طلب نہ کی جائے، کیونکہ وہ بچہ تو امانت تھا۔

اسی طرح، اگر غاصب کے زیر قبضہ مغصوب غلام یا باندی بوڑھی ہو جائے یعنی اس نے جوان غلام کو غصب کیا ہو اور غاصب کے زیر قبضہ وہ بوڑھا ہو جائے یا اس نے باندی کو اس کی جوانی میں غصب کیا ہو اور وہ اس کے زیر قبضہ بوڑھی ہو جائے تو اس نقصان کا غاصب سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ بڑھاپے سے ایک جزو کا یا ایک پسندیدہ وصف کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ کسی باندی کو غصب کرے جس کی چھاتیاں ابھری ہوئی ہوں اور غاصب کے زیر قبضہ اس کی چھاتیاں ڈھلک جائیں (تو اس کا بھی یہی حکم ہے (یعنی غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا) اس لیے کہ چھاتیوں کا ابھرا ہوا ہونا باندی کی ایک مرغوب صفت ہے کیا آپ نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ: وکواعب اترابا (یعنی اور (نیکوکاروں کے لیے جنت میں) ابھرے ہوئے پستانوں والی کم سن لڑکیاں (ہوں گی)"۔ جہاں تک بے ریش نوجوان لڑکے (امرد) کے چہرے پر داڑھی کے اگ آنے کا مسئلہ ہے، تو یہ قابل ضمان نہیں کیونکہ مردوں کے حق میں یہ کمی نہیں بلکہ اضافہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ (بغیر رضامندی کے) داڑھی مونڈنے پر پوری دیت واجب ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر غاصب ایسے غلام کو غصب کرے جو قرآن حکیم کا قاری ہے اور وہ (غاصب کے زیر قبضہ) قرآن عظیم کو بھول جائے یا وہ ہنرمند ہو اور (غاصب کے زیر قبضہ) اپنا ہنر بھول جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ قرآن مجید کا علم اور ہنر غلام میں ایک مرغوب معنی ہے۔

جہاں تک مغصوب باندی کے حاملہ ہونے کا تعلق ہے یعنی کوئی شخص ایک باندی غصب کرے اور اس کے ہاں وہ حاملہ ہو جائے تو اگر تو غاصب کے ہاں ہوتے ہوئے اسے خود مالک نے حاملہ کیا ہو تو پھر غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ یہ نقصان خود مالک کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا غاصب سے اس کا ضمان طلب نہیں کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں غاصب سے کوئی ضمان طلب نہیں کیا جاتا جب مالک اپنی باندی کو غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے قتل کر دے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر اس باندی کو غاصب کے قبضے کے دوران میں اس کا وہ شوہر حاملہ کر دے۔ جو اس کے مالک کے قبضے میں ہے کیونکہ شوہر کی طرف سے اس کے ساتھ مباشرت مالک کی اجازت سے کی گئی ہے تو یہ ایسے ہے گویا کہ خود مالک نے مباشرت کی ہے یا اس کے زیر قبضہ مباشرت کی گئی ہے۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے وہ زناکاری کے نتیجے میں حاملہ ہوئی ہو تو مالک باندی کو واپس لے لے اور حمل کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا غاصب سے ضمان طلب کرے۔ اس ضمان کی مقدار کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ حمل سے پہنچنے والے نقصان (کے تاوان) اور عیب زنا کے تاوان پر غور کیا جائے اور جو نسبتاً زیادہ ہو وہ تاوان وصول کیا جائے، کمتر تاوان اس میں داخل ہو جائے گا۔ یہ قول از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ دونوں نقصانوں (یعنی حمل اور عیب زنا) کا ضمان لیا جائے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ قیاس کے مطابق تاوان لے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حاملہ ہونا اور زنا دونوں الگ الگ عیب ہیں لہٰذا ہر دو عیب سے الگ الگ نقصان واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی ہر دو کا الگ الگ لیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دونوں ضمانوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس لیے کہ حمل کا نقصان زنا کے سبب سے واقع ہوا ہے چنانچہ وہ کسی علیحدہ سبب سے نہیں ہوا کہ اس پر جداگانہ حکم لاگو کیا جائے لہٰذا اس کے بغیر کوئی چارا نہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک ضمان کو واجب کیا جائے، لہٰذا ہم نے نسبتاً زیادہ ضمان کو واجب قرار دیا ہے اس لیے کہ کمتر ضمان بلشتر ضمان میں داخل ہو جاتا ہے لیکن بشیتر ضمان کا کمتر ضمان میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے۔

اگر غاصب وہ باندی مالک کو اس حال میں واپس کرے کہ وہ حاملہ ہو اور ولادت کی وجہ سے وہ مالک کے زیر قبضہ فوت ہو جائے اور اس کا بچہ باقی رہ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت بطور ضمان وصول کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف حمل واقع ہونے والی کمی کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے جس قدر مال واپس کیا ہے اس کی واپسی صحیح ہوئی ہے اور واپس کیا ہوا

مال حمل سے پہنچنے والے نقصان سے ماورا رہے، جبکہ ہلاکت واپسی کے بعد اور مالک کے زیر قبضہ ایسے سبب سے ہوئی ہے جو اس کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے ولادت (جنم دینا) لہٰذا اس ہلاکت کا غاصب سے ضمان نہیں لیا جائے گا، جیسے کسی اور سبب سے ہلاک ہونے پر نہیں لیا جاتا اور جیسے اگر کوئی شخص حاملہ باندی فروخت کرے اور وہ خریدار کے ہاں جاکر بچے کو جنم دے اور حالت نفاس میں مر جائے تو خریدار کو حق نہیں کہ فروخت کنندہ سے کسی چیز کا مطالبہ کرے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باندی کی موت اس سبب سے واقع ہوئی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا اور وہ سبب ہے حمل یا زنا کیونکہ اسی سبب کے نتیجے میں ولادت ہوئی اور ولادت اس کی موت کا باعث بنی لہٰذا موت کی نسبت اس سابقہ سبب کے ساتھ ہے اور جب ہلاکت اس سبب سے ہوئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مال مغصوب کی واپسی صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی شرط ناپید ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مال مغصوب کو ہر لحاظ سے اسی حالت میں واپس کیا جائے جس حالت میں غاصب نے اسے لیا (یعنی غصب کیا) تھا۔ تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس باندی نے غاصب کے قبضے کے دوران میں بچے کو جنم دیا اور جنم دینے کی وجہ سے وہ مر گئی۔ اور اگر صورت حال وہ ہو تو پھر غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت ضمان میں وصول کی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث صورت میں کیا جائے گا۔ بیع والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ بیع کی صورت میں واجب (فروخت شدہ مال کی) ابتداءً سپردگی ہے نہ کہ واپسی اور سپردگی پائی گئی لہٰذا فروخت کنندہ بری الذمہ ہو گیا۔ آزاد عورت کا مسئلہ بھی اس سے برعکس ہے، کہ اگر اس کی مرضی کے خلاف کوئی شخص اس کے ساتھ مرتکب زنا ہو (اور اس زنا کے نتیجے میں اسے حمل ہو جائے) اور ولادت کی وجہ سے وہ مر جائے تو اس شخص سے ضمان طلب نہیں کیا جائے گا کیونکہ آزاد عورت اخذ کی بنا پر قابل ضمان نہیں ہوتی کہ اس شخص پر اسے اس حالت میں واپس کرنا واجب ہو جس حالت میں اس نے اخذ کیا تھا، بخلاف باندی کے۔

اگر باندی نے غاصب کے زیر قبضہ زنا کا ارتکاب کیا ہو پھر غاصب اسے مالک کو واپس کر دے اور مالک کے زیر قبضہ اس پر حد زنا نافذ کی جائے اور درّہ زنی کی وجہ سے اسے نقصان پہنچ جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غاصب سے درّہ زنی سے پہنچنے والے نقصان اور زنا سے پہنچنے والے نقصان میں سے جس کا ضمان زیادہ ہوگا وہ وصول کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف زنا سے پہنچنے والے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے، کہ نقصان مالک کے قبضے کے دوران میں ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہوا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان اس سبب کی وجہ سے ہوا ہے جو غاصب کی ضمان کے دوران پیدا ہوا تھا لہٰذا اس نقصان کی نسبت غاصب کے زیر قبضہ وجود میں آنے والے سبب کے وجود سے کی جائے گی۔ صاحبین کے نقطۂ نظر سے اس نقصان کی نسبت اس سبب سے کی جائے گی جو مالک کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے درہ زنی، لہٰذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسے مالک کے زیر قبضہ نقصان واقع ہونے سے غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے سبب کے وجود میں آنے کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ صاحبین نے حکم یعنی نقصان کے واقع ہونے کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک غلام خریدے اور پھر اسے مباح الدم پا کر قتل کر دے جبکہ وہ خریدار کے قبضے میں ہو تو بیع کا یہ عقد فسخ ہو جائے گا اور مشتری فروخت کنندہ سے پوری قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اسی طرح، اگر وہ (خریدا ہوا غلام) چور رہا اور اس (یعنی خریدار) کے زیر قبضہ اسے قطع کی سزا دی

جائے تو وہ (فروخت کنندہ سے) نصف دام کا مطالبہ کرے گا۔ سابقہ سبب کا اعتبار کرنے کی وجہ سے، جبکہ صاحبین کے نزدیک حکم حال پر موقوف ہوتا ہے (نہ کہ ماضی میں پیدا ہونے والے سبب پر)، اور وہ خریدار کی ضمان میں سمجھا جائے گا اور فروخت کنندہ سے وہ عیب کے نقصان کا ضمان طلب کرے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نقصان کی نسبت اس سبب سے کیونکر کی جا سکتی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا حالانکہ وہ سبب زخمی کر دینے والی درّہ زنی کا موجب تو نہیں (یعنی د... صرف درّہ زنی کا موجب ہے) لہٰذا زخم کے نقصان کی اس سبب کے ساتھ نسبت کیونکر قائم کی جا سکتی ہے، اور ا... امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اگر درّہ زنی کی سزا کے نافذ ہو جانے کے بعد زنا کے گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو انہیں (درّہ زنی کے نتیجے میں لگنے والے) زخم کے نقصان کا ضامن نہیں ٹھہرایا جائے گا کیونکہ ان کی گواہی سے زخمی کر دینے والی درّہ زنی واجب نہیں ہوئی تھی (صرف درّہ زنی واجب ہوئی تھی) لہٰذا زخم کے نقصان کو ان کی گواہی سے منسوب نہیں کیا جائے گا (یعنی زخم ان کی گواہی کا نتیجہ نہیں ہے)، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیر بحث مسئلے میں بھی نقصان کو سابقہ سبب سے منسوب نہیں کیا گیا جیسے اُس مسئلے میں گواہوں کی گواہی سے منسوب نہیں کیا گیا تھا، البتہ زیر بحث مسئلے میں ضمان واجب ہو گیا ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا فعل پر موقوف نہیں ہے لہٰذا درّہ زنی کا استناد اس سبب سے ہو گا جو غاصب کے زیر قبضہ ہونے کے دوران میں وجود میں آیا تھا، درّہ زنی کے نتیجے (یعنی زخم) کا استناد اس سے نہیں کیا جائے گا تو یہ ایسا ہے گویا کہ باندی کو غاصب کے زیر قبضہ درّہ زنی کی سزا دی گئی اور وہ درّہ زنی کے وقت زخمی ہو گئی نہ کہ درّہ زنی کی وجہ سے، اور اگر یہ صورت حال ہو تو غاصب پر ضمان عائد ہوتا ہے، تو یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہو گا۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو درّہ زنی کے نقصان اور زنا کے نقصان (کے ضمان) میں سے جو زیادہ ہو اس کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دونوں نقصان سبب واحد کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اس لیے دو ضمانوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا بیشتر ضمان واجب ہو گا اور کمتر ضمان اس میں داخل ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے چوری کی مرتکب ہو اور غاصب وہ باندی اس کے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں اسے سزائے قطع دی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق غاصب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر صرف چوری کے نقصان کا ضمان عائد ہو گا (یعنی چوری کی بدنامی کی وجہ سے اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس قدر کا وہ ضامن ہو گا)۔ اس مسئلے کے ضمن میں دونوں جانب سے اختلاف کی وہی صورت ہے جیسی کہ سابقہ مسئلے میں تھی صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلے میں قطع سے پہنچنے والے نقصان کو ملحوظ رکھا ہے اور چوری کے عیب سے پہنچنے والے نقصان کو ملحوظ نہیں رکھا جبکہ سابقہ مسئلے میں عیب زنا کے نقصان کا اعتبار کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا نقصان چوری کے نقصان سے بیشتر ہے اور یہ بالکل ظاہر و باہر بات ہے، لہٰذا کمتر ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جائے گا، عیب زنا کے نقصان کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بسا اوقات عیب زنا کا نقصان درّہ زنی کے نقصان سے بیشتر ہوتا ہے، اسی لیے امام ابوحنیفہؒ نے دونوں مسئلوں میں مختلف نقصانوں کا اعتبار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیر قبضہ بخار میں مبتلا ہو جائے، غاصب اسے اس کے مالک کو لوٹا دے ... کے زیر قبضہ اس بخار کی وجہ سے مر جائے جس میں وہ غاصب کے ہاں مبتلا ہوئی تھی تو تینوں ائمہ کے

نزدیک غاصب سے صرف اسی نقصان کا ضمان لیا جائے گا جو بخار کی وجہ سے اسے پہنچا کیونکہ موت تو ان آلام کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جنہیں انسان برداشت نہیں کر سکتا اور یہ آلام تھوڑا تھوڑا کر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں حتیٰ کہ انتہا کو پہنچ جاتے ہیں للہذا موت اس سبب سے واقع نہیں ہوئی جو غاصب کی ضامنی میں پیدا ہوا تھا' اس لیے غاصب سے صرف بخار کے نقصان کے بقدر ہی ضمان لیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص ایسی باندی غصب کرے جو بخار میں مبتلا ہو یا حاملہ ہو یا زخمی ہو یا بخار کے سوا کسی دوسرے مرض میں مبتلا ہو اور اس کی وجہ سے غاصب کے ہاں مر جائے تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ یہ فرق ہے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب وہ مالک کے ہاں اس حمل کی وجہ سے مر جائے جو غاصب کے ہاں قرار پایا تھا کہ اس مسئلے میں مالک کے ہاں واقع ہونے والی اس کی موت کو غاصب کے ہاں موت قرار دیا گیا تھا لیکن اس مسئلے میں غاصب کے ہاں اس کی موت کو مالک کے ہاں موت نہیں قرار دیا گیا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اُس مسئلے میں اس کی موت ایسے سبب سے واقع ہوئی تھی جو غاصب کی ضامنی میں تھا یعنی اس کا حاملہ ہونا کیونکہ اسی کے نتیجے میں موت واقع ہوئی تھی للہذا موت کو اس سے نسبت دیدی گئی گویا کہ موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی تھی' اس لیے یہ بات واضح ہو گئی کہ واپسی صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ واپسی کے صحیح ہونے کی شرط معدوم ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب کہ اس مسئلے میں اس کی ہلاکت اگرچہ اس سبب سے واقع ہوئی جو مالک کے ہاں وجود میں آیا تھا لیکن اس سبب سے نہیں ہوئی جو اس کی ضامنی میں موجود تھا، کیونکہ حمل سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا اس لیے جب غاصب نے اسے غصب کیا تو غصب کی وجہ سے غاصب پر ضمان واجب ہو گیا کیونکہ ہلاکت کے سبب کا پیدا ہونا اس باندی کے غاصب کے ضمان میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا غاصب کے فعل پر موقوف نہیں ہے' للہذا اگر اس کے زیر قبضہ مغصوب ہلاک ہو جائے تو ضمان لاگو ہو جائے گا۔ لیکن مغصوب میں جو مرض وغیرہ ہو گا اس کے بقدر ضمان کم ہو جائے گا کیونکہ وہ غصب کے ضمان میں شامل نہیں ہے، کیا ایسا نہیں ہے؟ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی فربہ باندی کو غصب کرے اور وہ غاصب کے ہاں دبلی ہو جائے تو دبلے ہونے کے نقصان کا وہ ضامن ہو گا اور اگر اسی کے ہاں وہ دوبارہ فربہ ہو جائے اور وہ اسے اس کے مالک کو لوٹا دے تو اس پر کچھ عائد نہ ہو گا کیونکہ دبلے ہونے کا نقصان دوبارہ موٹاپا آنے سے دور ہو گیا تو یہ ایسے ہے گویا نقصان سرے سے ہوا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے زیر قبضہ اس کا دانت اکھیڑ دیا جائے اور پھر اگ آئے اور پھر وہ اسے لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی چیز عائد نہ ہو گی کیونکہ جب دانت دوبارہ اگ آیا تو یہ ایسے ہے گویا وہ اکھڑا ہی نہ تھا اور اگر اس کے زیر قبضہ اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور وہ اسے دیت سمیت لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا، بدلیل مذکورہ' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے ولادت کے نقصان کا مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب پر اس کا ضمان عائد ہو گا کیونکہ ولادت (جنم دینے) کی وجہ سے مغصوب کا ایک جزء ضائع ہو گیا ہے البتہ اگر کوئی جابر (نقصان کا ازالہ کرنے والا سبب) موجود ہو تو یہ ضیاع معنوی طور پر معدوم ہو جائے گا۔ غصب شدہ باندی کو اگر ولادت سے نقصان پہنچے اس مسئلے کے بارے میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ تین حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو ماں اور بچہ دونوں غاصب

کے قبضے میں قائم ہوں گے، یا دونوں اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو گئے ہوں گے یا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا ہو گا اور دوسرا زندہ ہو گا۔ سو اگر وہ دونوں قائم ہوں تو وہ ان دونوں کو مالک کو لوٹا دے پھر دیکھا جائے کہ اگر بچے کی قیمت اس قدر ہے کہ ولادت کا نقصان اس سے پورا ہو سکتا ہے تو اس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے گا اور غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہو گی اور اگر بچے کی قیمت اس نقصان سے کمتر ہو تو از روئے استحسان اس سے جس قدر نقصان پورا ہو سکتا ہو کر دیا جائے اور باقی نقصان کا اس سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور یہی ہمارے تینوں ائمہ، رضی اللہ عنہم، کا قول ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں اور یہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اور اگر مغصوب کی واپسی کے وقت بچے کی قیمت سے نقصان پورا نہ ہو سکتا ہو اور واپسی کے بعد بچے کی قیمت اتنی ہو جائے کہ اس سے نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ اضافہ (بچے کی قیمت میں) غاصب کی ضامنی میں پیدا نہیں ہوا لہٰذا یہ نقصان کے ازالے کے لیے مناسب نہیں ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ حمل کے نقصان کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہے یعنی یہ کہ اگر غاصب ایک بانجھ باندی غصب کرے، غاصب کے زیر قبضہ وہ حاملہ ہو جائے، وہ اسے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں وہ بچے کو جنم دے، ولادت سے اس میں نقصان واقع ہوا اور بچے سے اس نقصان کو پورا کیا جا سکتا ہو تو غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہو گی، بخلاف امام زفرؒ کے۔ اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہو گی کہ اگر باندی کو بیع کر دیا جائے اور وہ بیع فاسد ہو اور بیع کے وقت وہ حاملہ ہو، خریدار کے ہاں وہ بچے کو جنم دے، جنم دینے سے اس میں کمی واقع ہوا اور اس کمی کو بچے کی قیمت سے پورا کیا جا سکتا ہو، خریدار بچے سمیت باندی کو فروخت کنندہ کو لوٹا دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا، بخلاف امام زفرؒ کے۔ اختلافِ حکم کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہو گی کہ کسی کے پاس تجارت کے لیے کوئی باندی ہو اور اس باندی پر (اس کے ہاں) ایک سال گذر جائے اور اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، وہ بچے کو جنم دے اور جنم دینے سے اس کی قیمت میں دو سو درہم کی کمی واقع ہو جائے اور بچے کی قیمت سے یہ نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس پر پورے ایک ہزار درہم میں ہی زکوٰۃ واجب رہے گی اور اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہو گا جبکہ زفرؒ کے نزدیک نقصان نکال کر جو رقم بچتی ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی اور بقدرِ نقصان (یعنی دو سو روپے کی) رقم اس سے ساقط ہو جائے گی۔ غصب والے مسئلے میں امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کا سبب موجود ہے اور وہ ہے نقصان لہٰذا اس نقصان کے ازالے کے لیے ضمان واجب ہو جائے گا کیونکہ غصب کا ضمان ضیاع کو پورا کرنے کا ضمان ہے اور ضیاع تو ہو چکا لہٰذا اس کے جابر یعنی نقصان پورا کرنے والے کا ہونا ناگزیر ہے اور بچہ نقصان کا ازالہ کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز ضائع ہوئی ہے وہ مغصوب منہ کی ملکیت تھی اور بچہ بھی اس کی ملکیت ہے اور یہ بات خلاف عقل ہے کہ ایک انسان کی ملکیت سے نقصان کا ازالہ کیا جائے، لہٰذا ضمان سے اس کے نقصان کا ازالہ کرنا لازم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نقصان صورت کے لحاظ سے ہے معنی کے لحاظ سے نہیں لہٰذا یہ نقصان اس طرح کا قابل ضمان نہ ہو گا جس طرح دانت، موٹاپے اور قطع کا نقصان ہوتا ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اس امر کی دلیل کہ یہ معنی کے لحاظ سے نقصان نہیں ہے یہ ہے کہ اضافے اور نقصان کا سبب ایک ہے اور وہ ہے بچے کو جنم دینا اور اضافے اور نقصان کے سبب کا ایک ہونا معنی کے لحاظ سے نقصان کے متحقق ہونے میں مانع ہے کیونکہ اضافہ بھی اسی طرح کا متقوم مال ہے جس طرح کا ضائع شدہ حصہ تھا تو جس سبب نے نقصان کیا اسی نے بلحاظ معنی اسی قدر فائدہ پہنچایا ہے لہٰذا نقصان صرف صورت کے لحاظ سے ہوا ہے اور ظلم و زیادتی کے ضمان کے ضمن میں صورت کے نقصان پر قیمت کا ضمان عائد نہیں ہوتا۔ امام زفرؒ کا قول کہ اس

کی ملک کے نقصان کی اس کی ملک سے تلافی کرنا غیر معقول بات ہے کا جواب بھی حاصل ہو گیا کیونکہ ہم نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ اس میں معنوی نقصان کے متحقق ہونے کو مانع ہے لہٰذا کوئی معنوی نقصان نہیں ہوا اس لیے اس کی تلافی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر ماں اور بچہ دونوں غاصب کے زیرِ قبضہ ہلاک ہو جائیں تو ماں کی غصب کے روز کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ ماں کا غصب تو متحقق ہے اور ہمارے نزدیک بچے کی قیمت کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک بچے کا بھی ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک بچہ بھی مغصوب ہے! اس مسئلہ کا ذکر اس باب کے شروع میں گزر چکا ہے۔ اگر غاصب بچے کو قتل کر دے یا اسے فروخت کر دے تو اس سے ماں کی قیمت کے ساتھ ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان بھی لیا جائے گا کیونکہ بچہ اگرچہ ہمارے نزدیک غاصب کے پاس امانت تھا تاہم امانت بھی قابل ضمان ہو جاتی ہے اگر اس میں ضمان کا سبب پایا جائے اور وہ سبب پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

سو اگر ماں کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ولادت سے ایک سو درہم کی اس میں کمی واقع ہوئی ہو اور بچے کی قیمت دو سو درہم ہو تو ماں کی غصب کے روز کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور بچے کی نصف قیمت یعنی ایک سو درہم کا ضمان لیا جائے گا اور یہ نصف قیمت ماں کی قیمت میں داخل ہو جائے گی۔ اگر آپ چاہیں تو غاصب سے ماں کی ولادت کے روز کی قیمت اور ماں کے ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان لے لیں اور یہ سب برابر ہے کیونکہ جب نقصان کی تلافی بچے سے کی جائے تو جو ضمان واجب ہو گا وہ دونوں (ماں اور بچے) کی قیمتوں کی حاصل جمع یعنی ایک ہزار اور ایک سو درہم ہو گا، تو اس صورت میں اگر آپ ماں کی پوری قیمت (یعنی ایک ہزار درہم) کا اعتبار کریں تو باقی بچے کی نصف قیمت بچے گی اور اگر ماں کی قیمت نو سو درہم (یعنی ولادت کے روز کی قیمت) شمار کریں تو بچے کی پوری قیمت باقی بچے گی۔

اگر ماں اور بچے میں سے ایک ہلاک ہو جائے اور دوسرا زندہ بچ جائے تو اگر تو بچہ مغصوب کی واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو غاصب ماں کو لوٹا دے اور ولادت سے نقصان کا ضمان دے اور ہمارے نزدیک اس پر بچے کا ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوا ہے اور اگر ماں ہلاک ہو جائے اور بچہ زندہ بچے تو غصب کے روز ماں کی جو قیمت تھی اس کا ضمان لیا جائے اور بچے کو لوٹا دیا جائے اور ماں کی ہلاکت کی تلافی بچے سے نہ کی جائے خواہ بچے کی قیمت سے ماں کی قیمت ادا ہو جاتی ہو، بخلاف ضمانِ نقصان کے کہ اس صورت میں بچے سے نقصان کی تلافی کی جا سکتی ہے کیونکہ اس صورت میں نقصان اور اضافے کا سبب ایک ہی ہے جس کی تلافی کی جاتی ہے اور وہ ہے ولادت اور زیرِ بحث مسئلے میں سبب ایک نہیں ہے کیونکہ ولادت بچے کے حصول کا سبب ہے نہ کہ ماں کی ہلاکت کا سبب کیونکہ اغلب یہ ہے کہ ولادت ہلاکت کا باعث نہیں بنتی البتہ (ماں کی ہلاکت اور بچے کے حصول کا) سبب ایک نہیں ہے، اس لیے بچے سے تلافی کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن اس کی سلائی نہ کرے تو مغصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے البتہ اگر نقصان معمولی ہو تو مغصوب منہ کو خیار حاصل نہ ہو گا اور نقصان کے ضمان کے سوا اسے کچھ اور لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ کپڑے کو تھوڑا سا پھاڑنا نقص اور عیب دار بنانا ہے لہٰذا اس سے نقصانِ عیب کا ضمان عائد ہوتا ہے اور اگر وہ اس کی زیادہ قطع برید کرے مثلاً قبا یا قمیض کی کٹائی کر لے تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو کٹا ہوا کپڑا لے لے اور کٹائی سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان لے لے اور چاہے تو کٹا ہوا کپڑا غاصب کے پاس رہنے دے اور بغیر کٹے ہوئے کپڑے کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ کپڑے میں کثیر

کٹائی سے وہ بعض منافع ضائع ہو جاتے ہیں جو کپڑے سے مطلوب ہوتے ہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کٹائی کے بعد ان اغراض کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا جن کے لیے کٹائی سے قبل کیا جاسکتا ہے، لہٰذا یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے، اس لیے مالک کے حق میں خیار ثابت ہو جاتا ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب ایک بکری غصب کرے اور اسے ذبح کرلے لیکن اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بکری (ذبح شدہ) لے لے اور نقصان ذبح کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو بکری غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے غصب کے روز بکری کی جو قیمت تھی اس قیمت کا ضمان لے لے۔ (امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ غاصب نے بکری کی کھال اتار لی ہے یا نہیں اتاری اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر لیے ہیں یا ابھی نہیں کیے، بشرطیکہ اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ (مالک) چاہے تو بکری لے لے اور اس کے سوا اسے کچھ لینے کا حق نہیں اور چاہے تو اس سے غصب کے دن بکری کی جو قیمت ہو اس کا ضمان لے لے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری کو ذبح کرنا اگر بلحاظ صورت نقصان ہے تو بلحاظ معنی اضافہ ہے کیونکہ بکری سے مقصود تو گوشت ہی ہوتا ہے اور ذبح کا فعل اس مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے لہٰذا نقصان نہیں ہوا بلکہ اضافہ ہوا ہے کیونکہ مغصوب منہ سے اس ذریعے (یعنی ذبح کرنے) کا بار اٹھ گیا لہٰذا غاصب نے اسے ذبح کرکے تو احسان کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: ما علی المحسنین من سبیل۔ احسان کرنے والوں کے خلاف کسی امر کی گنجائش نہیں، سو اگر مالک گوشت لینے کو اختیار کرے تو غاصب پر اور کوئی چیز عائد نہ ہوگی، تاہم اسے یہ خیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو بکری کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے قیمت کا ضمان وصول کرلے کیونکہ فی الجملہ کچھ نہ کچھ مقصود تو فوت ہوا ہے۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری سے جیسے گوشت مطلوب ہوتا ہے ویسے ہی کچھ دوسرے مقاصد بھی مطلوب ہوتے ہیں، مثلاً دودھ، نسل اور تجارت، اس لیے ذبح کرنے سے وہ بعض مقاصد تو ضائع ہو گئے جو اس سے مطلوب تھے، لہٰذا اس سے بکری میں کمی واقع ہو گئی اور یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے اس لیے مالک کے حق میں نقصان کے ضمان اور قیمت کے ضمان کا خیار ثابت ہو جاتا ہے جیسے کپڑے والے مسئلے میں ہوا تھا۔

اس اصل سے یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر غاصب کسی شخص کی کوئی عین (معین و مشخص چیز) غصب کرلے، خواہ وہ عین ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ، اور وہ اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے، وہاں غاصب اور مغصوب منہ کا آمنا سامنا ہو جائے اور وہ عین اس وقت غاصب کے قبضے میں ہو اور اس جگہ اس عین کی قیمت مکان غصب والی قیمت سے کمتر ہو تو مغصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اُس جگہ مکان غصب والی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ اعیان (عین کی جمع) کی قیمتیں مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہیں، کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ سو جب وہ مغصوب کو اس جگہ لے گیا اور وہاں اس کی قیمت اس قیمت سے کمتر ہے جو غصب کی جگہ پر تھی تو اس نے اسے وہاں منتقل کرکے اس میں از روئے معنی کمی پیدا کر دی اور اگر مالک کو عین کے لینے پر مجبور کیا جائے تو یہ غاصب کی طرف سے اسے ضرر رسانی کے مترادف ہوگا لہٰذا اس کے لیے خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو اس سے مکان غصب والی قیمت کا مطالبہ کرے اور چاہے تو غاصب کی مکان غصب میں واپسی کا انتظار کرلے، برعکس اس کے کہ اگر وہ اسے اسی شہر میں پائے جہاں اس نے غصب کیا تھا اور (مغصوب کا) بھاؤ گر چکا ہو تو اس صورت میں اسے خیار کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہاں نقصان

غاصب کے عمل کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ یہ تو بھاؤ کی تبدیلی کی وجہ سے ہوا ہے اور بھاؤ کی تبدیلی میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو خالصۃً اللہ عزوجل کا کام ہے، لہٰذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر عین کی قیمت اس جگہ جہاں اسے منتقل کر کے لایا گیا ہے مکان غصب والی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو وہ قیمت کا مطالبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو، عین کے قائم ہونے کی صورت میں، یہ ہے کہ اس کو لوٹانا واجب ہے اور قیمت کی طرف رجوع تو دفع ضرر کی غرض سے کیا جاتا ہے اور یہاں تو بغیر کسی ضرر کے لازم ہوئے عین تک رسائی ممکن ہے لہٰذا عین سے ہٹ کر قیمت کی طرف رجوع کرنے کا اسے کوئی حق نہیں اگر مغصوب دراہم یا دنانیر ہوں تو مغصوب منہ کو یہ حق نہیں کہ ان کی قیمت کا مطالبہ کرے خواہ بھاؤ بدل چکا ہو (نئی جگہ پر) کیونکہ دراہم اور دنانیر کو چیزوں کا زر بدل (ثمن، قیمت، Price) بنایا گیا ہے اور عام طور پر جگہ کے بدلنے سے زر بدل ہونے (ثمنیۃ) کا مفہوم بدل نہیں جاتا کیونکہ ان کے حمل و نقل پر بوجہ ان کے قیمتی اور قلیل ہونے کے کوئی خرچہ نہیں اٹھتا اس لیے ان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا نقصان کا باعث نہیں کیونکہ جگہ بدلنے سے ان کے حمل و نقل پر کوئی خرچہ تو اٹھتا نہیں لہٰذا اسے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ وہ عین کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ یا تو غاصب عین کو واپس کرنے سے قاصر ہوتا ہے یا پھر عین کو واپس لینے میں مالک کے لیے مضرت ہوتی ہے، اور ایسی کوئی بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عینِ مغصوب غاصب کے قبضے میں برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو چکی ہو اور غاصب اور مغصوب کی باہم ملاقات ہو جائے تو اگر مغصوب ذوات القیم میں سے ہے تو مالک اس کی وہ قیمت وصول کرے جو غصب کے وقت تھی کیونکہ اس کے تلف ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سابقہ غصب اپنے وجود کے وقت سے ہی اتلاف واقع ہوا تھا اور حکم فعل کے سبب کے وجود میں آنے کے وقت سے ہی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر عین مغصوب ذوات الامثال میں سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا نرخ جائے ملاقات میں مکانِ غصب کی بہ نسبت کمتر ہے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو عین کی مکانِ غصب والی قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کرے لیکن اسے اس جگہ مثل پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اس جگہ عین کو منتقل کر کے اس نے عین میں کمی پیدا کر دی ہے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جن چیزوں کے نقل و حمل پر خرچہ اٹھتا ہے ان چیزوں کی قیمتوں میں فرق جگہ کے بدلنے سے واقع ہو جاتا ہے کیونکہ نقل و حمل کا خرچہ پڑ جانے کا امکان ہوتا ہے، لہٰذا اس جگہ اسے اس کے لینے پر مجبور کرنا اس کے لیے ضرر رساں ہے اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کرے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ عین قائم ہو اور اس کی قیمت اس (نئی) جگہ کمتر ہو۔ اور اگر اس جگہ اس کی قیمت مکانِ غصب والی قیمت کے برابر ہو تو مغصوب منہ کو یہ حق ہوگا کہ اس سے اس کی مثل کا مطالبہ کرے کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے گا۔ اگر مکان غصب والی قیمت سے اس جگہ کی قیمت زیادہ ہو جہاں مقدمہ پیش آیا ہے تو غاصب کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مکان خصومت میں اس کی مثل دے دے اور چاہے تو اس کی مکانِ غصب والی قیمت دے دے کیونکہ اگر غاصب پر مکانِ خصومت میں مثل کا دینا لازم کیا جائے تو یہ غاصب کے لیے ضرر رساں ہے اور مکانِ غصب کی طرف واپسی میں تاخیر مغصوب منہ کے لیے باعث مضرت ہے، لہٰذا وہ اس جگہ مغصوب منہ کو مکانِ غصب والی قیمت ادا کر دے یا پھر یہ ہے کہ مغصوب منہ تاخیر پر راضی ہو جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب اموالِ ربا میں سے ہو جس کی بیع اس کی ہم جنس کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز نہیں جیسے مکیلات (وہ اشیاء جن کی پیمائش برتن کے پیمانے سے کی جاتی ہے مثلاً اناج وغیرہ) موزونات (وہ اشیاء جن کی خرید و فروخت تول کر کی جائے) ہیں، اور اس (مغصوب) میں غاصب کے زیرِ قبضہ، غاصب کے عمل سے یا اس کے عمل کے بغیر (کسی اور سبب سے) نقص واقع ہو جائے تو مغصوب منہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ (مغصوب) اس سے لے لے اور اس سے نقصان کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ یہ ربا (سود) کا معاملہ بن جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب نے گندم غصب کی، گندم غاصب کے زیرِ قبضہ خراب ہو گئی یا بھیگ گئی یا غاصب نے اسے پانی میں بھگو دیا اور نتیجتاً اس کی قیمت کم ہو گئی تو گندم کے مالک کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو گندم لے لے جس حالت میں بھی وہ ہے اور اس کے علاوہ اسے کچھ بھی لینے کا حق نہیں یا پھر وہ اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے مغصوب کی مثل کا ضمان لے لے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس (عینِ مغصوب) کو لے لے اور اس سے نقصان کا ضمان بھی طلب کرے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے نقصان کا ضمان لینے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے اس موقف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک تو ا[illegible] سے تعلق رکھنے والی کسی چیز کی عمدگی کی اس چیز سے جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قیمت ہے۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ اور جبکہ وہ جودت و عمدگی مالِ متقوم نہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں کیونکہ ضمان تو مالِ متقوم کے غصب پر عائد ہوتا ہے، علاوہ ازیں جبکہ وہ مالِ متقوم نہیں ہے تو یہ سود کا معاملہ ہو جائے گا۔

اگر غاصب ایک صحیح درہم یا ایک صحیح دینار غصب کرے اور وہ غاصب کے زیرِ قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اسے توڑ ڈالے تو اگر تو واقعہ ایسی جگہ ہوا ہے جہاں صحیح اور ٹوٹے ہوئے (دینار یا درہم) کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو تو غاصب پر کوئی چیز (یعنی ضمان) عائد نہ ہو گا اور اگر یہ واقعہ ایسی جگہ ہوا ہو جہاں ان کی قیمتوں میں فرق ہو تو مالک کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اسے اور کسی چیز کا حق نہیں (یعنی نقصان کا ضمان طلب نہیں کر سکتا) اور چاہے تو اسے اس کے پاس رہنے دے اور اس سے اسی کے مثل کا ضمان طلب کرے جو اس نے لیا تھا لیکن ہمارے نزدیک اسے یہ حق نہیں کہ اسے بعینہ بھی لے لے اور نقصان کا ضمان بھی طلب کرے، بخلاف امام شافعیؒ کے جس کی بنیاد وہ اصل ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اگر مغصوب چاندی یا سونے کا برتن ہو اور وہ غاصب کے زیرِ قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اس کو توڑ ڈالے تو مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اور کچھ لینے کا اسے حق نہیں اور چاہے تو مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان لے لے، کیونکہ جودت و عمدگی کی (عین کی ذات سے) جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں لیکن عین کے ساتھ اس کی قیمت ہے بالخصوص جب وہ بندوں کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو، لہٰذا غاصب پر ضمان عائد کیے بنا کوئی چارا نہیں لیکن مثل کا ضمان عائد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے قیمت کا ضمان واجب ہو گا، لیکن اس کی جنس میں سے قیمت کا ضمان عائد کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں بنتی اس لیے کہ یہ سودی معاملہ ہو جائے گا لہٰذا مختلف جنس میں سے اس کی قیمت کے ضمان کو عائد کرنا لازم ٹھہرا، برعکس دراہم اور دیناروں والے مسئلے کے، کیونکہ وہاں مثل کے ضمان کو واجب کرنا ممکن تھا اور اس باب میں یہی (یعنی مثل کا ضمان واجب کرنا) اصل ہے، لہٰذا بغیر ضرورت کے اس اصل سے انحراف نہ کیا جائے۔ اور اگر قاضی مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان ادا کرنے کا حکم جاری کر دے اور بیشتر اس کے

کہ فریقین کی طرف سے اس کی ادائیگی اور وصولی عمل میں آئے وہ دونوں (غاصب اور مغصوب منہ) ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی کا حکم باطل نہ ہوگا کیونکہ قیمت عین کے قائم مقام ہوگئی ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ بدل ہے۔

اسی طرح پیتل تانبے اور شیشے کے برتنوں کا حکم ہے کہ اگر ان کو تول کر بیچا جاتا ہو تو یہ اور سونے چاندی کے برتن برابر ہیں کیونکہ تول کر بیچنے کی صورت میں یہ برتن صنعت کے بعد بھی حدِ وزن سے خارج نہیں ہوئے تو یہ موزونات میں سے ہونگے لہٰذا ان کا شمار سونے اور اموالِ ربا میں چاندی کی طرح ہوگا سو جب یہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ گئے، خواہ غاصب نے خود توڑے ہوں یا کسی اور نے توڑے ہوں اور ان میں ایک بڑا یا چھوٹا عیب پیدا ہو گیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی حالت میں یہ برتن لے لے اور اس کے علاوہ اور کچھ لینے کا اسے کوئی حق نہیں اور چاہے تو درہموں یا دیناروں کی صورت میں ان کی قیمت لے کر برتن غاصب کے پاس رہنے دے اور فریقین کی طرف سے لیے اور دیے ہوئے مال پر قبضہ کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے مرکیلی اور موزونی شی کا یہی حکم ہے، جبکہ اس میں اس کے کسی وصف کی کمی واقع ہو جائے نہ کہ ناپ اور تول کی کمی۔ اور اگر ان برتنوں کو گنتی سے فروخت کیا جاتا ہو اور وہ (غاصب کے زیرِ قبضہ) ٹوٹ جائیں یا توڑ دیے جائیں تو اگر توٹنے سے ان میں بڑا عیب پیدا نہ ہوا ہو تو مالک کو یہ خیار حاصل نہ ہوگا کہ قیمت کا ضمان وصول کر کے ان کو غاصب کے پاس رہنے دے بلکہ وہ ان کو لے لے اور غاصب سے قیمت کے نقصان کا ضمان طلب کرے اور اگر ان میں بڑا عیب پیدا ہو گیا ہو تو ان کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو برتن لے لے اور نقصان کی قیمت بھی وصول کرے اور چاہے تو ان کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ان کی صحیح حالت کی قیمت کا ضمان وصول کرے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب رس کو (Juice) غصب کرے اور وہ اس کے زیرِ قبضہ سرکہ بن جائے یا ما دودھ غصب کرے اور وہ دہی بن جائے یا انگور غصب کرے اور وہ کشمش بن جائیں یا تانہ کھجور غصب کرے اور وہ خشک کھجور بن جائے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس چیز کو بعینہ لے لے اور اس کے علاوہ اسے اس سے کچھ بھی لینے کا حق نہیں، کیونکہ یہ چیزیں اموالِ ربا میں سے ہیں اور ان کی عمدگی (ان چیزوں کی ذات سے) جداگانہ طور پر کوئی قیمت نہیں رکھتی لہٰذا یہ مال متقوم نہیں، اور چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ویسی ہی چیز کا ضمان وصول کرے جیسی اس نے غصب کی تھی، بدلیل مذکورہ۔

نقصان معلوم کرنے کا طریقہ:- جہاں تک نقصان کو معلوم کرنے کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مغصوب کی اس کے صحیح حالت میں ہونے کی قیمت لگائی جائے اور پھر اس کی بحالتِ عیب قیمت آنک لی جائے، دونوں میں جو فرق ہوگا وہ (نقصان کے ضمان کے طور پر) واجب ہوگا۔ کیونکہ اس طریقے کے سوا اور کسی طرح نقصان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مغصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم:- رہا وہ حکم جس کا تعلق مغصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت سے ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ غاصب کے زیرِ قبضہ مغصوب میں پیدا ہونے والا اضافہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وہ مغصوب سے علٰحدہ (منفصل) ہوگا یا اس سے ملا ہوا (متصل) ہوگا۔ اگر اضافہ مغصوب سے منفصل ہو تو مغصوب منہ اصل مغصوب کے ساتھ اس اضافے کو بھی لے لے گا اور اس پر غاصب کو کچھ بھی لینے کا حق نہیں ہوگا، خواہ یہ اضافہ اصل مغصوب سے تولد ہوا ہو، جیسے بچہ، پھل،

دودھ، اُون یا جو چیزیں تولّد کے حکم میں ہیں جیسے دیت اور عقر (مہر کی قسم) یا اس سے قطعاً تولّد نہ ہو جیسے شکار سے حاصل ہونے والی آمدنی، ہبہ اور صدقہ وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل سے تولّد کی صورت میں ہونے والا اضافہ مغصوب منہ کی اپنی ملک کا نمو ہے لہٰذا یہ اسی کی ملک ہے اور جو تولّد کے حکم میں آتا ہے وہ ملک کے جزء کا بدل ہے یا اس چیز کا بدل ہے جو جزء کے حکم میں ہے، لہٰذا وہ مغصوب منہ کی ملک ہے۔ رہا غیر متولّد اضافہ تو وہ اس کی ملک کی آمدنی ہے لہٰذا وہ بھی اس کی ملک ہے۔ جہاں تک بدل منفعت یعنی اجرت (کرائے) کا تعلق ہے، مثلاً یہ کہ غاصب نے مغصوب کو کرائے پر دیا ہو تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہے لیکن وہ اسے خیرات کر دے۔ امام شافعیؒ کا موقف اس کے برعکس ہے، جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تو منافع بجائے خود اموالِ متقومہ نہیں ہیں، چنانچہ غصب یا اتلاف پر یہ قابل ضمان نہیں ہوتے البتہ عقد (معاملہ Deed) سے یہ متقوّم ہو جاتے ہیں اور عقد غاصب کی طرف سے موجود ہے (نہ کہ مغصوب منہ کی طرف سے)، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بجائے خود اموال متقومہ ہیں اور غصب اور اتلاف پر اعیان کے مانند قابل ضمان (مضمون) ہیں۔ اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر یہ اضافہ متصل ہو، تو اس صورت میں اگر وہ تولّد ہوا ہے جیسے حُسن، جمال، موٹاپا اور بڑھاپا وغیرہ ہیں تو مالک اصل مغصوب کے ساتھ اسے بھی لے لے گا اور غاصب اس سے اس اضافے پر کوئی چیز لینے کا حقدار نہیں کیونکہ یہ اس (یعنی مغصوب منہ) کی اپنی ملک کی نمو (growth) ہے، اور اگر یہ متصل اضافہ غیر متولّد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو یہ اضافہ عین ہے، مال متقوم ہے، مغصوب میں قائم ہے اور مغصوب کے تابع ہے تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا جس کا ذکر ہم انشاءاللہ تعالیٰ آگے چل کر کریں گے اور اگر وہ عین مال متقوم نہ ہو اور مغصوب میں قائم نہ ہو تو مغصوب منہ اسے لے لے اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا۔ اور اگر وہ متصل اضافہ عین ہے اور مال متقوم ہے لیکن وہ مغصوب کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ بجائے خود اصل ہے تو وہ مغصوب منہ کی ملکیت نہیں رہے گا بلکہ ضمان کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائے گا۔

مسائل: مسائل میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً غاصب کسی شخص کا کپڑا غصب کرے اور غاصب اس کپڑے کو اپنی مملوکہ چیز سے رنگ لے، تو اگر اس نے اسے کسم (safflower) اور زعفران سے سرخ یا زرد یا ان دو رنگوں کے علاوہ کسی اور رنگ میں رنگ لیا، سوائے کالے رنگ کے تو کپڑے کے مالک کو خیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑا لے لے اور رنگائی سے کپڑے میں جو غاصب نے اضافہ کر دیا ہے اس کا اُسے معاوضہ دے دے۔ کپڑا واپس لے لینے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ کپڑا (رنگائی کے بعد بھی) اس کی ملک ہے کیونکہ کپڑے کا نام اور معنی برقرار ہے اور رنگائی سے ہونے والے اضافے کا ضمان اس لیے ہے کہ غاصب کے لیے عین مال متقوم قائم (یعنی رنگ) ہے لہٰذا اس کی ملکیت کو بغیر ضمان دیئے زائل کرنے کی کوئی سبیل نہیں، ضمان دے کر لے لینے میں دونوں فریقوں کے مفاد کا تحفظ ہے۔ اور اگر (مغصوب منہ) چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے کپڑے کی وہ قیمت ضمان میں لے لے جو رنگائی سے پہلے غصب کے روز تھی کیونکہ مغصوب منہ کو کپڑا لینے پر مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لیے کہ وہ ضمان ادا کیے بغیر تو کپڑا واپس لے نہیں سکتا اور ضمان سے مراد ہے رنگائی سے اس میں پیدا ہونے والے اضافے کی قیمت اور ضمان ادا کرنے پر اسے مجبور کرنے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کردہ نہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے ایک تیسرا اختیار بھی حاصل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑے کو اس کے حال پر چھوڑ دے اور اس میں رنگائی سے جو اضافہ ہوا ہے وہ غاصب کی ملک ہے، لہٰذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور جو دام وصول ہوں ان کو ان

دونوں (مغصوب منہ اور غاصب) کے درمیان ان کے اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب کپڑے کی رنگائی کسی کے فعل کے بغیر ہوئی ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا مغصوب منہ کی ملک ہے اور رنگ غاصب کی ملک ہے اور دونوں کی ملکوں (یعنی کپڑے اور اس کے رنگ) کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا کپڑے میں یہ دونوں شریک ہو گئے۔ اس لیے کپڑے کو فروخت کر کے قیمت ان دونوں میں ہر ایک کے حق کے مطابق تقسیم کر دی جائے۔ خیار صرف مغصوب منہ کو حاصل ہو گا غاصب کو نہیں اگرچہ اس میں غاصب کی بھی ملک موجود ہے یعنی رنگ۔ (کیونکہ) اصل تو کپڑا ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہٰذا خیار کا حق اصل کے مالک کو دینا تابع کے مالک کو دینے سے زیادہ مناسب ہے۔ غاصب کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ رنگ کی وجہ سے کپڑے کو روک رکھے کیونکہ وہ تابع کا مالک ہے (اصل کا نہیں)۔ اور اگر اس نے اسے کالا رنگ رنگا ہو تو اس کی بابت ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ کپڑے کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے سفید (یعنی رنگائی سے پہلے والے) کپڑے کی قیمت ضمان میں لے لے، اور چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب کو کوئی چیز (یعنی رنگائی) کا معاوضہ) لینے کا حق نہیں بلکہ اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ کالا رنگ اور دوسرے سارے رنگ برابر ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک کالا رنگ (رنگنا) نقصان ہے کیونکہ وہ کپڑے کو جلا دیتا ہے، لہٰذا اس سے کپڑے میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک دوسرے رنگوں کی طرح یہ بھی اضافہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس مسئلے کی بابت درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا جواب اس کالے رنگ کے بارے میں ہے جس سے کپڑے میں نقص واقع ہو جبکہ صاحبین کا جواب اس کالے رنگ کے بارے میں ہے جو اس میں اضافہ بنتا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں کالے رنگ کو نقصان سمجھا جاتا تھا جبکہ صاحبین کے زمانے میں اسے اضافہ شمار کیا جاتا تھا، لہٰذا یہ زمانے کا اختلاف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر سرخ رنگ سے کپڑے میں نقص واقع ہو مثلاً یہ کہ کپڑے کی قیمت تیس درہم ہو اور رنگائی کے بعد بیس درہم رہ جائے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ایسے کپڑے کو سرخ رنگ رنگنے سے اضافے کی کیا قدر و قیمت ہو گی جسے سرخ رنگنے سے اس میں اضافہ ہونا ہو نہ کہ نقصان سو اگر اس میں پانچ درہم کے مساوی قیمت کا اضافہ ہوتا ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب سے پانچ درہم۔ امام محمدؒ کا قول بھی اسی طرح ہے کیونکہ سرخ رنگ نے اس کپڑے کی قیمت میں دس دراہم کی کمی پیدا کر دی البتہ اس میں پانچ درہم کا رنگ ہے لہٰذا پانچ درہم کے نقصان کی تلافی رنگ سے ہو گئی یا پھر یہ کہ پانچ پانچ درہم (ایک دوسرے کا) قصاص بن جائیں گے اور پانچ درہم کا نقصان باقی رہ جائے گا اس لیے وہ اس سے پانچ درہم کا مطالبہ کرے گا۔ کالے رنگ (کی رنگائی) کا بھی یہی حکم ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب غصب شدہ کپڑے کو اپنے مملوکہ کسم (safflower) سے رنگے اور اسے فروخت کر دے اور کہیں غائب ہو جائے پھر کپڑے کا مالک آ جائے (اور قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرے) تو قاضی اس کے حق میں کپڑے کا فیصلہ کرے گا اور اس سے ضمانت کے لیے کفیل طلب کریگا۔ کپڑے کے مالک کو کپڑا دلانے کا حکم جاری کرنے کی وجہ تو وہی ہے جس کا ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہٰذا کپڑے کا مالک اصل (شے) کا مالک ہے لہٰذا اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنا اولیٰ ہے، رہا پختگی و ضمانت کے لیے کفیل کو طلب کرنا تو وہ اس لیے کہ اس کپڑے میں ایک بعینہٖ مال متقوم اور قائم پر غاصب کا بھی حق ملکیت ہے۔ اگر غصب شدہ کپڑا کسی شخص کے رنگ میں گر جائے اور

وہ اسے رنگ دے یا ہوا کسی شخص کا کپڑا اڑا کر لے گئی ہو اور کسی دوسرے شخص کے رنگ میں ڈال دیا ہو اور اس طرح کپڑا رنگا جائے تو اگر رنگ سرخ یا زعفرانی ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار رہے، چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگائی کی بدولت کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ اسے دے دے، بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو نہ لے بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اسے ضمان کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ لہٰذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور ہر دو کو ان کا حق دے دیا جائے، چنانچہ کپڑے کے مالک کو اس کے سفید کپڑے کی قیمت دے دی جائے کیونکہ اس کا حق سفید کپڑے پر ہے اور رنگ والے کو رنگ کی قیمت دے دی جائے اور وہ اس اضافے کی قیمت ہے جو رنگ کی بدولت اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ اس کا حق اس رنگ پر ہے جو کپڑے میں قائم ہے، نہ کہ کپڑے سے الگ کسی رنگ پر۔ خیار (chioce) کا حق کپڑے کے مالک کو حاصل ہوگا نہ کہ غاصب کو، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر رنگ سیاہ ہو تو کپڑے کا مالک کپڑا لے لے گا اور رنگ کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا نہ ہوگی بلکہ اگر رنگنے والا شخص غاصب ہے تو مالک اس سے نقصان کا ضمان لے گا کیونکہ یہ نقصان اس کے زیر ضمان پیدا ہوا ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کالے رنگ کا بھی وہی حکم ہے جو دیگر تمام رنگوں کا ہے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، اگر غصب شدہ ستو میں گھی ملا لیا جائے یا گھی میں ستو ملا لیے جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ ستو بمنزلہ کپڑے کے ہیں اور گھی بمنزلہ رنگ کے کیونکہ ستو اصل ہیں اور گھی کی حیثیت ستو کے تابع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سَوِیقٌ مَلْتُوتٌ (گھی ملائے ہوئے ستو) کہا جاتا ہے لیکن سمنٌ ملتوتٌ (ستو ملایا ہوا گھی) نہیں کہا جاتا۔

اگر شہد کو گھی میں ملا دیا جائے یا گھی کو شہد میں ملا دیا جائے تو یہ دونوں (یعنی شہد اور گھی) اصل ہوں گے۔ اور اگر مشک کو تیل میں ملا دیا جائے یا تیل مشک میں مل جائے تو اگر تو اس سے تیل میں اضافہ ہوا اور اس کی اصلاح ہو تو مشک بمنزلہ رنگ کے ہوگا اور اگر مشک کا ملنا فائدہ مند نہ ہوا اور اس سے تیل کی قیمت میں اضافہ نہ ہو، جیسے بدبودار تیل ہوتے ہیں (کہ ان میں مشک کو ملا دیا جائے تو کچھ فائدہ نہیں ہوتا) تو مشک تلف ہونے والا ہوگا اور وہ کسی شمار میں نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا غصب کرے اور دوسرے شخص کا رنگ غصب کرے اور پھر کپڑے کو اس رنگ سے رنگ دے تو رنگ کا مالک اس سے اس رنگ کے مثل رنگ کا ضمان لے گا کیونکہ اس نے اس کے رنگ کو تلف کیا ہے اور رنگ ذوات الامثال میں سے ہے اس لیے اس پر مثلی ضمان عائد ہوگا۔ اس کے بعد اس مسئلے کا حکم اور اس مسئلے کا حکم کہ جب غاصب اپنے رنگ سے غصب شدہ کپڑے کو رنگے یکساں ہے کیونکہ رنگائی کا ضمان لینا اس کا حق ہے، اور اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا اور دوسرے شخص کا رنگ غصب کرے اور اس رنگ میں کپڑے کو رنگ دے پھر وہ کہیں غائب ہو جائے اور اس کا کچھ اتا پتا نہ ہو تو یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ کہ جب کپڑا کسی کے عمل کے بغیر رنگا جائے از روئے استحسان برابر ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ رنگ کے مالک کا کپڑے کے مالک پر کوئی حق نہ ہو۔ قیاس کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ رنگ کا ضمان تو اس پر اس لیے عائد ہوتا ہے کہ اس نے اسے تلف کیا ہے، پس وہ ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر غاصب اس طرح غائب ہو جائے کہ اس کا کچھ اتا پتا معلوم نہ ہو تو اس کے خلاف حکم لاگو کرنے

کے لیے اس کے فعل کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ یہ رنگائی کسی کے رنگنے سے نہیں ہوئی۔

اور اگر غاصب کسی ایک ہی شخص کا کپڑا اور کسم (safflower) غصب کرے اور اس سے کپڑے کو رنگ دے تو مغصوب منہ رنگے ہوئے کپڑے کو لے لے اور از روئے استحسان غاصب کسم اور کپڑے دونوں کے ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ قیاس یہ ہے کہ غاصب سے اس کسم کا مثلی ضمان لے لیا جائے اور پھر ایسے سمجھا جائے کہ جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کسم سے رنگا ہے، چنانچہ کپڑے کے مالک کے لیے خیار ثابت ہو جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے اس کے کسم کو تلف کر دیا ہے اور وہ ضمان کے ذریعے اس کا مالک ہے، لہٰذا یہ ایسا شخص ہے کہ جس نے کپڑے کو اپنے کسم سے رنگا ہے اس لیے کپڑے کے مالک کے لیے خیار ثابت ہو جاتا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب منہ ایک ہے لہٰذا غاصب نے مغصوب منہ کے مال کو خود اسی کے مال میں ملا دیا ہے اور ایک آدمی کے مال کو اسی کے مال میں ملانا اس مال کا اتلاف و استہلاک شمار نہیں ہوتا بلکہ نقصان قرار پاتا ہے، اس لیے جب اس نے کپڑا لینا اختیار کر لیا تو اس نے غاصب کو نقصان کے ضمان سے بری کر دیا۔ اور اگر کسم ایک آدمی کا ہو اور کپڑا کسی دوسرے کا اور وہ دونوں آدمی اس کپڑے کو لینے پر راضی ہو جائیں جیسے وہ ایک آدمی راضی ہوتا ہے جو ان دونوں چیزوں کا مالک ہو تو ان دو آدمیوں کو ایسا کرنے کا حق نہیں کیونکہ یہاں مالک مختلف ہیں اس لیے ان دو چیزوں کو ملانا اتلاف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی شخص کا کسم (SAFFLOWER) غصب کرے اور اس سے اپنا کپڑا رنگ لے تو اس کسم کا اس سے مثلی ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا کسم تلف کیا ہے اور کسم کی مثل موجود ہے لہٰذا اس سے اس کا مثلی ضمان لیا جائے گا اور کپڑے کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ کپڑے کو روک رکھے کیونکہ کپڑا اصل ہے اور کسم اس کے تابع ہے۔ اس مسئلے میں کالا رنگ بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بمنزلہ کسم کے ہے کیونکہ یہ اتلاف کا ضمان ہے اور اتلاف کے ضمان کے حکم کے ضمن میں تمام رنگ برابر ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی کا گھر غصب کرے اور اس کو گچ (جپسم) کا پلستر کر دے پھر اسے واپس کر دے تو گھر کے مالک سے کہا جائے کہ پلستر سے گھر میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضمان دے دے یا پھر گھر کا مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنے پلستر کو (اکھاڑ کر واپس) لے لے کیونکہ غاصب کا مکان میں عین جو مال متقوم اور قائم ہے موجود ہے اور وہ گچ ہے۔ پس اس کے حق کو بغیر عوض کے باطل کرنا جائز نہیں۔ پس صاحب مکان کو اختیار ہو گا کیونکہ اصل کا مالک وہی ہے پس وہ چاہے تو مکان لے لے اور مکان میں گچ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کا تاوان غاصب کو ادا کر دے اور اگر چاہے تو اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنا گچ اس پر سے اتار لے۔

اگر غاصب مصحف کریم غصب کرے اور اس پر نقطے ڈال دے تو اس بارے میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے اور اس کے ذمے کوئی چیز (یعنی نقطے ڈالنے کا معاوضہ) واجب الادا نہ ہو گی جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ مصحف کے مالک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو نقطے ڈالنے سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو نقطے ڈالنے سے قبل اس کی جو قیمت تھی اس کا اس (غاصب) سے ضمان لے لے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقطے ڈالنا مصحف میں اضافہ ہے لہٰذا یہ کپڑے کو رنگنے والے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نقطے ایسے اعیان ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا مصحف میں غاصب کی ملک کوئی ایسا عین نہیں جو مال متقوم اور قائم ہو اور باقی جو رہا وہ محض اس کا عمل یعنی نقطے ڈالنا ہے اور محض عمل عقد کے

بغیر متقوم نہیں ہوتا اور عقد موجود نہیں علاوہ ازیں، مصحف میں نقطے ڈالنا مکروہ ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قرآن کو مجرد بناؤ (یعنی اس میں نقطے وغیرہ نہ ڈالو)، تو جب قرآن کا مجرّد بنایا جانا مندوب (مستحسن) ہے تو نقطے ڈالنا مکروہ ٹھہرا، لہٰذا نقطے ڈالنا کوئی اضافہ نہیں ہے، اس لیے مصحف کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے۔

اگر غاصب کوئی جانور غصب کرے اور وہ جانور اس کے پاس بڑا ہو جائے یا موٹا ہو جائے یا اس کی وجہ سے جانور کی قیمت بڑھ جائے تو جانور کے مالک کو حق ہے کہ اسے لے لے اور اس کے ذمے غاصب کا کوئی حق واجب الادا نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی عین مال متقوم وقائم غاصب کی ملک نہیں ہے اور جو اضافہ ہوا ہے وہ تو مالک کی ملک کا نمو (growth) ہے۔ اسی طرح اگر غاصب کسی زخمی یا بیمار جانور کو غصب کرے اور اس کا علاج کرے اور اس جانور کے زخم ٹھیک ہو جائیں یا وہ تندرست ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ، اور غاصب نے جو خرچ کیا ہے وہ مالک سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر خرچ کیا ہے لہٰذا اس کی حیثیت احسان کی ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کوئی اراضی غصب کرے جس میں فصل ہو یا درخت ہوں پھر غاصب ان کی آبیاری کرے اور ان پر خرچ کرے یہاں تک کہ وہ پختگی کو پہنچ جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کھجور کا درخت غصب کرے جس کے شگوفے نکل آئے ہوں اور اس میں تابیر کرے اور پیوند کاری کرے (نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالے) اور اس کی نگہداشت کرے تو یہ مغصوب منہ کی ملک ہوگا اور غاصب نے اس پر جو خرچ کیا ہے اس کا اسے کوئی معاوضہ نہیں ملے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر غاصب (غصب شدہ فصل کاٹ کر اسے استعمال کرلے یا کچھ پھل توڑ لے یا اون کتر لے یا دودھ دوہ لے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے تلف کیا ہے، لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔

اگر غاصب کپڑا غصب کرے اور اس کپڑے کو بٹ لے یا دھو ڈالے یا کوٹ پیٹ کر اسے سفید بنالے تو کپڑے کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور غاصب کو کوئی چیز لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ غاصب کی اس میں کوئی عین مال متقوم جو اس میں قائم ہو ملک نہیں ہے، جہاں تک بٹنے کا تعلق ہے تو وہ کپڑے کی ایک صفت وحالت سے دوسری حالت میں تبدیلی ہے، رہا اسے دھونا تو وہ کپڑے سے میل دور کر کے اسے پہلی حالت پر واپس لانا ہے اور صابون یا سجّی (جو اس کے دھونے میں استعمال کی گئی تھی) تلف ہو چکی ہے (یعنی مال قائم نہیں) اور اب وہ باقی نہیں ہے، اور باقی رہا اسے کوٹ پیٹ کر سفید کرنا (یعنی اس کے دھبے وغیرہ دور کرنا) تو یہ کپڑے کے اجزا کو ایک سا بنانا ہے، لہٰذا مغصوب میں کوئی ایسا اضافہ نہیں ہوا جو عین، مال متقوم اور اس میں قائم ہو۔

اگر غاصب کسی مسلمان کی شراب غصب کرکے اس کا سرکہ بنالے تو شراب کے مالک کو حق ہے کہ وہ کچھ بھی دیے بغیر سرکہ لے لے کیونکہ سرکہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ شراب پر اس کی ملک قائم تھی اور جب شراب سرکہ بن گئی تو سرکہ اس کی ملک میں بنا ہے اور غاصب کا اس میں کوئی عین، مال متقوم وقائم نہیں ہے کیونکہ شراب میں جو نمک ڈالا گیا تھا وہ اس میں تلف ہو گیا ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ شراب اس کے زیر قبضہ از خود سرکہ بن گئی ہے، اور اگر وہ (فی الواقع) از خود سرکہ بنی ہوتی تو وہ (مالک) یقیناً اسے بغیر کچھ معاوضہ دیے واپس لے لیتا، ایسا ہی اس (زیر بحث مسئلے) میں ہوگا، کہا جاتا ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے شراب کو سائے میں سے نکال کر دھوپ میں رکھنے سے اس کا سرکہ بنایا ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کے ذریعے جس کی کوئی قیمت ہو اور یہی قول صحیح ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی مردار جانور کی کھال غصب کرے اور اس کی دباغت کرے تو اگر اس نے اس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی ہو جس کی کوئی قیمت نہیں، جیسے پانی، مٹی اور دھوپ ہیں تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ اسے لے لے اور غاصب کا کوئی حق اس کے ذمے واجب الادا نہ ہوگا، کیونکہ کھال اس کی ملک تھی اور دباغت کے بعد جب وہ مال بن گئی تو بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار رہی اور دباغت کرنے والے کا اس میں کوئی عین مال متقوم قائم ملک نہیں ہے بلکہ اس میں، تو دباغت کرنے والے کا محض فعل ہے اور خالی عمل عقد کے بغیر مال متقوم نہیں بنتا اور عقد پایا نہیں گیا۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ مردار کی کھال کو مالک کے ٹھکانے سے غصب کرکے اس کی دباغت کرے، لیکن اگر مردار کہیں راستے پر پڑا ہو اور وہاں سے وہ اس کی کھال کو حاصل کرکے دباغت کرے تو پھر مالک کا اس کھال پر کوئی حق نہیں کیونکہ راستے پر ڈالنا اس کے اٹھا لینے کو مباح کرنا ہوتا ہے جیسے راستوں کے بیچ میں پڑی گٹھلیوں اور انار کے چھلکوں کو پھینک دینا۔ اور اگر غصب شدہ کھال، جس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی گئی ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو، دباغت کے بعد تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، کیونکہ اگر ضمان واجب ہو تو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو وہ سابقہ غصب کی بنا پر واجب ہو اور یا پھر اتلاف کی وجہ سے۔ پہلی صورت کی تو کوئی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ غصب کے وقت (مغصوب یعنی کھال) کی کوئی قیمت نہ تھی اور دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ غاصب کی جانب سے اتلاف نہیں پایا گیا اور اگر غاصب اس کا استہلاک کر دے تو بالاجماع اس سے ضمان لیا جائے گا، کیونکہ دباغت سے قبل وہ اس کی ملک تھی اور دباغت سے مال بن جانے کے بعد بھی وہ اس کی ملک کے حکم میں باقی رہی اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہیں ہے اور دوسرے کے مملوکہ مال کو جس پر اس کا کوئی حق نہ ہو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کی دباغت کسی قیمتی چیز سے کی ہو، مثلاً مازو یا گوندکیکر وغیرہ سے تو کھال کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور دباغت کرنے والے نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا تاوان ادا کر دے کیونکہ وہ (دباغت کردہ کھال) مالک کی ملک ہے اور غاصب کا بھی اس میں عین ملک متقوم قائم ہے، لہٰذا دونوں فریقوں کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ لحاظ یونہی کیا جا سکتا ہے جیسے ہم نے بتایا، مالک کو یہ حق نہیں کہ اس (غاصب دباغ) سے کھال کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اگر وہ اس سے قیمت کا ضمان لے تو لازمی طور پر غصب کے دن والی قیمت کا ضمان لے گا اور غصب کے روز اس کی کوئی قیمت نہیں تھی۔ اور اگر دباغت کرنے کے بعد کھال غاصب کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ اس کا استہلاک کرے تو بھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، جبکہ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق غاصب دباغت شدہ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور مالک اس کو دباغت سے پیدا شدہ اضافے کا معاوضہ ادا کرے گا۔ طحاوی ؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک غاصب سے اس کی اس قیمت کا تاوان لیا جائے گا جو ذبح کیے ہوئے جانور کی غیر دباغت شدہ کھال کی ہوتی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے کسی مملوکہ قیمتی مال کو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہٰذا یہ اتلاف موجب ضمان ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بے قیمت چیز سے دباغت کرے اور پھر اسے وہ ہلاک کر دے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے مال ہونے اور قیمتی (متقوم) ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ دباغت سے وہ کھال قیمتی مال بن گئی ہے۔ رہا اس کا (دباغت شدہ کھال کا مغصوب منہ کی) ملک ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ دباغت سے پہلے اس کی ملک اس میں قائم تھی اور دباغت کے بعد بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار ہے۔ اسی لیے تو

غاصب پر اس صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے جب وہ کھال کی دباغت کسی بے قیمت چیز کے ساتھ کرے' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ (کھال کا) قیمتی ہونا غاصب کے عمل کی بدولت ہوا ہے للہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصول یہ ہے کہ انسان کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چیز پر اسی انسان کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس پر ضمان واجب کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ یہ وصف عدم سے ملحق ہوگیا (یعنی اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے)' اس لیے یہ ایسے مال کا اتلاف ہے جس کی از روئے معنی کوئی قیمت نہیں ہے' للہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ مزید برآں' کھال کا قیمتی ہونا اس اضافے کے تابع ہے جو دباغت کرنے والے نے اس میں پیدا کیا ہے' کیونکہ یہ اضافہ دباغت کرنے سے پیدا ہوا ہے اور اس میں دباغ کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان ہے تو اسی طرح وہ اضافہ بھی اس سے ملحق ہو جائے گا (یعنی قابلِ ضمان ہوگا) جو اس کے تابع ہے' اور جس چیز کا ضمان اس کا بدل ہو اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان قیمت سے نہیں ہو سکتا' جیسے فروخت کردہ چیز کے قبضے سے قبل اتلاف کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کی دباغت کسی ایسی چیز کے ساتھ کرے جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس کا حکم اس کے برعکس ہے' کیونکہ اس صورت میں دباغ (چرم ساز) کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان نہیں ہے' للہذا اصل ہی موجود نہیں تو اس سے کوئی دوسرا (یعنی تابع) کیونکر ملحق ہوگا۔

اور اگر ذبح کیے ہوئے جانور کی کھال ہو اور غاصب اس کی دباغت (چرم سازی) کرلے تو اگر اس نے کسی بے قیمت چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی تو کھال کے مالک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے لے لے اور اس کے ذمے (غاصب کی) کوئی چیز واجب الادا نہیں ہوگی' بسبب اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ وہ اپنے مالک کی ملک ہے اور غاصب کا اس میں کوئی عین مال متقوم قائم نہیں ہے اور نہ ہی مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب سے ضمان میں کسی چیز کا مطالبہ کرے' کیونکہ کھال قائم ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اور اگر اس نے کسی قیمتی چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی ہو تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا' چاہے تو اس کی دباغت سے پہلے والی قیمت کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو اس دباغت شدہ کھال کو لے لے اور دباغ نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا اسے معاوضہ دے دے' جس کی دلیل وہ ہے جس کا ذکر ہم غصب شدہ کپڑے کے مسئلے کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ جب اس کپڑے کو غاصب اپنے مملوکہ رنگ سے زرد یا سرخ رنگ کر دے۔ اگر غاصب اس کھال کو رنگا ہوا چمڑا' یا مشک' یا جسٹہ یا تلوار کا میان یا پوستین بنالے تو پھر مغصوب منہ کو اس پر کوئی حق نہیں کیونکہ یہ دوسری (نئی) چیز بن گئی ہے کیونکہ اس کا نام بدل گیا ہے اور معنی بھی للہذا یہ از روئے معنی اس کا اتلاف ہے۔ اس صورت میں اگر کھال ذبح کیے ہوئے جانور کی ہو تو مغصوب منہ غصب کے روز والی اس کی قیمت کا ضمان وصول کرلے اور اگر مردار جانور کی ہو تو پھر اسے کسی چیز کا حق نہیں۔

اگر غاصب کسی مسلمان کا مملوکہ انگور کا رس غصب کرلے اور وہ رس غاصب کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بن جائے تو غاصب سے اس رس کا مثلی ضمان لیا جائے کیونکہ اس کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بننے سے وہ رس تلف ہوگیا ہے اور رس ذوات الامثال (مثلیات' مثلی اشیاء) میں سے ہے للہذا اس کے اتلاف ہونے پر مثلی ضمان عائد ہوگا' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اختلافِ دعویٰ کے احکام

جہاں تک غاصب اور مغصوب منہ کے درمیان اختلاف ہونے کے احکام کا تعلق ہے' مثلاً یہ کہ غاصب یہ کہے

کہ مغصوب میرے زیر قبضہ تلف ہو گیا ہے اور مغصوب منہ اس کے اس دعوے کو تسلیم نہ کرے اور غاصب کے پاس ثبوت بھی نہ ہو تو قاضی غاصب کو اتنا عرصہ جیل میں بند رکھے کہ اگر مغصوب اس کے پاس برقرار ہوتا تو وہ اتنے عرصے میں اس کا لازماً اظہار کر دیتا، پھر اس کے خلاف وہ ضمان کا حکم جاری کر دے اس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غصب کا اصل حکم عین مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور قیمت تو اس کا قائم مقام ہے، لہٰذا جب تک عین مغصوب کو لوٹانے سے غاصب کا عاجز ہونا ثابت نہ ہو جائے قیمت کا حکم نہ دیا جائے جو کہ عین مغصوب کا قائم مقام ہے۔ اور اگر اصل غصب کے بارے میں یا مغصوب کی جنس، نوع، مقدار، صفت یا غصب کے وقت اس کی قیمت کی بابت ان دونوں میں اختلاف ہو تو ان تمام امور کے ضمن میں غاصب کا قول معتبر ہو گا کیونکہ مغصوب منہ اس کے خلاف ضمان کا دعویدار ہے اور وہ اس دعوے سے منکر ہے لہٰذا اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شریعت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر غاصب اس چیز کا اقرار کرے جس کا مغصوب منہ نے دعوے کیا ہے اور یہ دعوے کرے کہ اس نے مغصوب اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے دعوے کو گواہی کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ غصب کا اقرار اس کی طرف سے موجب ضمان سبب کے پیدا کیے جانے کا اقرار ہے اور وہ جب مغصوب منہ کو یہ لوٹا ہے کہ میں نے مغصوب نہیں لوٹا دیا ہے تو گویا وہ اس (موجب ضمان) سبب کے فسخ ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے، لہٰذا گواہی کے بغیر اس کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر غاصب یہ دعویٰ کرے کہ مغصوب میں جو عیب ہے وہ مغصوب منہ ہی کا پیدا کردہ ہے تو بغیر گواہی کے اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے غصب کے وجود کا اقرار اس کی ضمان میں تمام اجزاء سمیت غصب کے وجود کا اقرار ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ عیب مغصوب منہ نے پیدا کیا تھا اس طرح وہ مغصوب کے بعض اجزاء کے اپنے ضمان سے خارج ہونے کا دعوی کرتا ہے لہٰذا بغیر گواہی کے اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ (کیونکہ اس کا قول دعوی ہے اور ثبوت مہیا کرنا مدعی کے ذمے ہے) ۔ اور اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے سواری کے جانور کو غصب کیا تھا اور اسی کے ہاں وہ مر گیا تھا جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹایا تھا اور وہ اس (یعنی مغصوب منہ) کے ہاں مرا ہے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ مغصوب منہ کے گواہوں نے اپنی گواہی میں استصحاب حال (صورت حال کے قائم رہنے کے گمان) پر اعتبار کیا ہو کہ غصب کا تو انہیں علم ہو لیکن مغصوب کی واپسی کا انہیں علم نہ ہو اور انہوں نے گواہی اس ظاہری بنیاد پر دے دی ہو کہ تلف ہونے تک مغصوب بدستور غاصب کے قبضے میں برقرار رہا ہو گا اور غاصب کے گواہوں نے اپنی اس گواہی میں کہ غاصب نے مغصوب لوٹا دیا تھا صورت واقعی پر اعتماد کیا ہو اور صورت واقعی سے مراد ہے مغصوب کی واپسی کیونکہ یہ ایسی صورت ہے جو پہلے موجود نہ تھی (بعد میں واقع ہوئی) لہٰذا واپسی کی گواہی اولیٰ ہے، جیسا کہ گواہوں کی جرح اور تزکیہ کے شواہد اکٹھے ہو جائیں، امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غاصب ضامن ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ ضامن نے اس کے اس غلام کو غصب کیا تھا اور اس غلام کی موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی ہے جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام غصب سے پہلے ہی اپنے آقا کے ہاں مر چکا تھا تو اس گواہی کا اسے کچھ فائدہ نہ ہو گا کیونکہ غصب سے قبل آقا کے ہاں غلام کے مرنے سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا اس امر کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ عدم سے ملحق ہو جائے گی (یعنی ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ یہ گواہی قائم ہی نہیں ہوئی) چنانچہ مغصوب منہ کے گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ ازیں یہ

بھی ممکن ہے کہ غاصب کے گواہوں نے حالت کے برقرار رہنے کے خیال (استصحاب الحال) پر اعتماد کیا ہو اور حالت سے مراد ہے غلام پر اس کے آقا کا قبضہ، کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ آقا کے قبضے کے قائم ہونے کا انہیں علم ہو، لیکن غصب کا علم نہ ہو اور انہوں نے یہ گمان کر لیا ہو کہ آقا کا قبضہ برقرار ہے چنانچہ اسی حالت کے برقرار رہنے کو انہوں نے لازم قرار دے لیا، جبکہ مغصوب منہ کے گواہوں نے اپنی گواہی میں غصب کے متحقق ہونے پر اعتماد کیا، لہٰذا ان کی گواہی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔

اگر مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے یہ غلام کوفہ میں قربانی کے روز غصب کیا تھا اور غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ قربانی کے دن وہ مکہ میں تھا اور غلام بھی (مکہ میں تھا) تو غاصب پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہوں کی گواہی سے حکم کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا یہ گواہی عدم سے ملحق ہوگئی اور باقی رہ گئی مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت جس کے مخالف کوئی گواہی موجود نہیں لہٰذا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام مغصوب منہ کے ہاں مرا تھا اور مغصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ غاصب کے ہاں مرا ہے تو غاصب کے گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس (یعنی غاصب) کے گواہ ایسے امر کے اثبات کے لیے قائم ہوئے ہیں جو پہلے موجود نہ تھا اور وہ امر ہے مغصوب کی واپسی، جبکہ مغصوب منہ کے گواہ پہلے سے موجود شئی کو اپنی حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کے لیے قائم ہوئے ہیں اور وہ شئی غصب ہے لہٰذا واپسی کی شہادت کو قبول کرنا اولیٰ ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مغصوب منہ اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ سواری کا جانور غاصب کے ہاں اس کے سوار ہونے کے سبب مرا تھا اور غاصب اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹا دیا تھا تو مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور غاصب پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہ مغصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو دفع نہیں کرتے اس لیے کہ غاصب کے گواہ مغصوب کے واپس کیے جانے کی شہادت دیتے ہیں اور اس بات کا امکان ہے کہ غاصب نے اسے واپس کر دیا ہو پھر بار دیگر اسے غصب کر لیا ہو، اس پر سواری کی ہو اور اس کے زیر قبضہ وہ جانور مر گیا ہو، لہٰذا دونوں شہادتوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے۔

اسی طرح، اگر سواری کے جانور کے مالک کے گواہ شہادت دیں کہ غاصب نے جانور کو قتل کیا ہے جبکہ غاصب کے گواہ شہادت دیں کہ اس نے جانور واپس کر دیا تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔

جیسے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ ہم نے تمہارے ایک ہزار (درہم) غصب کیے پھر وہ کہے کہ ہم دس آدمی تھے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک تسلیم کیا جائے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شخص کا یہ کہنا غصبنا کہ ہم نے تمہارے درہم غصب کیے فی الحقیقت جمع کے لیے ہے اور لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے واحد پر محمول کرنا حقیقت پر عمل کو ترک کرنا ہے، لہٰذا اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس صورت میں کہ جب ایسا کرنا ممکن ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ہم نے غصب کیے ایسی جماعت کی طرف سے فعل غصب کے سرزد ہونے کی اطلاع ہے جو مجہول (گمنام، غیر معلوم) ہیں لہٰذا اگر ہم اس کے قول کی حقیقت پر عمل کریں تو ہمیں اسے لغو کرنا پڑے گا جبکہ اس بارے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ لغو قرار دینے سے مجازی معنی پر عمل کرنا اولیٰ

ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اِتلاف کے مسائل

جہاں تک اتلاف کے مسائل کا تعلق ہے تو بات یہ ہے کہ اتلاف دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو بنی آدم پر واقع ہوا ہوگا یا پھر غیر بنی آدم از قسم بہائم اور جمادات پر واقع ہوا ہوگا۔ اگر اتلاف بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو جان یا اس سے کمتر کے اتلاف کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب الجنایات میں کریں گے، اور اگر یہ غیر بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو اس سے ضمان واجب ہو جائے گا بشرطیکہ وجوب ضمان کی سب شرطیں موجود ہوں۔ اس ضمن میں گفتگو کے تین موضوع ہیں: اتلاف کے وجوب ضمان کا سبب ہونے کا بیان؛ وجوب ضمان کی شرطوں کا بیان؛ اور واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا بیان۔

اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وجوب ضمان کی تمام شرطیں موجود ہوں تو اتلاف وجوب ضمان کا سبب بنتا ہے کیونکہ کسی چیز کے اتلاف کا مطلب ہے کہ اس چیز سے اب وہ منفعت حاصل نہیں کی جا سکتی جو بالعموم اس سے مقصود ہوتی ہے اور یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: (ترجمہ) اگر تم پر کوئی زیادتی کرے تو تم بھی اس پر ویسی ہی زیادتی کرو جیسی کہ اس نے تم پر کی تھی"؛ نیز رسول اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ اسلام میں نہ تو ضرر ہے اور نہ ضرر رسانی، اور صورت کے اعتبار سے تو ضرر کی نفی کرنا ممکن نہیں اس لیے ضمان کے ذریعے معنی کے لحاظ سے ضرر کی نفی کرنا واجب ہے تاکہ ضمان تلف کی گئی چیز کا قائم مقام بن جائے اور ممکنہ حد تک ضرر کی نفی ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا اتلاف پر تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا کیونکہ زیادتی اور ضرر رسانی ہونے کے اعتبار سے یہ غصب سے بڑھ کر ہے، تو جب غصب پر ضمان واجب ہے تو اتلاف پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورت اور معنی دونوں اعتبار سے واقع ہوا ہو بایں طور کہ وہ چیز اب فائدہ اٹھائے جانے کے قابل نہیں رہی اور معنی کے اعتبار سے اس لیے کہ اس میں ایک نیا معنی پیدا کر دیا گیا ہے جو اس سے استفادہ کرنے کی راہ میں رکاوٹ ہے، باوصف اس کے کہ وہ اپنی ذات میں فی الواقع قائم ہے کیونکہ یہ سب کچھ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اتلاف محل تلف (جس چیز پر اتلاف کا فعل واقع ہوا) تک کوئی آلہ پہنچا کر براہِ راست کیا ہے یا وہ اتلاف کا ذریعہ بنا ہے، اس طرح کہ کسی محل میں کوئی ایسا فعل کیا جو بالعموم دوسرے محل کے تلف ہونے کا باعث بنتا ہے کیونکہ ہر دو صورت میں یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ لہٰذا موجب ضمان ہوگی۔

مسائل: مسائل میں اس حکم کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سواری کے جانور کو قتل کر دے یا اس کا کپڑا جلا دے یا کسی آدمی کا درخت کاٹ ڈالے یا اس کا رس (Juice) بہا دے یا اس کی عمارت ڈھا دے تو وہ ضامن ہوگا، خواہ تلف کردہ چیز مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں، کیونکہ دونوں حالتوں میں اتلاف متحقق ہو جاتا ہے، البتہ اگر مغصوب مالِ منقول ہو اور وہ غاصب کے قبضے میں ہو تو مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے لے اور چاہے تو اتلاف کرنے والے سے ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کا سبب دونوں سے پایا گیا۔ سو اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب اپنے اوپر عائد ہونے والے ضمان کا اتلاف کنندہ سے

مطالبہ کرے گا کیونکہ شئی مغصوب غاصب کی ملک تھی جس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اتلاف اس (یعنی غاصب) کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اور اگر وہ اتلاف کنندہ سے ضمان لے تو اتلاف کنندہ کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر تلف کردہ مال عقار (زمین وغیرہ) ہو تو شیخین کے نزدیک وہ اتلاف کنندہ سے ضمان لے گا اور غاصب سے ضمان نہیں لے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس مسئلے کا اور مال منقول والے مسئلے دونوں کا جواب ایک ہی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ عقار کے غصب پر شیخین کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوتا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک عائد ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے لے، جیسے مال منقول کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایسے مال میں نقصان (کمی) کر دے جو اموال ربا میں سے نہ ہو تو اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا، خواہ وہ مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں کیونکہ نقصان کا مطلب ہے اس کے ایک جزء کا اتلاف اور اس کا ضمان لینا ممکن ہے کیونکہ اس (ضمان) سے ربا لازم نہیں آتا، لہٰذا بقدر نقصان اس سے ضمان لیا جائے گا بخلاف اموال ربا کے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ البتہ اگر نقصان غاصب کے سوا کسی اور کے فعل سے ہوا ہو تو اس صورت میں مغصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور غاصب یہ ضمان اس شخص سے وصول کر لے جس نے نقصان کیا ہے اور چاہے تو نقصان کنندہ سے ضمان لے لے اور نقصان کنندہ کسی سے ضمان نہیں لے گا، بدلیل مذکور(۱)۔

اگر غاصب ایک غلام کو غصب کرے جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، غاصب کے زیر قبضہ اس میں اضافہ ہو جائے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جائے اور پھر اسے کوئی آدمی خطاءً قتل کر دے تو اس صورت میں مالک کو یہ خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے وقت غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو قاتل سے وقت قتل کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کے دو سبب غصب اور قتل پائے گئے اور غاصب کے زیر قبضہ مغصوب میں جو اضافہ پیدا ہوا ہے اس اضافے کے اتلاف پر غصب کا ضمان عائد نہیں ہوتا بلکہ قتل کا ضمان عائد ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غاصب کو ایک ہزار درہم کا اور قاتل کو دو ہزار درہم کا ضامن ٹھہرایا گیا ہے۔ اور اگر مالک قاتل سے ضمان لے تو قاتل کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار درہم کا مطالبہ کرے گا اور ایک ہزار سے زائد رقم (یعنی ایک ہزار) خیرات کر دے۔ قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار کا مطالبہ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ کیونکہ وہ (یعنی مقتول) ضمان پر غاصب کی ملک ہے، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قتل غاصب کے غلام پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ اس کی قیمت کا ضمان لے گا۔ جہاں تک ایک ہزار سے زائد رقم کو خیرات کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ملک میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ مال ناپاک ہے لہٰذا اسے خیرات کر دینا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے موقف کی رو سے تو یہ بات زیادہ ظاہر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے موقف کی رو سے قیمت میں یہ زیادتی (یعنی ایک ہزار درہم) اس کے لیے پاکیزہ مال ہے اور اس کو خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے اور اگر غاصب اسے (قیمت میں) اضافہ پیدا ہو چکنے کے بعد خطاءً قتل کر دے تو مغصوب منہ کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو غاصب سے یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو اس کے عاقلہ سے یوم قتل کی دو ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور یہ صحیح ہے، برعکس اس کے کہ جب مغصوب بنی آدم کے سوا کوئی جانور ہو اور اسے غاصب اضافہ پیدا ہو چکنے کے بعد قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر صرف یوم غصب والی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان عائد ہو گا نہ کہ کسی اور قیمت کا۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو فرق ہے اس کی وضاحت ہم سابق

میں کر چکے ہیں۔ اور اگر اضافہ پیدا ہو جانے کے بعد غلام غاصب کے زیر قبضہ خودکشی کر لے تو غاصب سے یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس کے خودکشی کرنے سے اس کا خون رائیگاں ہو جاتا ہے لہٰذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے، اور اگر وہ طبعی موت مرتا تو اس کی یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جاتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں کیا جائے گا۔

اگر غصب شدہ باندی ایک بچے کو جنم دے اور وہ اپنے اس بچے کو قتل کر دے پھر وہ باندی خود بھی مر جائے تو اس باندی کی یوم غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت غاصب کے ذمے ہوگی البتہ بچے کا ضمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس باندی کا اپنے بچے کو قتل کرنا خونِ رائیگاں ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں لہٰذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا (یعنی گویا کہ خون ہوا ہی نہیں) گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے لہٰذا وہ امانت ہونے کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے؛ چنانچہ باقی رہ گئی (اس بچے کی) مال، جس کے غصب کا ضمان واجب ہوگا۔

اگر دو آدمی کسی شخص کے پاس ایک ایک ہزار درہم امانت رکھیں اور امانت دار دونوں کے ہزار ہزار درہموں کو اس طرح باہم ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر آدمی کو وہ ایک ہزار درہم کا ضمان ادا کرے گا اور مخلوط درہم اس کی ملک بن جائیں گے کیونکہ یہ خلط از روئے معنی اتلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک ان دو آدمیوں کو خیار حاصل ہے، چاہے تو وہ دونوں مخلوط دراہم لے لیں اور آپس میں تقسیم کر لیں اور چاہے تو اس سے ضمان لے لیں۔ کتاب الودیعۃ میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے پھر امام محمدؒ کا قول ہے کہ امانت دار ان دراہم کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک وہ ان کے مالکوں کو ان کے مثل دراہم ادا نہ کر دے؛ یہ قول صحیح ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ صاحبین کے نزدیک مالک کا حق منقطع نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ مالک کا حق تو منقطع ہو گیا ہے اور امانت دار کی ملک قائم ہو گئی ہے لیکن اس میں خبث (ناپاکی) ہے جو اس وقت تک اس میں امانت دار کے تصرف کرنے کو مانع ہے، جب تک کہ وہ اس کے مالک کو راضی نہ کر لے۔

اگر کسی شخص کے دو کرّ (غلّہ) ملک ہوں، کوئی آدمی ان میں سے ایک کر غصب کر لے یا چوری کر لے، پھر مالک غاصب یا چور کے پاس دوسرا کرّ امانت رکھ دے اور وہ پہلے غصب کردہ کرّ کے ساتھ اسے ملا دے، پھر یہ سب کچھ (یعنی دونوں کرّ غلّہ) ضائع ہو جائے تو غصب کردہ کر کا اس سے ضمان لیا جائے گا لیکن امانت رکھے ہوئے کرّ کا ضمان نہیں لیا جائے گا، ملاوٹ کی وجہ سے، کیونکہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملک میں ملا دیا تھا اور یہ اتلاف نہیں ہے، لہٰذا ملانے کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور قابل ضمان (مضمون) کرّ اور امانت والا کرّ اس کے قبضے میں اپنی حالت پر برقرار رہ گئے تو وہ ایسے ہو گئے گویا کہ ملاوٹ سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گئے تھے۔ اور اگر غاصب غصب کردہ دراہم کو اپنے دراہم میں اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ ہو تو (غصب کردہ دراہم کے) مثل کا وہ ضمان ادا کرے گا اور مخلوط دراہم اس کی ملک بن جائیں گے، کیونکہ ملاوٹ کر کے اس نے ان کو تلف کر دیا ہے۔ اور اگر وہ (غاصب) مر جائے تو ان دراہم پر جملہ قرض خواہوں کا حق ہوگا اور مغصوب منہ بھی قرض خواہوں کی مانند ہوگا، کیونکہ ان (غصب کردہ) دراہم پر سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور وہ غاصب کی ملک بن گئے۔ اور اگر غصب کردہ دراہم اس کے اپنے دراہم کے ساتھ بغیر اس کے عمل کے از خود مل جائیں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا بلکہ وہ (ان مخلوط دراہم میں) مغصوب منہ کا ساجھی (partner) ہوگا کیونکہ اس کے عمل کے بغیر دراہم

کا باہم مل جانا تلف ہے اتلاف نہیں ہے، للذا یہ ایسے ہیں گویا کہ خود ہی تلف ہو گئے ہیں اور وہ دونوں ساجھی بن گئے ہیں کیونکہ ان کی ملکیتیں اس طریقے سے باہم مل گئی ہیں کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اگر کسی آدمی کے پاس کھانا ہو اور اس میں کوئی شخص پانی ڈال دے جس سے وہ کھانا خراب ہو جائے اور اس کی مقدار بڑھ جائے تو کھانے کے مالک کو حق ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کی کھانے کی قیمت کا ضمان وصول کرے لیکن اسے کھانے کا مثلی ضمان طلب کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ وہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کھانے کی جو مقدار تھی اس کا ضمان طلب کرے۔ اسی طرح، اگر وہ تیل یا روغن میں پانی ڈال دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ پانی ملے ہوئے تیل کا مثلی ضمان لینا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے پہلے کی کھانے کی مقدار کا ضمان لیا جائے کیونکہ غصب کا فعل پانی ڈالنے سے پہلے واقع نہیں ہوا، ہاں اگر وہ غصب کرنے کے بعد اس میں پانی ڈالے تو پھر اس پر مثلی ضمان واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص پنجرے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اس میں سے نکل کر اڑ جائے اور کھو جائے تو شیخین کے نزدیک وہ شخص ضامن نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پنجرے کا دروازہ کھلتے ہی پرندہ اڑ جائے تو وہ شخص ضامن ہوگا لیکن اگر دروازہ کھلنے کے بعد کچھ دیر پرندہ پنجرے میں رکا رہے اور پھر اڑ جائے تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پنجرے کے دروازے کو کھولنا پرندے کا بوجہ تسبیب اتلاف ہے (یعنی یہ اس کے اتلاف کا سبب بنا ہے) کیونکہ پرندے کا اڑنا تو اس کے لیے ایک فطری بات ہے اسلیے ظاہر بات ہے کہ جب اسے موقع ملے گا وہ اڑ جائے گا للذا دروازے کو کھولنا اس کا بوجہ سبب بننے کے اتلاف ہے، اس لیے یہ موجب ضمان ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کی مشک کو پھاڑ دیا جائے جس میں مائع تیل ہو اور وہ تیل بہہ جائے اور تلف ہو جائے۔ امام شافعیؒ کے قول کی بھی یہی توجیہ ہے البتہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کچھ دیر رکا رہے (تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس طرح) پرندے کے اڑنے کا سبب دروازے کو کھولنا نہیں بنتا بلکہ پرندے کا اپنا اختیار اس کا سبب ہے، اس لیے ضمان عائد نہیں ہوگا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دروازے کو کھولنا نہ تو بلا واسطہ سبب اتلاف ہے اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے اسکا بلا واسطہ سبب اتلاف نہ ہونا تو ظاہر ہے، رہا بواسطہ سبب بننے کے اتلاف ہونا تو وہ اس لیے کہ پرندہ اڑنے میں خود مختار ہے کیونکہ وہ جاندار ہے اور ہر جاندار خود مختار ہے، للذا اڑنے کی نسبت اس کے اختیار کے ساتھ ہے جبکہ دروازے کو کھولنا تو خالی سبب ہے اس لیے اس کا کوئی حکم نہیں۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ اگر کسی آدمی کے غلام کی بیڑی کھول دی جائے اور وہ غلام بھاگ جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ مشک کو جس میں مائع تیل ہو، پھاڑنے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مائع چیز طبعاً سیال ہوتی ہے کہ اگر رکاوٹ نہ ہو تو یہ بہنے سے رک نہیں سکتی ماسوا اس کے کہ اس کے معمول کو توڑ دیا جائے (مثلاً اسے منجمد کر دیا جائے) للذا مشک کو پھاڑنا تیل کو تلف کرنے کا سبب بنتا ہے، اس لیے ضمان واجب ہوگا۔

اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی شخص سواری کے جانور کی رسی کھول دے یا اصطبل کا دروازہ کھول دے اور وہ جانور باہر نکل کر کھو جائے۔ ائمہ فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص تیل کے برتن کا ڈھکنا کھول دے تو اگر وہ پگھلا ہوا ہے اور اس میں سے تیل بہہ جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا اور اگر وہ جما ہوا تھی ہو اور دھوپ سے پگھل کر بہہ جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ بہنا مائع کی طبعی خصوصیت

ہے اگر اسے بہنے کا راستہ مل جائے کیونکہ بالعموم اس کا (بہنے سے) رکنا محال ہے' لہٰذا اس کے ڈھکنے کو کھولنا تیل کا بطریق سبب بننے کے اتلاف ہے' لہٰذا یہ موجب ضمان ہوگا۔ منجمد گھی کا مسئلہ اس کے برعکس ہے' کیونکہ بہنا مائع کی طبعی خصوصیت ہے نہ کہ جامد کی۔ اور منجمد گھی اگرچہ مائع بن گیا ہے لیکن پگھلنا کھولنے والے کے عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ دھوپ کی تپش سے' اس لیے اس تلف کی نسبت اس شخص سے نہیں ہے' نہ بلاواسطہ سبب کے طور پر اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے' لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا' واللہ عزوجل اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب ایک چھوٹے آزاد (بمقابلہ غلام) بچے کو اس کے گھر والوں کے ہاں سے غصب کرے اور اس بچے کو کوئی درندہ زخمی کر دے یا سانپ ڈس لے یا وہ کنویں میں گر جائے یا چھت سے نیچے گر پڑے اور مر جائے تو غاصب کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی کیونکہ بواسطہ سبب بننے کے طور پر غاصب کی طرف سے اتلاف پایا گیا ہے اس لیے کہ وہ بچہ اپنے ولی (Guardian) کے ہاں محفوظ تھا کیونکہ وہ تو خود اپنی حفاظت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا' تو جب غاصب نے گھر والوں کی حفاظت کو زائل کر دیا اور خود اس کی حفاظت نہ کی یہاں تک کہ اس پر آفت آگئی جس نے اسے ضائع کر دیا تو یہ غاصب کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف ہے اور آزاد (بمقابلہ غلام) کے غصب کیے جانے پر اگرچہ ضمان عائد نہیں ہوتا لیکن اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اتلاف بلاواسطہ سبب ہوا ہو یا بواسطہ سبب۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ اس بچے کو کوئی شخص خطأ سے قتل کر دے تو بچے کے سرپرستوں کو حق حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں ضمان طلب کریں' چاہیں غاصب سے اور چاہیں قاتل سے۔ قاتل سے اس لیے کہ وہ براہ راست اتلاف کا مرتکب ہوا ہے اور غاصب سے اس لیے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے' بدلیل مذکورہ اور وجوب ضمان کے ضمن میں بالواسطہ بمنزلہ بلاواسطہ کے ہوتا ہے' جیسے راستے کے عین بیچ میں کنواں کھودنا' اور قتل کی گواہی دینا ہے' چنانچہ اگر قصاص کے گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا' اگر وہ قاتل سے مال کا ضمان لیں تو قاتل کسی سے اس ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لیں تو غاصب یہ ضمان قاتل سے طلب کرے گا کیونکہ غصب ضمان کی ادائیگی کے بعد ملک ضمان کے ضمن میں متحق (ضروری؛ واجب) کے قائم مقام بن جاتا ہے اگرچہ مضمون (وہ چیز جس کا ضمان ادا کیا جائے) کی ملک کے حق میں وہ مستحق کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال مدبر غلام کے غاصب کی ہے جب مدبر غلام کو غاصب کے زیر قبضہ قتل کر دیا جائے اور مالک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو غاصب' قاتل سے ضمان طلب کرے گا اگرچہ ضمان ادا کر کے وہ مدبر کی جان کا مالک نہیں بنتا' تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اسی طرح' اگر اس (مغصوب بچے) پر کسی شخص کی دیوار گر جائے (اور مغصوب ہلاک ہو جائے) تو غاصب ضامن ہوگا اور دیوار کے مالک کے عاقلہ سے ضمان طلب کرے گا بشرطیکہ پہلے غاصب سے ضمان لے لیا گیا ہو' بدلیل مذکورہ۔

اگر اسے (یعنی مغصوب کو) غاصب کے زیر قبضہ کوئی شخص عمداً قتل کر دے تو مقتول کے سرپرستوں کو خیار حاصل ہوگا' کہ چاہیں تو (قصاص میں) قاتل کو قتل کر دیں اور غاصب بری ہو جائے اور چاہیں تو غاصب کے عاقلہ سے دیت لے لیں اور پھر غاصب کے عاقلہ عمداً قتل کرنے والے شخص کے مال میں سے دیت طلب کر لیں لیکن انہیں قصاص کا حق نہیں ہے۔ قاتل سے قصاص لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے قتل عمد کیا ہے جو قصاص کے موانع (رکاوٹوں) سے خالی ہے؛ غاصب سے دیت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے' جیسا کہ ہم

بیان کرچکے ہیں، سو اگر وہ (یعنی مقتول کے سرپرست) قاتل کو قتل کر دیں تو غاصب بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ ایک ہی جان اور ایک ہی قتل کے ضمن میں قصاص اور دیت دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر وہ (مقتول کے سرپرست) غاصب کی پیروی (persue) کریں تو دیت اس (غاصب) کے عاقلہ کے ذمے ہوگی جس کو پھر اس (غاصب) کے عاقلہ قاتل کے مال میں سے وصول کرلیں گے لیکن انہیں قاتل سے قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ضمان (یعنی دیت) ادا کرنے سے قصاص ان کی ملک نہیں بن جاتا کیونکہ قصاص کو کسی دوسرے کی ملک نہیں بنایا جاسکتا لہٰذا قصاص کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست (ولی) کا قائم مقام نہیں بنا، اس لیے قصاص ساقط ہو کر مال میں تبدیل ہو جائیگا اور مال کو کسی دوسرے کی ملک بنایا جاسکتا ہے اس لیے مال کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست کا قائم مقام بن سکتا ہے۔

اگر وہ (مغصوب) بچہ غاصب کے زیر قبضہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر غاصب وہ بچہ اس کے سرپرست کو لوٹائے اور بچے کے عاقلہ کو (مقتول کی دیت کا) ضامن بنایا جائے تو بچے کے عاقلہ غاصب سے کوئی چیز طلب نہیں کر سکیں گے کیونکہ غصب کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے، اس لیے کہ آزاد (حر، بمقابلہ غلام) کے غصب پر ضمان واجب نہیں ہوتا، اور نہ ہی اتلاف کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل ہے کیونکہ غاصب اس کا اتلاف کنندہ بواسطہ سبب کے طور پر جو بنتا ہے تو وہ اس پر دوسرے کے جرم کے باعث بنتا ہے نہ کہ دوسرے پر اپنے جرم کے باعث۔

اگر وہ بچہ خودکشی کرے یا خود ہی اپنا ہاتھ یا پاؤں یا ایسا ہی کوئی اور عضو تلف کر بیٹھے یا غاصب اسے سواری کے جانور پر سوار کرے اور وہ بچہ جان بوجھ کر اس جانور سے گر پڑے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غاصب ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کا خود اپنی ذات پر کوئی فعل واقع کرنا رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا ضمان واجب نہیں ہوتا) اس لیے یہ عدم سے ملحق ہو جاتا ہے تو ایسے ہو گیا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے یا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے باعث ساقط ہوا ہے، اور اگر ایسے ہوا ہو تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا لہٰذا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور وجہ مشترک یہ ہے کہ اگر غاصب پر ضمان واجب ہو تو وہ یقیناً غصب کی وجہ سے واجب ہوگا لیکن آزاد انسان کا غصب موجب ضمان نہیں ہوتا۔ اسی لیے، اگر اس سے کسی دوسرے انسان پر جرم offence سرزد ہو تو غاصب ضامن نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ آزاد انسان کے غصب کیے جانے پر ضمان واجب نہیں ہوتا تاہم اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اتلاف براہ راست ارتکاب کی وجہ سے ہو یا بطور سبب بننے کے، اور غاصب کی طرف سے اتلاف کا سبب پیدا کرنا تو پایا گیا ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں اس نے اسباب ہلاکت سے اس کی حفاظت کو چھوڑ دیا ہے، لہٰذا بطور سبب بننے کے وہ اس کا اتلاف کنندہ ہے اس لیے اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن غاصب اپنے ادا کردہ ضمان کا بچے کے عاقلہ سے مطالبہ نہیں کریگا کیونکہ اپنی ذات پر کیے گئے فعل کے حکم کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس ضمان کو عاقلہ پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ غلام اس کے زیر قبضہ مر جائے تو بالاجماع غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر غاصب اُم ولد کو غصب کرلے اور وہ اس کے زیر قبضہ بغیر کسی آفت کے مر جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائیگا اور اس مسئلے کو ہم اس کے مناسب مقام پر بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اُم ولد اس کے زیر قبضہ کسی آفت سے اس طور سے مر جائے جس کو ہم آزاد بچے والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں کہ اس سے ضمان لیا جائے گا، تو (زیر بحث صورت میں) غاصب سے اس اُم ولد کی اس وقت کی قیمت کا تاوان لیا جائے گا جب وہ اس کے

مال میں شامل تھی کیونکہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اتلاف پایا گیا ہے اور ام ولد کے اتلاف پر بلا اختلاف ضمان واجب ہوگا۔ اسی لیے تو آزاد بچے کے ضمن میں ضمان واجب ہوا تھا تو ام ولد کے ضمن میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ضمانِ اتلاف کے وجوب کی شرطیں

(۱) جہاں تک اس ضمان کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ یہ ہے کہ اتلاف کردہ شے مال ہو، چنانچہ مردار، خون، مردار کی کھال اور اور ایسی دوسری چیزوں کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں ہوگا جو مال نہیں ہیں، اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

۲۔ ایک شرط یہ ہے کہ اتلاف کردہ چیز قیمتی (متقوم) ہو، لہٰذا مسلمان کی مملوکہ شراب اور خنزیر کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں، ہوتا خواہ اتلاف کنندہ مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کا اتلاف کر دے تو ہمارے نزدیک اس (اتلاف کنندہ) سے ضمان لیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا، اور (احناف اور امام شافعیؒ کے) دلائل مسائل غصب میں گذر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کر دے پھر وہ دونوں (یعنی مالک ذمی اور اتلاف کنندہ ذمی) مسلمان ہو جائیں یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے، تو اس صورت میں خنزیر کے اتلاف پر واجب ہونے والے ضمان سے تو وہ بری الذمہ نہ ہوگا، خواہ ضمان کو طلب کرنے والا مسلمان ہوا ہو یا جس پر ضمان واجب ہوا ہے وہ مسلمان ہوا ہو یا دونوں مسلمان ہو گئے ہوں کیونکہ خنزیر کے اتلاف پر جو ضمان واجب ہوتا ہے وہ ہے اس کی قیمت اور قیمت سے مراد ہیں دراہم و دنانیر اور اسلام دراہم و دنانیر کے لینے میں مانع نہیں ہے۔ رہا خمر کے ضمان کا معاملہ، اگر وہ دونوں اسلام لے آئیں یا ان میں سے ایک اسلام لے آئے اور وہ ضمان کا طلب گار ہو جس کی ملک کا اتلاف ہوا ہے تو اتلاف کنندہ بری الذمہ ہو جائے گا اور بالاجماع اس پر سے شراب کا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اتلاف کنندہ جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے پہلے اسلام لے آئے اور پھر ضمان کا طلب گار اسلام لے آئے یا اسلام نہ لائے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اور یہی امام ابوحنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ کی روایت بھی ہے، اتلاف کنندہ شراب سے بری الذمہ ہو جائے گا اور شراب کا ضمان بدل کر اس کی قیمت کا ضمان بھی نہیں بنے گا، بالکل ویسے ہی جیسے ضمان کے طلب گار کے مسلمان ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، جب کہ امام محمدؒ، امام زفرؒ اور رعافیۃ بن زید القاضی کے نزدیک یہی قول ان کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت بھی ہے، اتلاف کنندہ بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کے ذمے جو شراب ہے اس کے بجائے اس کی قیمت اس سے وصول کی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اسلام لانے کے بعد اتلاف کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کہ ذمی کے حق میں اس سے شراب کی قیمت کا ضمان لیا جاتا ہے چنانچہ ایسے ہی اسلام لانے سے قبل کیے گئے اتلاف کے بارے میں کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا بربط یا طبلہ توڑ دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے اس (آلۂ موسیقی) کی تراشی ہوئی لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا، اور المنتقی میں مذکور ہے کہ تختیوں کی حالت میں لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ (یعنی بربط یا طبلہ) لہو و فساد کا آلہ ہے لہٰذا یہ متقوم (قیمتی) نہیں، جیسے شراب قیمتی نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جیسے یہ آلہ لہو و فساد کے کام آتا ہے ویسے ہی اس سے ایک دوسرے اعتبار سے استفادہ کرنا بھی ممکن ہے، لہٰذا اس اعتبار سے یہ قیمتی مال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شخص کی مسکر یا منصف (انگور کا شیرہ کہ اس کو پکایا جائے

یہاں تک کہ نصف باقی رہ جائے) . . . بہا دے تو اس کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہوگا؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا لکڑی کا دروازہ جلا دے جس پر منقش تماثیل کی منبت کاری کی گئی ہو تو اس سے منقش تماثیل کے بغیر جو دروازے کی قیمت ہوگی اس کا ضمان لیا جائیگا کیونکہ تماثیل کو نقش کرنے کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اس لیے کہ تماثیل نقش کرنا ممنوع ہے اور اگر دروازے کے مالک نے تماثیل کے سر کاٹ ڈالے ہوں تو پھر منقوش دروازے کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اگر سر نہ ہو تو وہ تمثال نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ممنوع نہیں ہے، تو یہ منقوش نقش ہے (نہ کہ تمثال)۔

اور اگر وہ قالین جلا دے جس پر آدمیوں کی تماثیل بنی ہوں تو تماثیل والی قالین کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ قالین پر تماثیل بنانا ممنوع نہیں ہے، اس لیے کہ قالین کو روندا جاتا ہے، لہٰذا یہ نقش متقوم (قیمتی) ہے۔

اگر وہ مصور گھر کو منہدم کر دے تو گھر کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور تصویروں کا ضمان نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گھر پر بنی ہوئی تصویروں کی کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ گھر پر تصویریں بنانا ممنوع ہے، البتہ رنگنے کا کام متقوم ہے۔

اگر وہ مغنیہ باندی کو قتل کر دے تو مغنیہ نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ گائیکی کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ممنوع ہے۔ یہ تو ہے اس صورت کا حکم کہ جب گائیکی اس باندی میں اضافہ (یعنی ایک اضافی وصف) ہو اور اگر یہ اس میں کمی ہو تو اس کی قیمت کے بقدر ضمان لیا جائے گا۔

اس سے ان مباح اشیاء کے مسئلے کا حکم نکلتا ہے جو کسی کی ملک نہیں، کیونکہ ان کے اتلاف پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ متقوم نہیں ہیں، کیونکہ قیمتی ہونا غلبے اور ممانعت پر مبنی ہے اور یہ اس وقت تک محقق نہیں ہوتا جب تک چیز کو حرز (محفوظ جگہ) میں نہ رکھا جائے اور اس پر تسلط حاصل نہ ہو۔ جہاں تک مملوکہ مباح شے، یعنی حربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ متقوم ہی ہو، کیونکہ ایک اور شرط اس میں مفقود ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے چل کر کریں گے۔ آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجوب ضمان کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک ہو، لہٰذا ایسی مباح چیزوں کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا جو کسی کی ملک نہیں۔ لیکن چیز کے قیمتی ہونے کی شرط پر حکم کی تخریج زیادہ صحیح ہے کیونکہ چیز کا فی نفسہٖ کسی کی ملک ہونا وجوب ضمان کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ جس چیز کی ملک موقوف ہو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے حالانکہ وہ قطعاً کسی کی مملوک نہیں ہے۔

ایک اراضی دو ساجھیوں کی مشترکہ ملکیت ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک ساجھی نے اس میں کاشت کی اور دونوں اس بات پر رضامند ہو گئے کہ جس ساجھی نے کاشت نہیں کی وہ آدھا بیج دے گا اور پیداوار کو دونوں آپس میں تقسیم کریں گے۔ یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو فصل اگ آئی ہوگی یا نہیں اگی ہوگی، سو اگر فصل اگ آئی ہو تو ان کا ایسا کرنا درست ہے کیونکہ یہ گندم کے بدلے حشیش فروخت کرنے کے مترادف ہے اور گندم کے بدلے حشیش فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، اور اگر فصل نہ اگی ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ زمین کے نیچے کتنا بیج تلف ہو گیا ہے اور کتنا باقی رہ گیا ہے، علاوہ ازیں وہ مال متقوم نہیں ہے، چنانچہ اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کھیتی اگ آئے اور کاشت نہ کرنے والا ساجھی (زمین) کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم کر دی جائے گی اور کاشت کرنے والے کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے ساجھی کے زمین کے حصے میں سے فصل اکھاڑ لے کیونکہ اس (کاشت کرنے والے) کا حصہ دوسرے ساجھی کی ملک کے ساتھ لگا ہوا ہے لہٰذا اسے اپنے حصے کو اس کے حصے سے خالی کرنے پر کھیتی کے نقصان کا ضمان دینے پر مجبور کیا جائے گا،، واللہ سبحانہ۔

وتعالیٰ اعلم۔

(۳) ایک شرط یہ ہے کہ تلف کرنے والا ان میں سے ہو جن کے تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے مال کو چوپائے نے تلف کر دیا ہو تو چوپائے کے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ بے زبان جانوروں کا فعل بے بدلہ ہوتا ہے لہٰذا اس پر کوئی تاوان لاگو نہیں ہو سکتا اور چوپائے کے مالک نے اتلاف کیا نہیں اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔

(۴) انہی میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ضمان کو واجب کرنے کا کوئی فائدہ ہو چنانچہ اگر مسلمان حربی کا مال تلف کر دے یا حربی دار الحرب میں مسلمان کا مال تلف کر دے تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر عادل (وفادار رعایا کا فرد) باغی کا مال تلف کر دے یا باغی، عادل کا مال تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ضمان کو اس پر واجب کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ ولایت (اختیار؛ Authority) کے نہ ہونے کی وجہ سے ضمان کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

مال کا معصوم ہونا مال کے ضمان کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اتلاف کے ضمان کے ضمن میں بچہ بھی قابل مواخذہ ہے حالانکہ اس کے حق میں تلف کیے جانے والے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح جان بچانے کے لیے دوسرے کا مال کھا لینے پر بھی ضمان واجب ہوگا باوجود اس کے کہ ایسی حالت میں دوسرے کا مال کھانا مباح ہے۔ اسی طرح، آلات لہو کو توڑنا مباح ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر کسی آدمی کے مال کو مالک کی اجازت سے کوئی شخص تلف کر دے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن یہاں بھی مال کے معصوم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ضمان کا واجب نہ ہونا مال کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ضمان کے بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر اس پر ضمان واجب ہو جائے تو اسے لازماً یہ حق ہوگا کہ وہ بھی مالک سے اس ضمان کا مطالبہ کرے، لہٰذا یہ لاحاصل ہے، واللہ عز شانہ اعلم۔

اسی طرح وجوب ضمان کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اتلاف کنندہ کو اتلاف کے وقت یہ علم ہو کہ جس چیز کو وہ تلف کر رہا ہے وہ دوسرے کا مال ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس خیال کے تحت تلف کر دے کہ وہ اس کی ملک ہے، پھر واضح ہو کہ وہ کسی دوسرے کی ملک ہے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اتلاف تو ایک امر واقعہ ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں ہے، جیسے غصب کے ضمن میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے البتہ اگر اسے دوسرے کا مال ہونے کا علم ہو تو پھر اس سے ضمان بھی لیا جائے گا اور وہ گنہگار بھی ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو تو اس سے ضمان تو لیا جائے گا لیکن وہ گنہگار نہیں ہوگا، کیونکہ بھول چوک پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں، جس کی دلیل ہم غصب کے مسائل میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ضمان کی ماہیت

جہاں تک غیر بنی آدم کے اتلاف پر واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا تعلق ہے، تو اتلاف کی بناء پر بھی وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو غصب پر واجب ہوتا ہے، یعنی اگر تلف کردہ چیز مثلیات میں سے ہو تو مثلی ضمان اور اگر مثلیات میں سے نہ ہو تو قیمت کا ضمان، کیونکہ اتلاف کا ضمان زیادتی کا ضمان ہے اور شریعت نے صرف مثلی زیادتی کی اجازت دی ہے، اس لیے جب ممکن ہو تو مثل مطلق پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی وہ صورت اور معنی دونوں اعتبار سے مثل ہو اور جب ممکن نہ ہو تو معنی کے اعتبار سے ہونا واجب ہے اور معنی کے اعتبار سے مثل سے مراد ہے قیمت، جیسا کہ غصب کے ضمن میں کیا جاتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

توجائز ہے اور اگر وہ حجر سے پہلے فتویٰ دے اور فتویٰ دینے میں غلطی کرے تو وہ فتویٰ جائز نہیں ہے؛ اسی طرح (جاہل یا اناڑی) طبیب اگر حجر کے بعد دوائیاں فروخت کرے تو اس کی بیع نافذ ہوگی، لہٰذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قول سے امام ابوحنیفہؒ کی مراد حقیقی حجر نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد تو حسّی ممانعت ہے یعنی ان تینوں اشخاص کو ان کے کام سے حسّی اعتبار سے منع کیا جائے کیونکہ انہیں ان کے کام سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (بھلائی کا کام دینا اور برائی سے روکنا) کے باب سے ہے، اس لیے کہ جاہل اور لاپروا مفتی مسلمانوں کا دین خراب کرتا ہے اور جاہل طبیب مسلمانوں کے جسم (یعنی جسمانی صحت) خراب کرتا ہے اور سواریوں کو کرائے پر دینے کا مفلس ٹھیکیدار بیابان میں مسلمانوں کے مال تباہ کرتا ہے لہٰذا ان تینوں کو ان کاموں سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے نہ کہ حجر کے باب سے، اس لیے (امام ابوحنیفہؒ کے اقوال میں) بحمداللہ تعالیٰ کوئی تضاد لازم نہیں آتا اگر قاضی سفیہ (بے وقوف) وغیرہ کے خلاف ممانعتِ تصرف کا حکم جاری کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حکم ممانعت نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ممانعت کے بعد کوئی تصرف کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا، اگرچہ اس موقع پر ممانعتِ تصرف محلِ اجتہاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے ممانعت اس کا ایک عدالتی فیصلہ ہے اور ان امور میں جو کہ محلِ اجتہاد ہوں قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوتا ہے اور متفق علیہ (جس پر سب کا اتفاق ہو) بن جاتا ہے بشرطیکہ عدالتی فیصلہ خود ہی محلِ اجتہاد نہ ہو اور اگر وہ فیصلہ ہی محلِ اجتہاد ہو تو پھر نافذ العمل نہیں ہوتا، بخلاف ان تمام اجتہادی امور کے جن کے عدالتی فیصلے خود محلِ اجتہاد نہ ہوں اس فرق کا ذکر ہم کتاب ادب القاضی میں کر چکے ہیں۔

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان سفیہ (بیوقوف) کے حجر کی بابت اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ محض بیوقوفی کی بنا پر مجور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) ہو جاتا ہے یا اس کا مجور ہونا قاضی کے حکم پر موقوف ہے۔ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ قاضی کے حکم حجر کے بغیر وہ مجور نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ محض بیوقوفی کی بنا پر ہی مجور ہو جائے گا اور قاضی کی طرف سے اس کو حجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جمہور علماء کی دلیل یہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ "یعنی اگر وہ شخص جس کے ذمے حق ہے بیوقوف یا کمزور ہو یا املاء کرانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے ولی کو چاہیئے کہ انصاف کے ساتھ املاء کرا دے"۔ چنانچہ (اس آیت کریمہ میں) اللہ تبارک و تعالیٰ نے مذکورہ اشخاص میں سے ہر ایک کا ولی (سرپرست) بنا دیا ہے اور بیوقوف بھی ان اشخاص میں شامل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوقوف کا کوئی ولی نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا ولی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ولی کی ولایت (Custody) میں ہے لہٰذا اس کا کوئی تصرف نافذ نہ ہوگا، جیسے بچے اور پاگل کا تصرف نافذ نہیں ہوتا (کہ وہ اپنے ولی کی ولایت میں ہوتے ہیں)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ، یعنی "اور تم اپنے اموال بیوقوفوں کو نہ دو" جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اس کا مال دے دیا جائے جب اس کی عمر پچیس برس ہو جائے خواہ وہ بیوقوف ہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کا مال فروخت کر دیا تھا (باع علی معاذ ماله) کیونکہ ان پر قرضے چڑھ گئے تھے اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے اور بیع علیہ کا استعمال صرف اسی موقع پر ہوتا ہے جب مالک کی مرضی کے خلاف اس کا مال فروخت کیا جائے۔ علاوہ ازیں شریعت میں تصرفات کی اجازت بندوں کے مفاد کے پیش نظر دی گئی ہے اور بندوں کا مفاد کبھی تو تصرف کرنے کی آزادی میں ہوتا ہے اور کبھی تصرف کر۔۔۔

سے ممانعت میں ہوتا ہے' اور یہاں (بیوقوف کے ضمن میں) مفاد ممانعت میں ہے - اسی لیے بچہ اگر بالغ ہو کر بھی بیوقوف ہو تو بلا اختلاف اسے اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا جاتا جب تک وہ پچیس برس کا نہ ہو جائے - اور اسی لیے بچے اور پاگل کو تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں تصرف سے ممانعت ہی میں مصلحت ہے ' تو ایسے ہی یہاں (یعنی بیوقوف کے ضمن میں) کیا جائے گا - امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع ' ہبہ ' اقرار ' ظہار ' اور قسم کے احکام عام ہیں (یعنی ان کے ضمن میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی) اور ان میں عمومیت ان ارشادات میں ہے: (۱) وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ ' یعنی " اور اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے "' اور (۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا " اے ایمان والو اگر تم کسی مقررہ مدت تک کے لیے قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو - - - اور اس میں سے وہ کچھ کم نہ کرے "- اس میں اللہ تعالیٰ نے دو بدلوں کی اجازت دی ہے (یعنی خود لکھنا یا املا کرانا) کیونکہ لکھنے کو مندوب قرار دیا ہے اور حق کا اثبات کیا ہے کیونکہ جس پر کسی کا حق ہے اسے املا کرانے کا حکم دیا ہے اور کم کرنے سے عام ممانعت کی ہے ' جس میں کوئی تخصیص (سفیہ اور غیر سفیہ کی) نہیں کی گئی - (۳) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ (یعنی " اے ایمان والو تم آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ ' ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو " اور مقروض کا مال اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کرنا تجارت عن تراض (باہمی رضامندی سے تجارت ' جس کا مذکورہ آیت میں ذکر ہوا ہے) نہیں ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے جبکہ بیوقوف کا اپنے مال کو فروخت کرنا تجارۃ عن تراض ہے لہٰذا جائز ہے -

(۴) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ (یعنی " اے ایمان والو تم انصاف کو قائم کرنے والے بن جاؤ ' اللہ کے لیے گواہی دو خواہ وہ تمہارے اپنے خلاف ہی کیوں نہ ہو " اور اپنے خلاف گواہی اقرار ہے -

(۵) وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا یعنی " اگر تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر جواب دو یا اسی کو لوٹا دو "

(۶) اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ تم ایک دوسرے کو تحفے دیا کرو اس سے تمہاری باہم محبت پیدا ہوگی (۷) - اسی طرح ظہار والی آیت اور (۸) قسم کے کفارے والی آیت ہے - اللہ تعالیٰ نے ان تصرفات کو عام مشروع کیا (یعنی سفیہ و غیر سفیہ سب کو ان تصرفات کے کرنے کی اجازت دی ہے) ' اور مشروع سے منع کرنا ایک متناقض بات ہے (کہ اجازت بھی دی اور منع بھی کر دیا) - اسی طرح ظہار کی اور قسم (یمین) کی نص کا تقاضا ہے کہ ظہار کرنے والے اور قسم کھا کر توڑنے والے پر غلام کو آزاد کرنا واجب ہو اور اس سے کفارہ کا ادا ہو جانا عام ہے (یعنی اس میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تمیز نہیں) - امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سفیہ پر غلام کو آزاد کرنا واجب نہیں ہے اور اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اس سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ اس سے غلام پر واجب ہو جاتا ہے کہ اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے - لہٰذا یہ معاوضہ لے کر آزاد کرنا ہوا ' اس لیے اس طرح آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا - چنانچہ مذکورہ آیت صاحبین کے خلاف حجت ہے - علاوہ ازیں ' سفیہ کا اپنے مال کو فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو اس کے اہل (مجاز) شخص کی طرف سے '

اس کے رکن (ایجاب وقبول) کے ساتھ ایسے محل پر جو خالص اس کی ملک ہے واقع ہوا ہے، للذا یہ نافذ العمل ہوگا جیسے رشید (سمجھدار شخص) کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کا حقیقی وجود اس کے رکن کے وجود سے وابستہ ہے، جب کہ تصرف شرعی طور پر تب وجود میں آتا ہے کہ یہ تصرف کے اہل شخص کی طرف سے صادر ہوا ہو اور اپنے محل پر واقع ہوا ہو اور یہ چیز اس (یعنی سفیہ کی بیع) میں پائی گئی ہے۔ مقروض کے مال کو اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کرنا دوسرے کی ملک میں مالک کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے اور یہ نافذ نہیں ہوگا جیسے فضولی (وہ شخص جو کسی غیر کے حق میں اس کی اجازت شرعی کے بغیر تصرف کرتا ہے) کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔

جہاں تک آیت مذکورہ کا تعلق ہے تو بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ سفیہ سے یہاں مراد نابالغ ہے، اور ہمارا قول بھی یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ولی سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کا حق ہے، وہ مقروض کی موجودگی میں انصاف کے ساتھ املاء کرا دے تاکہ مقروض کے ذمے جو اس کا حق ہے وہ اس میں اضافہ نہ کر دے اور اگر وہ اضافہ کرے بھی تو وہ اس سے انکار کر دے۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنے اموال نہ دو تو اس بارے میں بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ بیوقوفوں سے یہاں مراد عورتیں اور چھوٹے بچے ہیں اور آیت کے سیاق سے اس تاویل کی تائید ہوتی ہے اور وہ سیاق یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَاكْسُوهُمْ یعنی "سو انہیں اس میں سے رزق دو اور انہیں لباس پہناؤ" اور اولیا (ولی کی جمع؛ سرپرستوں) اور شوہروں پر عورتوں اور چھوٹے بچوں کا ہی رزق واجب ہوتا ہے نہ کہ بیوقوف کا رزق اور اس کا لباس، کیونکہ بیوقوف کو رزق اور لباس تو اس کے اپنے مال میں سے ملتا ہے۔ علاوہ ازیں آیت شریفہ میں ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنا مال نہ دو کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اموال کی اضافت دینے والے کی طرف کی ہے نہ کہ اس کی طرف کہ جس کو دیا جائیگا اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

جہاں تک حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مال کی بیع کا تعلق ہے تو یہ حضرت معاذؓ کی رضامندی سے کی گئی تھی کیونکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیع کو ناپسند کریں اور یہ کہ وہ قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کریں۔ علاوہ ازیں، روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاذؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ آپ ان کے مال کو فروخت کر دیں تاکہ آپ کی برکت حاصل ہو جائے اور آپ کی برکت سے ان کا قرض ادا ہو جائے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے والد گرامی نے غزوۂ احد میں جام شہادت نوش کیا اور اپنے پیچھے قرض چھوڑ گئے تو حضرت جابرؓ نے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام سے درخواست کی کہ آپؐ ان کے اموال کو فروخت کر دیں تاکہ آپؐ کی برکت حاصل ہو جائے اور اس برکت سے ان کا قرض ادا ہو جائے اور ایسے ہی ہوا جیسے انہوں نے خیال کیا تھا۔ بچہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہو تو اس سے اس کے مال کو روک لیا جاتا ہے لیکن اس سے سفیہ کے حجر کے حق میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو (یعنی سفیہ کے طور پر بالغ ہونے والے بچے کے مال کو روک لینا مال میں تصرف ہے جب کہ حجر ذات پر تصرف ہے اور ذات کی قدر وقیمت مال کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہے، للذا دو ولایتوں میں سے کمتر ولایت کا ثابت ہونا بلند تر ولایت کے ثابت ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں، ہم تو کہتے ہیں کہ اسے اس کے مال سے مفاد کے پیش نظر اس لیے منع کیا جاتا ہے کہ اس سے اس کی بیوقوفی کم ہو گی کیونکہ بیوقوفی کا اظہار زیادہ تر ہبہ اور عطیے (دینے کے) معاملے میں ہوتا ہے للذا جب اس کے مال کو روک لیا جائے گا تو اس کی طرف سے بیوقوفی (کے اظہار) کا دروازہ بند ہو جائے گا چنانچہ اس کی بیوقوفی کم ہو جائے گی۔ رہے معاوضات (لین دین) تو ان میں بیوقوفی کا مظاہرہ زیادہ نہیں ہوتا للذا

اس کی بیوقوفی کو کم کرنے کی غرض سے اسے حجر (تصرفات سے منع) کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کی بیوقوفی اس کے بغیر ہی کم ہو جائے گی۔ تو حجر تو محض ضرر ہے بسبب اس کی اہلیت کے ابطال کے اور یہ جائز نہیں۔ بچے اور پاگل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اہل نہیں ہیں لہذا ان پر حجر ان کی اہلیت کے بطلان کا باعث نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ممانعتِ تصرف (حجر) کا حکم جہاں تک حجر کے حکم کا تعلق ہے، تو وہ محجور کے مال میں اور اس کے مال میں تصرف کرنے میں ظاہر (یعنی مؤثر) ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کے حکم کا تعلق ہے، پاگل ہے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک کہ وہ پاگل ہے اور یہی حکم اس بچے کے مال کا ہے جو سوجھ بوجھ نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں مال تھما دینا مال کا اتلاف ہے۔ رہا عاقل بچہ، تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک اس کے رشد (عقلمند ہونے) کے آثار ظاہر نہ ہو جائیں۔ البتہ ہمارے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ولی اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے دے اور آزمائش کی غرض سے اسے تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى یعنی "اور تم یتیموں کی آزمائش کرو۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سرپرستوں (اولیاء) کو یتیموں کی آزمائش کرنے کی اجازت دے دی ہے اور یہ آزمائش تجارت کے ذریعے ہو سکتی ہے لہذا آزمائش کی اجازت تجارت کی اجازت ہے۔ اور اگر وہ اس کی آزمائش کر لے اور اس کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کر دے کیونکہ ارشاد ربانی ہے: فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ یعنی "اور اگر تمہیں ان کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو"۔ رشد سے مراد ہے مال کی حفاظت اور اصلاح کرنے میں راستی اور درستگی۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اس کے مال کو روک لیا جائے اور ولی کے لیے جائز نہیں کہ بلوغت سے قبل اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے اور اسے تجارت کی اجازت دے: اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب الماذون میں بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے رشد کے آثار اس پر ظاہر نہ ہوں تو وہ مال کو اس سے روک رکھے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، سو اگر وہ رشید کے طور پر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد کر دے اور اگر وہ سفیہ، مفسد اور مبذر (فضول خرچ) کے طور پر بالغ ہو تو وہ اس سے اس کے مال کو روک رکھے تا آنکہ وہ پچیس برس کا ہو جائے، اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے۔ جب وہ پچیس کے سن کو پہنچ جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس وقت تک اسے اس کا مال نہ دیا جائے جب تک کہ اس کی بیوقوفی برقرار ہے۔

رہا غلام، تو اس کا تو کوئی مال ہی نہیں ہوتا جس سے اسے روکا جائے لہذا غلام کے حق میں حجر کا اثر مال میں ظاہر نہیں ہوتا لیکن تصرفات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ہے محجور کے مال کے بارے میں حجر کا حکم۔

جہاں تک مال میں تصرف کے بارے میں حجر کے حکم کا تعلق ہے، تصرف دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا: یا تو تصرف قول سے ہو گا یا پھر فعل سے۔ جہاں تک قولی تصرفات کا تعلق ہے، ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) محض نفع بخش، (۲) خالصتہً نقصان دہ؛ (۳) جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو۔ پاگل کی طرف سے تو کسی بھی قسم کا قولی تصرف درست نہیں ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مکاتب بنانا اور اقرار کرنا کچھ بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی خرید و فروخت منعقد ہو گی یہاں تک کہ اس کے ساتھ (ولی کی) اجازت بھی لاحق نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کی

طرف سے ہبہ، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کچھ بوجھ نہ رکھنے والے بچے کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تصرف کے جواز اور انعقاد کے لیے تصرف کرنے والے میں اہلیت کا ہونا شرط ہے اور عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوتی۔ رہا عاقل بچہ، تو اس کی طرف سے نفع بخش تصرفات تو بلا اختلاف صحیح ہیں اور خالصۃً نقصان دہ تصرفات بالاجماع درست نہیں ہیں۔ رہے وہ تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے، جیسے خرید و فروخت اور کرائے پر اٹھانا وغیرہ تو ہمارے نزدیک ایسے تصرفات کا منعقد ہونا ولی کی (تصرف کے بعد ملنے والی) اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اجازت دے دے تو تصرف جائز ہوگا اور اگر وہ رد کر دے تو تصرف باطل ہو جائے گا، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے تصرفات قطعاً منعقد نہ ہوں گے (یعنی اجازت ملنے پر بھی نہیں)۔ یہ عاقل بچے کے تصرفات کا مسئلہ ہے اور مناسب مقام پر اس کا بیان گذر چکا ہے۔

رہا غلام تو اس کی طرف سے ہبہ، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے؛ اسی طرح اس کا طلاق دینا اور حدود اور قصاص کے ضمن میں اقرار کرنا بھی صحیح ہے۔ البتہ مال کے بارے میں اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں تو صحیح نہیں ہے لیکن اس کے اپنے حق میں صحیح ہے، چنانچہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا۔ جہاں تک بیع اور دوسرے ایسے تصرفات کا تعلق ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے تو یہ نافذ نہ ہوں گے بلکہ ان کا منعقد ہونا مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ ان مسائل کے دلائل مناسب مقامات پر بیان کیے جا چکے ہیں۔

جہاں تک فعلی تصرفات یعنی غصوب (غصب کی جمع) اور اتلافات کا تعلق ہے تو بچپن، پاگل پن اور غلامی ایسے عوارض ان کے ضمن میں حجر کا موجب نہیں بنتے، چنانچہ اگر بچہ یا پاگل کوئی چیز تلف کر دے تو ان کے مال میں سے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا؛ اسی طرح غلام ہے کہ اگر وہ کسی شخص کا مال تلف کر دے تو اس سے اس کا مواخذہ کیا جائے گا، لیکن اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ رہا سفیہ (بیوقوف)، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ تصرفات سے اصلاً ہی محجور نہیں ہے اور تصرفات کے ضمن میں اس کا حال اور رشید کا حال دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ماسوا اس کے کہ بچہ جب سفیہ کے طور پر بالغ ہوتا ہے تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک لیا جاتا ہے جب تک وہ پچیس کے سن کو نہیں پہنچ جاتا اور اگر رشید کے طور پر بلوغت کو پہنچے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جاتا ہے لیکن جہاں تک تصرفات کا تعلق ہے، تو اس بارے میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہونے کے بعد وہ کوئی تصرف کرے جب کہ اس کے مال کو اس سے روک لیا گیا ہو تو اس کا تصرف نافذ ہوگا جیسے اس حالت میں نافذ ہوتا ہے کہ جب مال اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک اس کا حکم اور عاقل بچے اور مخبوط الحواس بالغ کا حکم ایک ہی ہے، لہٰذا اس کی خرید و فروخت، اس کا کرائے پر اٹھانا، اس کا ہبہ، صدقہ اور ان کے مانند دوسرے تمام ایسے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جن کو توڑا اور فسخ کیا جا سکتا ہو۔ ان کے سوا دوسرے تصرفات میں اس کا حکم اور بالغ عاقل رشید کا حکم ایک ہی ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، نکاح کرنا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، باندی کو ام ولد بنانا سب جائز ہیں اور اس پر اس کی بیویوں اور اقارب کا نفقہ، مال میں زکوٰۃ، اور حج واجب ہیں، وہ اپنی بیویوں اور اقارب پر خرچ کرے، اپنے مال کی زکوٰۃ دے اور اسے نہ حج سے منع کیا جائے گا اور نہ عمرہ سے اور نہ قران (ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج ادا کرنا) سے اور نہ ہی قربانی کا جانور ساتھ لے جانے سے روکا جائے گا لیکن قاضی اس کا نفقہ، کرایہ اور قربانی کا جانور کسی امانت دار شخص کے سپرد کر دے تاکہ وہ راستے میں اس پر خرچ کرتا رہے۔ اس پر

اس کے باپ، دادا اور ان دونوں کے وصی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، حدود وقصاص کے ضمن میں اس کا اپنے خلاف اقرار صحیح ہوگا اور اپنے مرض الموت میں اپنے مال کے تہائی کے برابر کو ثواب کے کاموں کے لیے وصیت کرنا اور اس قسم کے دیگر وہ تصرفات جائز ہوں گے جو عاقل، بالغ و رشید شخص کر سکتا ہے، البتہ اگر وہ کسی عورت سے مہر مثل سے زائد مہر پر شادی کرے تو وہ زیادتی باطل ہے، اور اگر اپنے غلام کو آزاد کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت کرے گا، جب کہ طحاوی نے امام محمدؒ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ قول اختیار کر لیا تھا کہ قیمت چکانے کی کوشش کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان امور کے سوا باقی سب تصرفات میں وہ برابر ہیں۔ اگر سفیہ کوئی چیز فروخت کرے یا خرید لے تو قاضی دیکھے گا کہ اگر تو وہ فائدے مند ہے تو اسے جائز قرار دے دے گا اور اگر اس میں نقصان ہے تو اسے رد کر دے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رفع حجر کے اسباب | جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جو حجر کو رفع کر دیتی ہیں، تو بچے سے حجر کو رفع کرنے والی دو چیزیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ولی اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دے اور دوسری یہ کہ وہ بالغ ہو جائے۔ تجارت کی اجازت سے ان تصرفات کے بارے میں حجر رفع ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو؛ رہے وہ تصرفات جو سراسر نقصان دہ ہوں تو ان کے بارے میں بلوغت کے بغیر حجر رفع نہ ہوگا۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بلوغت کے بغیر بچے سے حجر زائل نہ ہوگا؛ اس مسئلے کا ذکر گذر چکا ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بالغ ہونے پر ان تصرفات پر سے حجر زائل ہو جاتا ہے، خواہ بالغ ہونے پر رشید ہو یا سفیہ، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اگر بالغ ہونے کے بعد قاضی اس پر حجر کا حکم جاری کرے تو وہ محجور ہو جائے گا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حجر سے وہ تصرف کرنے سے محجور نہیں ہوگا لیکن اس کے پچیس برس کا ہونے تک اس کے مال کو اس سے روک لیا جائے گا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ بالغ ہونے پر رشید نہ ہو تو حجر زائل نہیں ہوگا۔

لڑکے کے بالغ ہونے کا پتا احتلام سے، یا کسی عورت کو حاملہ کرنے سے یا انزال سے چلتا ہے جب کہ لڑکی کے بالغ ہونے کی نشانی حیض، احتلام اور حاملہ ہونا ہے، اگر مذکورہ علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر عمر کا اعتبار کیا جائے گا۔ احتلام کے علامت بلوغت ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے (یعنی وہ شرعی احکام کے مکلف نہیں ہیں)، ان تین آدمیوں میں سے ایک بچہ ہے جب تک کہ اسے احتلام نہ ہو۔ چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے خطاب کے ارتفاع کے لیے احتلام کو آخری حد قرار دیا ہے، اور (شرعی احکام کا) خطاب بلوغت پر ہوتا ہے، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ احتلام سے بالغ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں، بلوغت عبارت ہے آدمی کے کمال درجہ کی حالت سے اور کمال حالت کمال درجہ کی قوت وقدرت سے ہوتی ہے اور قدرت سے مراد ہے کہ اسباب وآلات کی سلامتی کا اعتبار کرتے ہوئے جملہ اعضائے سلیمہ کو استعمال میں لا سکنا اور یہ استعمال احتلام ہی کے وقت بدرجۂ کمال متحقق ہوتا ہے۔ سو اگر یہ کہا جائے کہ ادراک سے مراد ہے تمام اعضاء (جوارح) کے استعمال کا ممکن ہونا اور اگر اس استعمال کا ممکن ہونا ثابت ہو بھی تو آلۂ مخصوصہ (عضو تناسل) کے استعمال، یعنی بدرجۂ کمال شہوت کو پورا کرنے کا امکان ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کا کمال تو انزال سے ہوتا ہے جب کہ احتلام تو زیادہ سے زیادہ

مادہ منویہ کے نزول کا سبب ہے (نہ کہ نزول)' اس لیے اسے بلوغت کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں' اللہ تبارک وتعالیٰ نے بچے کی جستجو کرنے کا حکم دیا ہے اور خبر دی ہے کہ' بچہ تو اس کے لیے لکھا ہوا ہے' چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے' وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ' یعنی'' اور اس کی جستجو کرو جسے اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا

اللہ تعالیٰ نے بچے کی جستجو کا جو مکلف کیا ہے تو اس تکلیف کے عائد ہونے کا وقت وہ ہے کہ جب وہ بچے کی جستجو کرے تو اسے پالے اور شہوت کی بنا پر مادہ منویہ کے نکلے بغیر ایسا ہو نہیں سکتا' اور بچے کے حق میں عرف کے مطابق یہ احتلام سے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں' احتلام ہونے پر وہ بچوں کے دائرے سے نکل کر آباد کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے' چنانچہ (احتلام ہونے کے بعد) اسے عرف میں فلاں کا باپ کہا جاتا ہے نہ کہ فلاں کا بچہ' کیونکہ احتلام ہونے پر اس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو عورت کو حاملہ کرنے کے اہل ہیں' لہٰذا احتلام بلوغت کی علامت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بلوغت احتلام سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ (مادہ منویہ کے) انزال سے بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ ہم نے جن معانی کا ذکر کیا ہے (یعنی بچے کی جستجو کرنا اور اسے پالینا) ان کا تعلق نزول سے ہے نہ کہ خود احتلام سے' البتہ احتلام بالعموم مادہ منویہ کے نزول کا سبب بنتا ہے' اس لیے (بالغ ہونے کے) حکم کو اس سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح عورت کو حاملہ کرنے کی علامت ہے کہ وہ بھی عام طور پر انزال کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ اگر مذکورہ علامات میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر بلوغت کا اعتبار عمر سے کیا جائے گا۔ بلوغت سے متعلق کم سے کم عمر کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے' امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ برس اور لڑکی کے لیے سترہ برس ہے۔ امام ابویوسفؒ' امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکی اور لڑکے دونوں کے لیے پندرہ سال ہے۔ مؤخر الذکر ائمہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مؤثر تو درحقیقت عقل ہے اور اس بات میں یہی اصل ہے کیونکہ احکام کا دارومدار اسی پر ہے اور شریعت میں احتلام کو حد اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ عقل کے کامل ہونے کی دلیل ہے اور احتلام عام طور پر پندرہ برس کی عمر سے متاخر نہیں ہوتا اور اگر اس عمر کو پہنچنے پر بھی احتلام نہ ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس کی خلقت میں کوئی نقص ہے اور خلقت میں نقص عقل میں نقص کا موجب نہیں ہے' لہٰذا عقل بغیر کسی نقص کے قائم ہے' اس لیے احکام کے لاگو ہونے کے ضمن میں اس کا اعتبار کرنا واجب ٹھہرا۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور اقدس میں ایک لڑکے کو پیش کیا گیا جس کی عمر چودہ سال تھی' حضور اکرمؐ نے اس لڑکے کو واپس کر دیا' دوبارہ اس لڑکے کو آپؐ کے سامنے اس وقت لایا گیا جب اس کی عمر پندرہ برس کی تھی تو آپؐ نے اسے (جہاد میں شریک ہونے کی) اجازت دے دی' چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے پندرہ برس کی عمر کو بلوغت کی حد قرار دے دیا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے' بدلیل مذکورہ' تو حکم کی اس (یعنی احتلام) پر بنا کرنا واجب ہے اور جب تک اس کا معدوم ہونا یقینی نہ ہو اور اس کے وجود کے بارے میں مایوسی نہ ہو جائے اس سے حکم رفع نہیں ہوگا اور مایوسی اس مدت (یعنی لڑکے کے بارے میں ۱۸ سال اور لڑکی کے بارے میں ۱۷ سال) کے پورا ہونے پر واقع ہوگی کیونکہ اس عمر تک احتلام کا ہونا سب میں متصور ہے' لہٰذا جو حکم احتلام سے ثابت ہو اس کو اس سے زائل کرنا باوجود احتمال کے جائز نہیں ہے' جب کہ شریعت کے اصول اسی پر مبنی ہیں اور حیض کا حکم جب کہ بالغ لڑکی کے حق میں لازم ہے تو یہ طہر (یعنی حیض نہ آنے)

کے طول پکڑنے سے زائل نہ ہوگا جب تک کہ مایوسی نہ پیدا ہو جائے اور مایوسی کی مدت تک اس کا انتظار کرنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حیض دوبارہ آنا شروع ہو جائے۔ اسی طرح عنین (نامرد) کے حق میں علیحدگی کا حکم ہے کہ وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اس سے جماع کی امید قائم ہو، بلکہ علیحدگی کو ایک سال کے لیے مؤخر کر دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے اس سال کی مدت کے دوران میں اس کی جنسی قوت بحال ہو جائے، اور جب سال گذر جائے اور مایوسی واقع ہو جائے تو اس وقت علیحدگی کا حکم جاری کر دیا جائے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے کفار کے حق میں دلائل کے اظہار اور انہیں اسلام کی دعوت دینے کا حکم دیا ہے کہ جب تک ان کے اسلام کو قبول کرنے کی طرف سے مایوسی نہ ہو جائے انہیں اسلام کی دعوت دیتے رہو اور جب تک مایوسی واقع نہ ہو جائے ان سے قتال کرنا ہمارے لیے مباح نہیں ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں کیا جائے گا کہ جب تک احتلام کی امید قائم ہے انتظار واجب ہے اور پندرہ برس کی عمر کے بعد اس (یعنی لڑکے کے حق میں اٹھارہ اور لڑکی کے حق میں سترہ سال کی) عمر تک کوئی مایوسی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس دوران میں تو احتلام ہونے کی امید ہوتی ہے لہٰذا جو حکم احتلام سے ثابت ہے وہ منقطع نہ ہوگا جب کہ احتلام کے ہونے کی امید بھی قائم ہو، بخلاف اس مدت کے بعد کے کہ اس کے بعد احتلام ہونے کا کوئی احتمال نہیں، لہٰذا احتلام کے وجود سے مایوسی کے زمانے میں اس کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اس لڑکے کو (جہاد میں شرکت کرنے کی) اجازت اس لیے دی ہو کہ آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ اس مدت کے دوران میں اسے احتلام ہو گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اسے یہ اجازت اس لیے دی ہو کہ آپ نے اس لڑکے کو عادۃً... لڑائی کے قابل سمجھا ہو، جیسے ہمیں امکان و احتمال کے اوقات میں تمام نیکیوں کا اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا یہ حدیث احتمال کی موجودگی میں حجت نہیں بنے گی۔

اگر مراہق لڑکے (جو بلوغت کے قریب ہو) کے بالغ ہونے کے معاملے میں اشکال پیدا ہو جائے اور وہ لڑکا کہے کہ میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کو قبول کر لیا جائے اور اس کے بالغ ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے، اسی طرح مراہقہ (مراہق کا مؤنث) لڑکی کا حکم ہے، کیونکہ بلوغت کے ضمن میں اصل احتلام ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور احتلام کا علم تو صرف اس لڑکے کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے قول کو قبول کرنا از روئے ضرورت لازم ٹھیرا، جیسے طہر اور حیض کی اطلاع کے بارے میں کیا جاتا ہے (کہ لڑکی کے قول کو قبول کیا جاتا ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا پاگل، تو اس پر سے حجر اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک اسے پاگل پن سے افاقہ نہ ہو جائے اور افاقہ ہونے پر وہ خواہ رشید ہو یا سفیہ، اس بارے میں اس کا حکم وہی ہے جو بچے کا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک غلام کا تعلق ہے، تو اس سے حجر ایک تو اس کے آزاد کیے جانے سے زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے اسے (مالک کی طرف سے) تجارت کرنے کی اجازت ملنے پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزاد کیے جانے سے حجر علی الاطلاق زائل ہو جاتا ہے جب کہ تجارت کرنے کی اجازت سے صرف انہیں تصرفات کے بارے میں حجر

زائل ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔
رہا سفیہ، تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس پر تصرف کرنے سے کسی قسم کا کوئی حجر ہوتا ہی نہیں لہٰذا زائل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک ان (یعنی صاحبین اور امام شافعیؒ) کے مذہب کے مطابق اس کے حکم کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سفیہ پر سے حجر کا زوال اس کی ضد یعنی قاضی کے اجازت دینے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جیسے وہ قاضی کی طرف حجر کا حکم جاری ہوئے بغیر محجور نہیں ہوتا ویسے ہی جب تک قاضی اسے (تصرف کرنے کی) آزادی نہ دے وہ (تصرف کرنے میں) آزاد نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سفیہ پر سے حجر اسی وقت زائل ہوگا جب اس کا رشد ظاہر ہو جائے، کیونکہ اس کا محجور رہنا اس کی سفاہت (بیوقوفی) کے سبب ہے لہٰذا وہ (تصرف کرنے میں) آزاد بھی اس (یعنی سفاہت) کی ضد یعنی رشد سے ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قانونِ حبس (Law of confinement)

جہاں تک دوسری فصل یعنی حبس کی فصل کا تعلق ہے، تو حبس کی دو قسمیں ہیں، دین کی وجہ سے مقروض کا حبس، یا دین کے سبب عین کا حبس۔

دَین کے سبب مدیون کا حبس

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: وجوبِ حبس کا سبب؛ وجوب کی شرطیں؛ محبوس کو کس چیز سے روکا جائے اور کس چیز سے نہ روکا جائے۔

حبس کو واجب کرنے کا سبب تو دین ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے ہے، بعض کا مدیون سے اور بعض کا صاحب دین سے۔ جس شرط کا تعلق دین سے ہے وہ یہ ہے کہ دین فوری طور پر واجب الادا ہو، چنانچہ دین مؤجل (یعنی ایسا دین جس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر ہو) میں اس کو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ حبس تو اس ظلم کو دور کرنے کے لیے ہے جو دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے متحقق ہوتا ہے اور یہ بات مدیون کی طرف سے پائی نہیں گئی اس لیے کہ خود صاحب دین نے میعاد مقرر کرکے اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔ اسی طرح جب تک میعاد پوری ہونے پر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے مدیون کو سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا خواہ ادائیگی کا وہ وقت دور ہو یا قریب کیونکہ جب تک وہ میعاد گذر نہ جائے وہ اس سے مطالبے کا حق نہیں رکھتا اور نہ ہی اسے سفر اختیار کرنے سے روک سکتا ہے، تاہم اسے یہ حق ہے کہ مدیون کے ساتھ نکل جائے اور جب ادائیگی کا وقت آن پہنچے اسے مزید سفر کرنے سے روک دے تا آنکہ وہ اس کا دین پورا ادا کر دے۔

جن شرطوں کا تعلق مدیون سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ اگر وہ تنگ دست ہو تو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ، یعنی "اور اگر وہ (قرض دار) تنگ دست ہو تو سہولت تک اسے مہلت دی جائے۔" علاوہ ازیں، محبوس تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ صاحب دین کو اس کا حق دلوا کر ظلم کو دور کیا

جائے اور اس صورت میں (مدیون کی طرف سے) کوئی ظلم نہیں ہے کیونکہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہی نہیں ہے ۔ مزید برآں، جب وہ دین کی ادائیگی کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو اسے محبوس کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے قید کرنے کی اجازت تو اس لیے دی ہے کہ یہ دین کی ادائیگی کا وسیلہ بنے نہ کہ قید برائے قید کے لیے ۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہو، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مالدار کا (قرض ادا کرنے میں) ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، لہٰذا ظلم کو دور کرنے کے لیے اسے محبوس کیا جائے گا تاکہ حبس کے ذریعے دین کی ادائیگی ہو جائے؛ نیز نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس کے پاس مال ہو اس کا ادائیگی قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اس کی عزت و آبرو اور اس کو سزا دینا حلال ہے اور حبس سزا ہے، اور جب تک مقروض کی طرف سے لیت و لعل اور ٹال مٹول کا اظہار نہ ہو اسے محبوس نہیں کیا جائے گا ۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون صاحب دین کے والدین نہ ہوں پس اولاد کے دین کی بناء پر ان کو محبوس نہیں کیا جائے گا خواہ وہ اجداد میں سے اوپر کے ہوں یا نیچے کے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، یعنی "اور تو ان دونوں (والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے رہ"؛ نیز ارشاد ربانی ہے، وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، یعنی "اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو"، اور قرض کی وجہ سے ان کو محبوس کرنا ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہنا اور اچھا سلوک کرنا نہیں ہے ۔ ہاں اگر والد اپنے اس بچے کو نفقہ نہ دے جس کا نفقہ اس کے ذمے ہے تو قاضی اسے محبوس کر سکتا ہے لیکن تعزیر کے طور پر نہ کہ دین کی بناء پر ۔ جہاں تک اولاد کا تعلق ہے تو والد کے دین کی بناء پر بیٹے کو محبوس کیا جا سکتا ہے کیونکہ محبوس کرنے میں رکاوٹ تو والدین کا حق ہے، یہی حکم تمام رشتہ داروں کا ہے، مدیون کو اس کے رشتے دار کے دین کی وجہ سے قید کیا جا سکتا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو ۔ حبس کے معاملے میں مرد اور عورت برابر ہیں، کیونکہ حبس کا جو موجب ہے وہ مدیون کے مرد یا عورت ہونے سے بدلتا نہیں نابالغ مدیون کا سرپرست اگر اس کی طرف سے دین چکانے کا مجاز ہو تو اسے قید کیا جائے گا کیونکہ جب ظلم اس کے دین کی ادائیگی کے رستے میں ہے تو وہ ادائیگی دین میں تاخیر کرنے سے ظالم بن گیا ہے لہٰذا اسے قید کیا جائے گا تاکہ دین ادا ہو جائے اور نتیجۃً ظلم دور ہو جائے ۔

صاحب دین سے متعلق شرط

جس شرط کا تعلق صاحب دین سے ہے وہ یہ ہے کہ صاحب دین قاضی سے مدیون کو قید کرنے کی درخواست کرے جب تک وہ درخواست نہیں کرے گا اسے قید نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دین اس کا حق ہے اور حبس (قید کرنا) اس کے حق کے حصول کا ذریعہ ہے اور انسان کے حق کو حاصل کرنے کا ذریعہ بھی اس کا حق ہے اور انسان کے حق کا مطالبہ اسکی درخواست پر کیا جاتا ہے، لہٰذا مدیون کو محبوس کرنے کے لیے صاحب دین کی طرف سے درخواست کا ہونا ناگزیر ہے ۔

جب دین کے وجوب کا سبب اور اس کی شرطیں معلوم ہو جائیں، تو اب اگر قاضی کے سامنے سبب، مع اپنی شرطوں کے، حجت کے ذریعے ثابت ہو جائے تو قاضی مدیون کو قید کر دے گا کیونکہ بغیر کسی ضرورت کے صاحب دین کے حق کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے ظلم قاضی کے سامنے متحقق ہو گیا ہے اور قاضی کا تو تقرر ہی ظلم کو دور کرنے کے لیے کیا گیا ہے، لہٰذا وہ اس سے ظلم کو دور کرے گا ۔

اگر قاضی کو مدیون کی فراخ دستی یا تنگ دستی کے بارے میں اشتباہ ہو اور فریقین میں سے کسی کے بھی خلاف قاضی کے پاس حجت قائم نہ ہوئی ہو اور قرض خواہ اسے محبوس کرنے کی درخواست کریں تو قاضی اسے محبوس

کر دے گا تاکہ اس کا حال معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے یا مالدار اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مالدار ہے تو اسے وہ قید میں ڈال دے تاآنکہ وہ دین ادا کر دے کیونکہ ادائیگی قرض میں تاخیر کرنے سے اس کا ظلم ظاہر ہو گیا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے تو قاضی اسے رہا کر دے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ حبس کا سزاوار نہیں ہے للہذا قاضی اسے آزاد کر دے۔ تاہم ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی قرض خواہوں کو قرضدار کا پیچھا کرنے سے نہیں روکے گا، ماسوا اس کے کہ قاضی قرض خواہوں کو یہ حکم دے دے کہ وہ اسے مہلت دیں، شاید کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اسے مال عطا کر دے کیونکہ مال تو آنی جانی چیز ہے صبح کو آتا ہے اور شام کو چلا جاتا ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک قرض خواہ قرضدار کا پیچھا نہیں کریں گے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ (ترجمہ) "اگر وہ تنگ دست ہو تو سہولت کے ملنے تک اسے مہلت دو"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نظرۃ (مہلت) کا ذکر حرف فاء کے ساتھ کیا ہے (آیت میں فَنَظِرَةٌ مذکور ہے اور حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے) للہذا مہلت قاضی کے حکم کے بغیر ہی ثابت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نظرۃ (مہلت) تو تاخیر ہے سو مؤخر کرنا (ادائیگی قرض کو) ناگزیر ہے اور مؤخر یا تو قاضی کر سکتا ہے یا پھر خود حقدار (یعنی قرضخواہ) قرضخواہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے۔ قرضدار اگر کچھ مال کمائے تو زائد کسب کو قرض خواہ آپس میں بحصہ رسدی تقسیم کر لیں۔ اگر اسے قید ہوئے ایک ماہ یا دو ماہ کا عرصہ گزر جائے اور قاضی پر اس کی تنگ دستی اور فراخدستی کا حال واضح نہ ہو سکے تو وہ قرض دار کو رہا کر دے کیونکہ اسے قید کیا گیا تھا اس کا حال معلوم کرنے اور (قرض ادا نہ کر سکنے کے) عذر کو جانچنے کے لیے اور تین ماہ کی مدت حال کو ظاہر کرنے اور عذر کو پرکھنے کے لیے کافی ہے للہذا وہ اسے آزاد کر دے، لیکن قرضخواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ وہ اس کا پیچھا کرتے رہیں گے تاہم وہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر قرضدار کے فراخ دست اور تنگ دست ہونے کے بارے میں اس کے اور قرضخواہ کے درمیان اختلاف ہو، قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والا دعویٰ کرے کہ قرضدار فراخ دست ہے جب کہ قرضدار کہے کہ وہ تنگ دست ہے، اس صورت میں اگر فریقین میں سے کوئی فریق گواہ قائم کر دے تو شہادت قبول کر لی جائے گی اور اگر وہ دونوں ہی گواہ قائم کر دیں تو ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ اضافے کو ثابت کرتی ہے اور اضافے سے مراد ہے فراخ دستی اور اگر دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی گواہ قائم نہ ہوں تو اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کتاب الکفالۃ، کتاب النکاح اور کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر دین کسی باہمی عقد کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، مثلاً بیع، نکاح، کفالہ، قتل عمد پر صلح، مال (کے اتلاف وغیرہ) پر صلح یا خلع کی وجہ سے یا کسی ایسے امر کے باعث جو عقد کا تابع ہے، جیسے نکاح کے ضمن میں (زوجہ کا) نفقہ ہے تو مطالبہ کرنے والے کا قول قبول کیا جائے گا؛ اسی طرح غصب اور زکوٰۃ کے معاملے میں کیا جائے گا۔ اور اگر دین مذکورہ اسباب کے سوا کسی اور سبب سے ثابت ہوا ہو، جیسے کپڑے کو جلانا، یا ایسا قتل جس سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ مجرم (یعنی قاتل نہ کہ اس کے عاقلہ) کے مال میں سے مال (دیت) کو واجب کرتا ہے اور قتل خطا تو اس صورت میں مطلوب (جس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ خصاف رحمہ اللہ نے آداب القاضی میں ذکر کیا ہے کہ اگر دین ایسے مال کے عوض واجب ہوا ہو جو مشتری کے لیے مخصوص ہو چکا ہو مثلاً اس فروخت شدہ چیز کی قیمت جس کے لیے بیع مخصوص ہوئی ہے اور ادھار (Loan) اور غصب اور سلم (دام پیشگی دے کر مال خریدنا)

جب کہ مسلم الیہ (فروخت کنندہ جس نے پیشگی دام لیے) نے رأس المال (بیع سلم میں پیشگی دیے گئے دام) لے لیا ہو، تو اس صورت میں ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ ہر ایسے دین کے بارے میں، جس کا سرے سے کوئی عوض نہ ہو، جیسے مہر بدل خلع کپڑے کو جلانا، یا اس کا عوض تو ہو مگر وہ مال نہ ہو، جیسے قتل عمد پر بدل صلح اور کفالہ ہے، مطلوب (یعنی جس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس ضمن میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ ہر صورت میں مطلوب کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا (اگر وہ تنگ دست ہونے کا دعویٰ کرے) کیونکہ انسان میں اصل مفلسی ہے اور تونگری عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ، حادثہ) ہے، لہٰذا ظاہر حال مطلوب کے حق میں گواہ ہے، اس لیے اس کے قول کو قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا مگر بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر حال میں طالب (قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے) کے قول کو قبول کیا جائے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ اور زبان کا حق حقدار شخص کو حاصل ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ مطلوب کے لباس کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا (کہ آیا وہ تنگ دست ہے یا خوشحال) اگر اس کا لباس امراء کا سا ہو تو طالب کے قول کو قبول کیا جائے اور اگر اس کا لباس فقراء والا ہو تو مطلوب کا قول معتبر ہوگا۔ فقیہ ابوجعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کے لباس پر ہی فیصلہ کیا جائے گا اور اسی فیصلہ کے تحت اسے مفلس یا تونگر قرار دیا جائے گا ماسوا اس کے کہ مطلوب فقیہ یا علوی ہو یا اشراف کے طبقے سے تعلق رکھتا ہو کیونکہ تونگری کے بغیر بھی لباس میں تکلف برتنا اور بنتا سنورنا ان لوگوں کی عادت ہے (یعنی یہ وضع دار اور سفید پوش لوگ ہوتے ہیں) لہٰذا اس صورت میں مطلوب کے اس قول کو تسلیم کر لیا جائے گا کہ وہ تنگ دست ہے۔ خصاف نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس شخص کے قول کو قبول کیا جاتا ہے جس کی گواہی اس کا ظاہر حال دے اور جب دین ایسے مال کے عوض کے طور پر واجب ہو جو مدیون کو سپرد کیا گیا ہے تو ظاہر حال طالب کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مال کے صحیح و سالم ہونے سے مطلوب کی قدرت ثابت ہو گئی، یہی صورت زکوٰۃ کی ہے کہ وہ واجب ہی مالدار پر ہوتی ہے لہٰذا ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی جو کہ ظاہر الروایۃ بھی ہے، کی توجیہ یہ ہے کہ جن صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ظاہر حال دلالۃً بھی طالب کے حق میں گواہ ہے اور وہ ہے اس کا اس عقد کو کرنا، پس اس کا شادی کرنے کا اقدام اس کی قدرت کی دلیل ہے کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ انسان اس وقت تک شادی نہیں کرتا جب تک کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور نہ ہی وہ مہر کی قدرت کے بغیر شادی کرتا ہے، یہی صورت عورت کی طرف سے خلع کے اقدام کی ہے کیونکہ بالعموم عورت اس وقت تک خلع کا مطالبہ نہیں کرتی جب تک کہ اس کے پاس مال نہ ہو، اسی طرح صلح کا اقدام بھی انسان اسی وقت کرتا ہے جب اس کے پاس (بدل صلح دینے کی) قدرت ہو، لہٰذا ان مواقع پر ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے، اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کن سے نہیں روکا جائے گا

جہاں تک ان امور کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے محبوس کو روکا جائے گا اور جن سے اسے نہیں روکا جائے گا، محبوس کو اپنے کام کاج اور ضروری معاملات کو سرانجام دینے، جمعہ کی نماز، با جماعت نماز، عید کی نماز، جنازے میں شرکت، مریضوں کی بیمار پرسی، ملاقات کرنے اور کھانے کی دعوت پر جانے کی غرض سے قید خانے سے باہر نکلنے سے روکا جائے گا کیونکہ

اسے محبوس قرض کی ادائیگی کے وسیلے کے طور پر کیا جاتا ہے، سو جب اسے اس کے کام کاج اور ضروری دینی معاملات کو سرانجام دینے سے روکا جائے گا تو وہ زچ ہوگا اور قرض کو جلد ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ محبوس کے عزیز و اقارب کو اس کے پاس (قید خانے میں ملاقات کے لیے) آنے سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ اس سے حبس کی غرض و غایت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات تو یہ غرض کے لیے وسیلہ بن جاتی ہے۔ اسے شرعی تصرفات، از قسم خرید و فروخت، ہبہ، صدقہ، دوسرے قرضخواہوں کے حق میں اقرار، سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو وہ نافذ ہوگا اور قرضخواہوں کو اس تصرف کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ حبس تصرف کی اہلیت کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہے۔ اور اگر وہ قرضخواہ، جن کی وجہ سے اسے محبوس کیا گیا ہے، قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کو اقرار، ہبہ، صدقہ، وغیرہ کے تصرفات سے مجبور کر دیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی یہ درخواست قبول نہیں کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی یہ درخواست قبول کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کی منقولہ جائداد، ماسوا دراہم و دنانیر کے، اور غیر منقولہ جائداد اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دی جائے تو صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی درخواست قبول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبول نہیں کرے گا۔ یہ حجر کا مسئلہ ہے (جیسا ذکر گزر چکا ہے)۔ لیکن اگر اس کے ذمے دین دراہم کا ہو اور اس کے پاس دراہم موجود ہوں تو قاضی ان دراہم سے اس کا دین چکا دے گا، کیونکہ یہ صاحب دین کے حق کی جنس سے ہیں۔ اور اگر اس کے ذمے دراہم واجب الادا ہوں اور اس کے پاس دینار ہوں تو قاضی اس کے دینار درہموں کے عوض فروخت کر کے اس کا دین چکا دے؛ اسی طرح اگر اس کا دین دیناروں میں ہو اور اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی دیناروں کے عوض اس کے دراہم فروخت کر کے اس کا دین ادا کر دے۔ دراہم و دنانیر اور دیگر جملہ اموال کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی کے لیے دراہم اور دنانیر کو تو ایک دوسرے کے عوض فروخت کیا جائے گا لیکن دیگر اموال کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ درہم و دینار ایک لحاظ سے جنس واحد سے ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے باب میں ایک کے نصاب کو دوسرے کے ذریعے پورا کیا جاتا ہے اور ان میں سے کسی ایک کے تلف ہونے کی صورت میں دوسرے میں سے ادائیگی معتبر ہوتی ہے لہٰذا یہ دونوں ایک اعتبار سے ہم جنس ہیں، اس لیے ہر دو حکماً ایک دوسرے کی عین کے مانند ہیں، جب کہ دوسرے سامان اور دراہم و دنانیر کے درمیان کسی اعتبار سے بھی مجانست (ہم جنس ہونا) نہیں پائی جاتی لہٰذا قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ دراہم و دنانیر کو دوسری اشیاء کے عوض فروخت کر کے محبوس کی مرضی کے خلاف تصرف کرے۔ علاوہ ازیں، اگر دیگر سامان کو دین کی ادائیگی کے واسطے فروخت کیا جائے تو ان کو ایسے نہیں خریدا جائے گا جیسے دیگر اوقات میں خریدا جاتا ہے بلکہ اس سے کمتر قیمت پر (یعنی اونے پونے داموں) خریدا جائے گا جس سے محبوس کو نقصان پہنچے گا، لیکن دراہم و دنانیر کو فروخت کرنے سے اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ ان میں تفاوت نہیں ہوتا۔

ہاں اگر مدیون فوت ہو جائے تو پھر مسئلہ اس سے مختلف ہے، اس صورت میں قاضی اس کے دین کی ادائیگی کے لیے اس کے جملہ اموال کو فروخت کر دے گا کیونکہ قاضی کا اس کے اموال کو فروخت کرنا میت کے خلاف تصرف کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ موت سے اس کی اہلیتِ تصرف تو باطل ہو چکی۔ علاوہ ازیں، وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں خود ہی اس بات پر راضی ہو گیا تھا۔ یہ ظاہر بات ہے، کیونکہ دیون کی ادائیگی اس کی بنیادی

ضروریات میں شامل تھی، چنانچہ جب وہ اپنی زندگی سے روک دیا گیا تو وہ کسی بھی ایسے مال سے قرض کی ادائیگی پر
راضی تھا جو اسے قرض کی ذمے داری سے عہدہ برآ کر دے ۔ محبوس کو اپنی ذات، اہل وعیال اور عزیز و اقارب پر
خرچ کرنے دیا جائے اور اسے اس سے منع نہ کیا جائے اور نہ ہی اسے شرعی تصرفات سے روکا جائے ۔ واللہ سبحانہ
وتعالیٰ اعلم۔

دین کی بناء پر عین کو محبوس کرنا

جہاں تک دین کی وجہ سے عین کو محبوس کرنے کا تعلق ہے تو دین کی بنا پر محبوس دراصل دو قسم کا ہوتا ہے،
ایک وہ محبوس جو مضمون ہے اور دوسرا وہ محبوس جو امانت ہے مضمون کی بھی دو قسمیں ہیں، زرثمن سے مضمون اور قیمت سے
مضمون ۔ زرثمن سے مضمون کی مثال وہ فروخت شدہ مال ہے جو ابھی فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو، چنانچہ اگر وہ
تلف ہو جائے تو (خریدار پر سے) زرثمن ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اگر یہ برقرار رہے تو فروخت کنندہ اس کا (خریدار
سے) ضرور مطالبہ کرے گا اور خریدار اس سے مال فروخت کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا کیونکہ بیع تملیک کے مقابلے
میں تملیک ہے اور سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہے جب کہ فروخت کنندہ سپردگی سے قاصر ہے کیونکہ مالِ فروخت
تلف ہو چکا ہے، لہٰذا خریدار اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور نہ فروخت کنندہ اس سے زرثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے،
اس لیے یہ ضرورت کی بنا پر ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، فروخت
کنندہ کے قبضے میں مال فروخت اس مال سے کمتر حال کا نہیں ہوتا جسے وہ گاہک کے سامنے پیش کر کے اس کا
بھاؤ بتاتا ہے اور مؤخر الذکر مال مضمون ہوتا ہے تو اول الذکر مال بدرجۂ اولیٰ مضمون ہوگا، صرف یہ فرق ہے کہ مؤخر الذکر
قیمت سے مضمون ہوتا ہے (یعنی اس کے اتلاف پر قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے) جب کہ اول الذکر (یعنی مال فروخت)
زرثمن سے مضمون ہوتا ہے کیونکہ یہاں صحیح تسمیہ (ثمن کا ذکر) پایا گیا ہے جب کہ مؤخر الذکر میں تسمیہ سرے سے معدوم ہے۔
اگر خریدار کا نائب (وکیل) خریدی ہوئی شے کا زرثمن اپنے مال میں سے ادا کر دے اور اس شے کو اپنے پاس محبوس کر لے
تاکہ اپنے موکل سے اس کا پورا زرثمن وصول کر سکے اور وہ شے تلف ہو جائے، تو اگر وہ موکل کے طلب کرنے سے پہلے تلف
ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک بطور امانت تلف ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک وہ بطور مضمون کے تلف ہوگی
(یعنی ضمان واجب ہوگا) اور اگر طلب کرنے کے بعد تلف ہو تو ضمان عائد ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک
یہ مالِ فروخت (مبیع) کا ضمان ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ رہن کا ضمان ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ
غصب کا ضمان ہوگا۔ ہم کتاب الوکالۃ میں اس مسئلے کا ذکر کر چکے ہیں۔

جہاں تک اس محبوس عین کا تعلق ہے جو قیمت سے مضمون ہوتی ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے فاسد بیع سے
فروخت کیا ہوا ایسا مال جو مثلی اشیاء (ذوات الامثال) میں سے نہ ہو، اگر فروخت کنندہ بیع کو فسخ کر دے اور مالِ
فروخت شدہ خریدار کے قبضے میں ہو اور خریدار اسے اس غرض سے محبوس کر لے کہ فروخت کنندہ اس کو زرثمن
واپس کرے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو اس پر ضمان قیمت کا (نہ کہ زرثمن کا) عائد ہوگا اور جو کمی بیشی ہوگی
اس کا حساب کر کے وہ ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اسی طرح گروی رکھی ہوئی چیز (مرہون) ہمارے نزدیک مضمون
ہے لیکن اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ سرے سے مضمون نہیں

ہے۔ یہ کتاب الرہن کا مسئلہ ہے۔

رہا وہ محبوس جو امانت ہوتا ہے تو اس کی مثال گروی شدہ چیز کا نمو ہے کیونکہ گروی شدہ چیز دین کی بناء پر محبوس ہوتی ہے لیکن وہ گروی دار کے پاس امانت ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دین میں سے کچھ بھی ساقط نہ ہوگا؛ اسی طرح فاسد اجارہ پر سواری کے جانور کو کرائے پر لینے والے کرائے دار کی مثال ہے کہ اگر وہ اس کا کرایہ پیشگی دے دے اور ادا شدہ کرائے کو پورا کرنے کے لیے وہ سواری کے جانور کو اپنے پاس محبوس کرے اور اسی اثناء میں وہ جانور اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو وہ بطور امانت کے تلف ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الاِکراہ

قانونِ جبر واکراہ

Law of compulsion

اس باب میں مندرجہ ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی:

- اِکراہ کا لغوی وشرعی مفہوم
- اِکراہ کی قسمیں
- اکراہ کی شرطیں
- جس امر پر اِکراہ کیا گیا ہے اسکا بیان جبکہ مکرہ اس کو کر ڈالے
- جس امر پر اکراہ واقع ہوا ہے مکرہ اس کے علاوہ کوئی اور کام کر لے یا خود اسی میں کمی بیشی کر لے تو اس کا بیان

اکراہ کا لغوی وشرعی مفہوم

لغت میں اِکراہ عبارت ہے کراہت کے جم جانے سے اور کراہت ایک ایسا معنی ہے جو کراہت کرنے والے میں قائم ہوتا ہے اور یہ محبت (پسندیدگی) اور رضا (خوشنودی) کے منافی ہے، اسی لیے یہ دونوں (یعنی کراہت اور محبت) ایک دوسرے کی ضد کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَخَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ، یعنی "اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے کراہت کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے محبت کرو (یعنی اسے چاہو یا پسند کرو) اور وہ تمہارے حق میں بری ہو۔" اسی لیے اہل سنت کا مسلک ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کفر اور معاصی (گناہوں) سے کراہت کرتا ہے یعنی ان کو نہیں چاہتا اور نہ ہی ان پر راضی ہے اگرچہ اطاعت اور نافرمانی دونوں اللہ عزّ وجلّ کے ارادے سے ہیں۔

شریعت میں اکراہ عبارت ہے اس چیز سے کہ کسی کو ڈرا دھمکا کر کسی فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائے خاص شرطوں کی موجودگی میں، جن کا ذکر ہم ان شاء اللہ ان کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اِکراہ کی قسمیں

اکراہِ تام — جہاں تک اِکراہ کی قسموں کو بیان کرنے کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ کہ جس سے طبعی طور پر لاچارگی اور اضطرار لازم آئے، جیسے قتل، قطع (کسی عضو کو کاٹنا) اور ایسی ضرب کہ جس

کے نتیجے میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر۔ بعض علماء نے ضربات حد کی تعداد سے اس ضرب کی مقدار کو متعین کیا ہے، لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جس چیز پر اس کا دارومدار ہے وہ ہے ضرورت کا متحقق ہونا پس جب ضرورت متحقق ہو جائے تو عدد کی تعیین کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اکراہ کی اس قسم کو اکراہ تام کا نام دیا جاتا ہے۔

۲۔ اکراہِ ناقص دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے لاچارگی اور اضطرار لازم نہ آئے اور وہ ہے قید، بیڑیاں ڈالنا اور ایسی ضرب کہ جس سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو۔ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ مجبور (جس پر اکراہ کیا گیا) کو ان چیزوں، یعنی قید و بند اور ضرب سے واضح طور پر غم اور پریشانی لاحق ہو جائے... اکراہ کی اس قسم کو اکراہِ ناقص کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جبر و اکراہ کی شرطیں

اکراہ کی شرطیں دو قسم پر ہیں، ایک قسم کا تعلق اکراہ کرنے والے (مُکرِہ) سے ہے اور دوسری کا تعلق اس سے ہے: کہ جس پر اکراہ کیا گیا (مُکرَہ، یعنی مجبور شخص)۔

اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ اپنی دھمکی پر فی الواقع عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو، کیونکہ ضرورت تبھی متحقق ہوتی ہے کہ وہ اس کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ اکراہ تو صرف سلطان کی جانب سے ہی متحقق ہو سکتا ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ اسی کو تو کہتے ہیں کہ مکرِہ (جس چیز کی دھمکی دی گئی، مثلاً قتل، قطع، ضرب شدید، حبس، قید وغیرہ) کو (مجبور پر) لاحق کرنے کی دھمکی دی جائے اور یہ چیز ہر اس شخص کی طرف سے متحقق ہو جاتی ہے جسے تسلط اور غلبہ حاصل ہو۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ سلطان کے سوا کوئی دوسرا شخص اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ مجبور سلطان سے (اکراہ کرنے والے کے خلاف) مدد طلب کرلے گا اور سلطان اس کی مدد کرے گا۔ اور اگر اکراہ کرنے والا شخص خود سلطان ہو تو مجبور کو کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان کوئی معنیٰ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ زمانے کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں سلطان کے سوا کسی دوسرے شخص کو اکراہ کی قدرت حاصل نہ تھی، بعد میں صاحبین کے زمانے میں حالات بدل گئے اور حالات کے بدلنے پر فتویٰ بھی بدل گیا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اکراہ کرنے والے کا بالغ یا عاقل ہونا شرط نہیں جہاں تک بلوغت کا تعلق ہے تو یہ اکراہ کے متحقق ہونے کے لیے شرط نہیں، چنانچہ اگر سمجھ بوجھ رکھنے والا نابالغ مطاع (جس کی اطاعت کی جائے) و مسلط ہو تو اکراہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل اور مطلق سمجھ بوجھ شرط نہیں ہے چنانچہ مخبوط الحواس بالغ کی طرف سے اکراہ متحقق ہو جائے گا بشرطیکہ وہ مطاع و مسلط ہو۔

مجبور سے متعلق شرط رہی وہ شرط جس کا تعلق مجبور سے ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے اس بات کا گمان غالب ہو کہ اگر اس نے اکراہ کرنے والے کی بات نہ مانی تو وہ فی الواقع وہ کچھ کر گزرے گا جس کی

وہ دھمکی دے رہا ہے، کیونکہ گمان غالب حجت ہے، خاص طور پر اس صورت میں کہ جب یقینی علم کا حاصل ہونا محال ہو، چنانچہ اگر مجبور کا گمانِ غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو شرعی طور پر اکراہ کا حکم ثابت نہیں ہو گا، اگرچہ لفظاً دھمکی موجود ہے، کیونکہ ضرورت (یعنی لاچارگی و اضطرار) متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے کسی کام کا حکم دے لیکن اسے کوئی دھمکی نہ دے مگر اسے (جسے حکم دیا گیا ہے) گمان غالب ہو کہ اگر اس نے وہ کام نہ کیا تو وہ فی الواقع ایسا کر گزرے گا (جس کا خوف اس کے دل میں ہے، یعنی) مثلاً اسے حکم دینے والے کی عادت اور معمول کا پتا ہو کہ جو شخص اس کی حکم عدولی کرتا ہے وہ اسے قتل کر دیتا ہے یا اس کا عضو کاٹ ڈالتا ہے یا کوئی ضرب شدید وغیرہ لگا دیتا ہے) تو اکراہ کا حکم ثابت ہو جائے گا کیونکہ ضرورت متحقق ہو گئی۔ اس لیے اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اگر اس نے مُردار کھانے سے انکار کیا اور صبر کیا یہاں تک کہ اسے ہلاک کر دینے والی بھوک لاحق ہو جائے تو ضرور اس سے اکراہ کو اٹھا لیا جائے گا تو اس کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ مُردار کے کھانے میں جلدی کرے اور اگر اسے یہ گمان غالب ہو، چاہے وہ اس حالت تک صبر بھی کر لے اُس پر سے اکراہ کو نہیں اٹھایا جائے گا تو اس کے لیے مباح ہے کہ اسی وقت مُردار کو کھا لے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار گمانِ غالب کا ہے نہ کہ دھمکی کی شکل و صورت کا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وہ تصرف جس کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا ہو

جہاں تک اس تصرف کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا (مُکرَہ علیہ) تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، حسی اور شرعی، پھر ان میں سے ہر ایک کی آگے دو قسمیں ہیں، معیّن اور مخیر فیہ (جس میں اختیار دیا گیا ہو)۔ جہاں تک حسی معیّن مُکرَہ علیہ کا تعلق ہے تو وہ ہے کھانا، پینا، گالی دینا، کفر کرنا، اتلاف اور کسی عضو کو کاٹنا، رہا شرعی تو اس میں یہ چیزیں شامل ہیں: طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر کرنا، نکاح، طلاق سے رجوع، قسم، نذر، ظہار، ایلاء، ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع، خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ (اجرت یا کرائے پہ دینا) حقوق سے بری کرنا، کفالہ بالنفس، شفعہ کی سپردگی اور شفعہ کے مطالبہ کو ترک کرنا وغیرہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرف کا حکم

جہاں تک اس تصرف کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے، کہ جس کے واسطے جبر و اکراہ واقع ہوتا ہے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ حسی تصرفات سے متعلق تو دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ وہ حسی تصرفات جن کے واسطے جبر و اکراہ واقع ہوا ہو احکام آخرت کے حوالے سے ان کی تین قسمیں ہیں: مُباح، مُرخّص (جس کی رخصت دی گئی ہو)، اور حرام، جو نہ تو مباح ہے اور نہ ہی مرخّص۔

۱۔ حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو مباح ہیں

جہاں تک اس قسم کا تعلق ہے جو مباح ہے، تو مردار، خون، اور خنزیر کے گوشت کو کھانا اور شراب پینا مباح ہے بشرطیکہ اکراہ تام یعنی (جان، عضو وغیرہ کو تلف کرنے کی دھمکی دی گئی ہو) کیونکہ مذکورہ چیزوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو اضطرار کی حالت میں مباح ہو جاتی ہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ

"ماسوا اس کے کہ تم ان کے کھانے پر مجبور ہو جاؤ"، یعنی بھوک کی شدت تمہیں ان کے کھانے پر مجبور کر دے، اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور اکراہ کی صورت میں اضطرار تو متحقق ہو گیا لہٰذا کھا لینا اس کے لیے مباح ہے بلکہ اسے کھانے سے انکار کرنا اس کے لیے مباح نہیں ہے، اور اگر وہ اس سے انکار کرتا رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہو گا جیسے اگر مخمصہ یعنی جان لیوا شدید بھوک پیاس کی حالت میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے انکار کر کے اس نے اپنے آپ کو خود ہی ہلاکت میں ڈال لیا، جب کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، یعنی "تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو"۔

اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مذکورہ تصرفات میں سے کوئی تصرف کرنا حلال نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس کی رخصت حاصل ہو گی کیونکہ اس صورت میں وہ ضرورت کے تحت تو یہ اقدام نہیں کرے گا بلکہ اپنے جی سے غم اور پریشانی کو دور کرنے کے لیے ایسا کرے گا، لہٰذا حرمت اپنے حکم سمیت قائم ہے۔ اسی طرح، اگر جبر و اکراہ بھوکا رکھنے سے ہو مثلاً یہ کہ اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تم یہ فعل کرو ورنہ میں تمہیں بھوکا رکھوں گا تو اس کے لیے وہ کام کرنا حلال نہیں ہے تا آنکہ اسے بھوکا رہتے رہتے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ لاحق ہو جائے، کیونکہ اس حالت کے بغیر ضرورت متحقق نہیں ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲ - حالتِ اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے:

جہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جس کی رخصت ہے (مرخص) تو وہ ہے زبان پر کلمۂ کفر کو جاری کرنا جب کہ دل ایمان پر مطمئن ہو، بشرطیکہ اکراہ تام ہو۔ ایسے میں کلمۂ کفر جاری کرنا فی نفسہٖ تو حرام ہے لیکن اس کی رخصت ثابت ہے، پس رخصت فعل کے حکم کو بدلنے کے لیے مؤثر ہے اور وہ حکم ہے مواخذہ، لیکن اس فعل کی صفت کو تبدیل کرنے کے حق میں مؤثر نہیں ہے اور اس کی صفت ہے حرمت (حرام ہونا) کیونکہ کلمۂ کفر کا شمار ان چیزوں میں ہے جو کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتیں، لہٰذا اس کی حرمت تو قائم ہے البتہ اکراہ کے عذر کے پیش نظر مواخذہ ساقط ہو گیا ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، یعنی "جس نے اپنے ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کیا، ماسوا اس کے کہ جسے (ایسا کہنے پر) مجبور کیا گیا درحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لیکن جس نے شرح صدر کے ساتھ کفر کیا تو ان پر اللہ کی طرف سے غضب (نازل) ہو گا اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے"۔ آیت میں إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ کی تقدیم وتاخیر ملحوظ رہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ کلمۂ کفر کہنے سے انکار کرنا اس کے ادا کرنے سے افضل ہے، چنانچہ اگر وہ اس سے انکار کر دے اور قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا کیونکہ اس نے ایسا کر کے اللہ کی راہ میں اپنی جان قربان کی ہے لہٰذا اسے امید ہے کہ اسے جان سے جہاد کرنے والوں کا سا ثواب ملے گا۔ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو مسلمان تلفِ جان کے اکراہ کے تحت قتل کر دیا جائے وہ قیامت کے دن عرش کے سائے میں ہو گا۔ یہی حکم اس صورت کا ہو گا کہ اگر وہ (مجبور) نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں منہ سے کوئی نازیبا الفاظ نکالے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اس ضمن میں اصل یہ حدیث ہے کہ جب کفار نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما پر اکراہ کیا اور وہ واپس رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپؐ نے ان سے فرمایا کیا خبر ہے اے عمارؓ، عمارؓ نے کہا بری خبر ہے یا رسول اللہؐ انہوں (یعنی کفار) نے مجھے اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک میں نے آپ کی بدگوئی نہ کی اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ایسا ہی کیجیو۔ چنانچہ آپؐ نے زبان سے کلمۂ کفر ادا کرنے کی رخصت دے دی بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حضرت عمارؓ کو حکم دیا تھا کہ جو کچھ پہلے کیا اس کا اعادہ کریں تاہم، ایسا نہ کرنا افضل ہے، بدلیل مذکورہ۔ یہی حکم مسلمان کو گالی دینے کا ہے، کیونکہ مسلمان کی عزت و آبرو سے تعرض کرنا ہر حال میں حرام ہے۔ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ ہر مسلمان کا خون عزت اور مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے، البتہ آپؐ نے اکراہ کے عذر پر اس کی رخصت دے دی ہے، لیکن یہ رخصت مواخذے کو ساقط کرنے کے حق میں مؤثر ہے نہ کہ حرمت کے حق میں، اور مسلمان کی حرمت کی حفاظت کے لیے اور اسے اپنے آپ پر ترجیح دینے کی غرض سے ایسا کرنے سے باز رہنا افضل ہے۔

اتلافِ مال کا حکم اس قسم کے تصرفات میں سے ایک تصرف مسلمان کے مال کا اتلاف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مسلمان کے مال کی حرمت بھی اس کے خون کی حرمت کی طرح ہے، لہٰذا یہ بھی کسی حال میں ساقط نہیں ہو سکتی، البتہ اسے اکراہ کے عذر پر بحسب ولاچارگی کی حالت میں اتلاف کی رخصت دی گئی ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے۔ اور اگر وہ اتلاف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہ ہو گا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ (مال کی) حرمت تو قائم ہے، اس لیے اس نے باز رہ کر اس حرمت کا حق ادا کیا ہے، لہٰذا اسے اجر ملے گا نہ یہ کہ وہ گنہگار ہو گا۔ یہی حکم اس کے اپنے مال کو تلف کرنے کا ہے کہ اکراہ کے تحت ایسا کرنے کی رخصت ہے لیکن اس کے مال کی حرمت قائم ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے مال کو تلف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہ ہو گا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ اکراہ سے اس کے مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے دفاع کرنے کی اجازت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کرو۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص مخمصے سے دوچار ہو اور وہ اپنے ساتھی سے کھانا مانگے اور وہ کھانا دینے سے انکار کر دے اور وہ کھانا کھانے سے باز رہے اور انجام کار مر جائے تو وہ گنہگار نہ ہو گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے کھانے سے باز رہ کر حقِ حرمت کی حفاظت کی ہے۔

یہ احکام اس صورت کے ہیں کہ جب اکراہ تام ہو، اور اگر اکراہ ناقص ہو، مثلاً قید و بند اور ایسی ضرب کا اکراہ ہو جس سے جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اسے سرے سے رخصت حاصل نہ ہو گی، اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم کے باب میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس صورت میں وہ مسلمان کو گالی دینے اور اس کا مال تلف کرنے پر گنہگار ہو گا کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح، اگر اکراہ تو تام ہو لیکن مجبور کو گمان غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو ایسا کرنے کی اسے قطعاً رخصت نہیں ہو گی اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہو گا کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے اکراہ نہیں پایا گیا لہٰذا ضرورت متحقق نہیں ہوئی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳۔ حالتِ اکراہ میں کیے جانے والے تصرفات جو حرام ہیں جہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جو اکراہ سے قطعی طور پر نہ تو مباح ہوتے ہیں اور نہ ان کی رخصت ہے تو وہ ہے مسلمان کا ناحق قتل، خواہ اکراہ ناقص ہو یا تام کیونکہ مسلمان کا ناحق قتل کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتا چنانچہ ارشاد ربانی ہے: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، یعنی "اور جس نفس کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو"۔ یہی حکم مسلمان کے کسی عضو کو کاٹنے اور اسے مہلک ضرب لگانے کا ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا،

یعنی "اور جو لوگ مؤمن مردوں اور عورتوں کو ناحق ایذا دیتے ہیں تو وہ بہتان اور کھلا گناہ اٹھاتے ہیں"۔ یہی حکم والدین کو ضرب لگانے کا ہے، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ یعنی "اور انہیں (یعنی والدین کو) اف تک نہ کہو" اور اف کرنے سے ممانعت از روئے دلالت ضرب کرنے سے بطریق اولیٰ ممانعت ہے، لہٰذا حرمت کا حکم قائم ہے، اس لیے ایسا کرنے کی رخصت نہیں ہوگی، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک والدین کے سوا کسی اور کو ضرب لگانے کا تعلق ہے تو اگر وہ ضرب ایسی ہو کہ جس میں (جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں) جیسے کپڑے وغیرہ سے ضرب، تو امید ہے کہ اس پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا (اللہ تعالیٰ کے ہاں) یہی حکم قید کرنے اور بیڑیاں ڈالنے کا ہے کیونکہ اس کا ضرر مجبور کو پہنچنے والے ضرر کی بہ نسبت بہت ہی کم ہے، تو ظاہر بات یہ ہے کہ اپنے بھائی کی زندگی بچانے کے لیے وہ اس قدر ضرر اٹھانے پر رضامند ہو جائے گا۔ جس مسلمان پر جبر و اکراہ کے تحت مجبور نے فعل واقع کرنا ہے اگر وہ خود اسے اپنے قتل یا قطع یا ضرب کی اجازت دے دے اور مجبور سے کہہ دے کہ کر گزر تو مجبور کے لیے ایسا کرنا مباح نہیں ہوگا کیونکہ یہ افعال ان تصرفات میں سے ہیں جو اجازت دینے پر مباح نہیں ہوتے۔ اور اگر مجبور ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مسلمان خود اپنے ساتھ یہ افعال کرے تو گنہگار ہوتا ہے تو اگر دوسرے کے ساتھ کرے تو بدرجۂ اولیٰ گنہگار ہوگا۔ اسی طرح زنا بھی اسی قبیل سے ہے کہ اکراہ کے تحت یہ بھی کسی شخص کے لیے نہ تو مباح ہے اور نہ اس کی رخصت ہے، اگرچہ اکراہ تام ہو، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا کیونکہ زنا کی حرمت عقلوں میں راسخ ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً ؕ وَسَآءَ سَبِيْلًا، یعنی "اور تم زنا کے قریب مت جاؤ، یہ تو بے شک ہمیشہ سے کھلی بے حیائی اور بُری راہ ہے"۔ یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ زنا شریعت کے آنے سے قبل بھی عقل کے نزدیک کھلی بے حیائی تھا، لہٰذا کسی حال میں بھی اس کی رخصت نہیں مل سکتی، جیسے مسلمان کے ناحق قتل کی نہیں مل سکتی۔ اور اگر عورت اس کی اجازت دے دے تو بھی یہ مباح نہ ہوگا، خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی، جس کے آقا نے اسے (یعنی مجبور کو) اس کے ساتھ زنا کرنے کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ شرمگاہ اجازت دینے سے مباح نہیں ہوتی۔ جہاں تک عورت کا تعلق ہے (کہ اگر اس کو ارتکاب زنا پر مجبور کیا جائے) تو اسے رخصت ہے کیونکہ وہ تو صرف اپنے نفس پر قابو ہی دیتی ہے (یعنی Passive partner ہے)، مزید برآں اسے اس پر مجبور کیا گیا ہے۔ لیکن میرے (یعنی فاضل مصنف کے) نزدیک یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ زنا کا فعل جیسے مرد سے متصور ہے ویسے ہی عورت سے بھی متصور ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اسے (یعنی فعل زنا میں شریک عورت کو) زانیہ کہا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مرد کا زنا (عضو تناسل کے عورت کی اندام نہانی میں) داخل کرنے سے ہوتا ہے جبکہ عورت کا زنا اپنے نفس پر قابو دینے سے ہوتا ہے اور قابو دینا عورت کا فعل ہے اگرچہ یہ فعلِ سکوت ہے، لہٰذا اس کے فعل کی صفت بھی محظور اور حرام ہی ہو سکتی ہے، اس لیے یہی چاہیئے کہ زنا کے حکم کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہ کیا جائے، چنانچہ عورت کو بھی اس کی رخصت نہیں ہوگی، جیسے مرد کو نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ کیے جانے والے تصرفات کا حکم جو دنیا سے متعلق ہے

رہا وہ حکم جو دنیا سے متعلق ہے، تو اس کی تین قسمیں ہیں:-

۱۔ شراب نوشی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ شراب نوشی پر جسے مجبور کیا گیا ہو اگر اکراہ تام ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حد اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ آئندہ اعادۂ جرم سے اسے باز رکھے اور جبر و اکراہ کے تحت کی جانے والی شراب نوشی جرم کی صفت سے نکل کر مباح ہو جاتی ہے، بلکہ اس پر شراب پینا واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ اکراہ ناقص سے، اکراہ سے پہلے والی صفت میں کسی لحاظ سے بھی تغیر لازم نہیں آتا لہٰذا اس سے حکم میں تبدیلی بھی لازم نہیں آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ کلمۂ کفر کہنا جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے، جبر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے پر کفر کا حکم لاگو نہ ہو گا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اس کے برعکس، جبر و اکراہ کے تحت ایمان لانے والے پر ایمان کا حکم لاگو ہوگا۔ ان دو صورتوں کے درمیان فرق دو وجوں سے ہے، ایک تو یہ کہ ایمان در حقیقت تصدیق ہے اور کفر در حقیقت تکذیب ہے، اور یہ سب (یعنی تصدیق و تکذیب) دل کا عمل ہیں اور اکراہ کا دل پر کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، لہٰذا اگر وہ دل سے تصدیق کرنے والا ہو تو وہ مومن ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت (یعنی تصدیق) موجود ہے اور اگر وہ دل سے تکذیب کرے تو وہ کافر ہے کیونکہ کفر کی حقیقت موجود ہے، البتہ حالت رضا میں، زبان سے اظہار کو تصدیق اور تکذیب کی ظاہری دلیل قرار دیا گیا ہے اور اکراہ کی صورت میں یہ دلیل باطل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کی طرف سے ایمان اور کفر دونوں کا احتمال باقی بچتا ہے لہٰذا چاہیئے تو یہی کہ اکراہ کی حالت میں اس احتمال کی موجودگی کے سبب اس پر اسلام کا حکم لاگو نہ ہو جیسے احتمال پر اسے کافر قرار نہیں دیا جاتا، لیکن اس پر اسلام کا حکم لاگو کیا جاتا ہے، جس کے دو اسباب ہیں، ایک سبب یہ ہے کہ ہم نے اکراہ کے باوجود اس کے ظاہری ایمان کو اس لیے قبول کیا ہے تاکہ اس کا مسلمانوں سے میل جول ہو اور وہ اسلام کے محاسن کو دیکھے، مبادا کہ اس کا معاملہ (یعنی ایمان لانا) حقیقت کا روپ دھار لے، اگرچہ اس کے ایمان کی بابت نہ تو ہمیں کوئی قطعی علم حاصل ہے اور نہ گمان غالب، اور ایسا کرنا (یعنی اسے مومن قرار دینا) جائز ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں ہجرت کر کے آنے والی عورتوں کے بارے میں حکم دیا ہے کہ ہم ان کا امتحان لیں حالانکہ زبان سے وہ ایمان لانے کا اظہار کر چکی ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ، یعنی "اے ایمان والو جب مومن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان لو"، تاکہ دلیل غالب سے ان کا ایمان ہم پر ظاہر ہو جائے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، یعنی "سو جب تمہیں علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو پھر ان کو کفار کی طرف نہ لوٹاؤ"، ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا، لیکن یہ معنی کفر پر اکراہ کرنے میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اسلام کے باب میں احتمال والی دلیل کے اعتبار کرنے کا تعلق دین حق کی سربلندی سے ہے جب کہ دلیل غالب کے اعتبار کرنے کا تعلق اس کی ضد (یعنی اسلام کو کمزور کرنے) سے ہے اور دین حق کو سربلند کرنا واجب ہے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام غالب آتا ہے زیر نہیں ہوتا، لہٰذا دین حق کی سربلندی کی خاطر احتمال والی دلیل کا اعتبار کرنا واجب ہے نہ کہ دلیل غالب کا، اور یہ (یعنی دلیل احتمال کا اعتبار) جبر و اکراہ کے تحت ایمان لانے والے کے حق میں ایمان کا حکم لاگو کرنے اور جبر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے کے حق میں عدم کا حکم لگانے کے لیے ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کسی (کافر) کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے وہ اسلام لے آئے، پھر وہ اسلام سے منحرف ہو جائے تو اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا، اسے (اسلام سے انحراف کی بنا پر) قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ محبوس کیا جائے گا، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا (از روئے استحسان)، جب کہ قیاس یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے کیونکہ اس کی طرف سے ارتداد پایا گیا ہے اور ارتداد سے مراد ہے اسلام سے انحراف۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے اس کے زبان سے ظاہری قبول اسلام کو امید سے قبول کیا تھا کہ اس کا اسلام ایک حقیقت بن جائے گا کہ جب اس کا مسلمانوں سے میل جول ہوگا اور وہ اسلام کی خوبیوں کو دیکھے گا تو تصدیق (یعنی ایمان) اس کے دل پر اثر کرے گی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، لیکن جب وہ اسلام سے منحرف ہو گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے فی الواقع مسلمان ہونے کی امید نہیں ہے اور وہ بدستور اپنے سابقہ عقیدے (یعنی کفر) پر قائم ہے، تو یہ اسلام سے انحراف نہیں ہے بلکہ اس کے دل میں جو تکذیب (اسلام کی؛ یعنی کفر) تھی اس کا اظہار ہے، لہٰذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی کافر اسلام قبول کر لے اور اس کے چھوٹے چھوٹے بچے ہوں تو باپ کی تبعیت میں بچے بھی اسلام کے حکم پر ہوں گے (یعنی قانوناً مسلمان قرار پائیں گے)، پھر وہ کفر کی حالت میں بالغ ہوں تو ان کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن ان کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ درحقیقت مسلمان نہیں ہوئے تھے، لہٰذا اسلام سے انحراف (یعنی ارتداد) متحقق نہیں ہوا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر اسے (یعنی کافر کو) اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے کہ وہ کل گذشتہ اسلام لایا تھا اور وہ اس کا اقرار کر لے تو وہ قانوناً مسلمان نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ جبر و اکراہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، جس کی وجہ ہم اس کے مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کلمۂ کفر ادا کرنے سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا گیا تو اس کے حق میں کفر کے احکام ثابت نہیں ہوتے، چنانچہ اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی جب کہ قیاس یہ ہے کہ جدائی ثابت ہو جائے کیونکہ علیحدگی (Separation) کا سبب موجود ہے اور وہ سبب ہے زبان سے کفر کا کلمہ کہنا، یا یہ کہ یہ علیحدگی کے ان اسباب میں سے ہے جو بمنزلہ کلمۂ طلاق کے ہیں، اور کلمۂ طلاق خواہ برضا و اختیار کہا گیا ہو یا جبر و اکراہ کے تحت اس کا حکم نہیں بدلتا، تو یہی حکم زیر بحث صورت کا ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ علیحدگی کا سبب ارتداد ہے نہ کہ خود کلمۂ کفر اور اگر اپنی مرضی و اختیار سے کلمۂ کفر ادا کیا جائے تو یہ ارتداد پر دلالت کرتا ہے لیکن جبر و اکراہ کے تحت کہا ہوا کلمۂ کفر ارتداد کی دلیل نہیں بنتا، لہٰذا ارتداد ثابت نہ ہوا، اس لیے وہ جدا بھی نہ ہوگی۔ اگر مجبور یہ کہے کہ جب میں نے یہ کہا کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا تو میرے دل میں یہ خیال آیا کہ میں زمانۂ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دوں حالانکہ میں نے (زمانۂ ماضی میں) ایسا نہیں کیا تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کے کفر کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ اسے انشاء کفر پر مجبور کیا گیا تھا جب کہ اس نے بتایا کہ وہ اخبار لایا ہے حالانکہ اخبار پر اس پر جبر و اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہٰذا یہ خبر اس نے اپنی مرضی و اختیار سے دی ہے اور اگر وہ اپنی مرضی و اختیار سے یہ کہے کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا پھر وہ کہے کہ اس سے میری مراد زمانۂ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دینا تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا (یعنی زمانۂ ماضی میں کفر نہیں کیا تھا) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں نہیں کی جائے گی، البتہ عنداللہ اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے اگرچہ یہ ظاہری حالت کے خلاف ہے اور اگر اسے زمانۂ ماضی کی بابت خبر دینے پر اکراہ کیا جائے پھر وہ (یعنی مجبور) کہے کہ میرا ارادہ ماضی کی بابت خبر دینے کا نہیں تھا تو وہ قانون کی نظر میں اور فیما بینہ اور بین اللہ کافر ہوگا، کیونکہ اس نے وہ کچھ نہیں کیا جس

کے لیے اس پر اکراہ کیا تھا بلکہ اس نے خبر دی ہے کہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کفر کا انتشار کیا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ (کلمۂ کفر کہتے وقت) میرے دل میں کوئی اور خیال نہیں گزرا تو اس کے کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب اس کا ارادہ کسی اور چیز کا نہیں تھا تو پھر اس کے کلمۂ کفر کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کی اطاعت میں ظاہری طور پر یہ کلمہ زبان سے ادا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لہٰذا قانون اسے کافر نہیں قرار دے گا۔

اسی طرح، اگر اسے صلیب کے لیے نماز پڑھنے پر مجبور کیا جائے اور وہ نماز پڑھنے لگے اور اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے نماز پڑھے اور وہ قبلہ رو ہو یا قبلہ رو نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ یہ نماز اللہ عزوجل کے واسطے ہے پس جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ نیت کی تھی عدالت اس کی بات کو سچ تسلیم نہ کرے گی اور اسے کافر قرار دے گی کیونکہ اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے لیے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہٰذا یہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی مرضی و اختیار سے ایسا کرے (یعنی صلیب کے واسطے نماز پڑھے) اور کہے کہ میری نیت یہ تھی (یعنی یہ کہ نماز اللہ کے واسطے پڑھ رہا ہوں) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے جس فعل کی نیت کی اس کے ہونے کا احتمال ہے۔ اور اگر وہ صلیب کے واسطے نماز پڑھے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ پڑھے جب کہ اس کے دل میں اس کا خیال بھی گزرا ہو تو وہ قانون اور اللہ تعالیٰ دونوں کے نزدیک کافر ہے کیونکہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے صلیب کے لیے نماز پڑھی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنا (یعنی اس کی نیت کرلینا) بھی اس کے لیے ممکن تھا۔ اور اگر وہ صلیب کے روبرو کھڑا ہو اور اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرے اور بظاہر وہ صلیب کے واسطے ہی نماز پڑھے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ حکماً کافر نہیں ہوگا بلکہ اس کے اس فعل کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کے حکم کی ظاہری اطاعت میں ایسا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اسی طرح، اگر اسے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا الفاظ کہنے پر مجبور کیا جائے اور اس کے دل میں کسی دوسرے شخص کا خیال آ جائے جس کا نام محمد ہو اور وہ اسے برا بھلا کہہ دے اور اس امر کا اقرار کرے تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور حکماً وہ کافر قرار پائے گا کیونکہ اس کے دل میں کسی دوسرے آدمی کا خیال گزرنے سے وہ نبی مکرم حضرت محمد علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا کلمات کہنے میں اپنی مرضی کا مالک و مختار ہو گیا پھر اس نے کہا کہ اس سے میری مراد کوئی دوسرا شخص تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس کے کلام میں اس مراد کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے۔ اور اگر نازیبا کلمات کسی اور شخص کے خلاف کہنے کا اس نے ارادہ نہ کیا ہو بلکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں گستاخی کی ہو تو وہ قانون کی نظر میں بھی کافر ہے اور عند اللہ بھی۔ اور اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرا ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور اسے جہتِ اکراہ پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب کلمۂ کفر کہلوانے کے لیے اکراہ تام کیا گیا ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو وہ حکماً کافر قرار پائے گا کیونکہ وہ فی الحال مجبور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے یہ فعل ضرورت کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اپنے جی سے غم کو دور کرنے کے لیے کیا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہری حالت کے برعکس ہے اور وہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنی مرضی و اختیار

سے (یعنی بغیر کسی کے جبر کے) کلمۂ کفر کہے اور پھر یہ کہہ دے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا، البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا۔

جبر و اکراہ کے تحت اتلافِ مال کا حکم

جہاں تک اس مجبور کا تعلق ہے کہ جس پر کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کرنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو تو اگر وہ اس مال کو تلف کر دے تو اکراہ تام کی صورت میں ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر کیونکہ از روئے معنی تو اتلاف کنندہ اکراہ کرنے والا ہے جب کہ مجبور تو بمنزلہ آلہ کے ہے، بایں طور کہ اس کا اختیار کرنے یا نہ کرنے، چاہنے یا نہ چاہنے کا، سلب کیا جا چکا ہے، اور یہ (یعنی اتلاف مال) اس قسم کا فعل ہے کہ اس (مجبور) کے سوا کسی اور آلے کے ذریعے بھی اس کو وقوع میں لایا جا سکتا ہے، مثلاً یوں کہ اکراہ کرنے والا اس آلے کو پکڑ کر اس سے اس مال پر ضرب لگائے (تو وہ مال تلف ہو جائے گا) لہٰذا اس کا اکراہ کرنے والے کا آلۂ کار بننا ممکن ہے، اس لیے یہ اتلاف اس کے جبر و اکراہ کا نتیجہ ہے لہٰذا ضمان اس (یعنی اکراہ کرنے والے) پر واجب ہوگا۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو تاوان مجبور پر عائد ہوگا کیونکہ اکراہ ناقص مجبور کو اکراہ کرنے والے کا آلۂ کار نہیں بناتا کیونکہ اس سے مجبور کا اختیار بالکل سلب نہیں ہوتا لہٰذا اتلاف مجبور کی طرف سے واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی اس پر عائد ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس پر غیر کا مال کھانے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو بھی ضمان اسی (یعنی مجبور) پر عائد ہوگا کیونکہ فعل کی یہ قسم یعنی کھانا ان افعال میں سے ہے جن پر اکراہ کا عمل نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تحصیل اس کے سوا کسی اور آلہ سے متصور نہیں ہے لہٰذا یہ اس کو برضا کرنے والا ہوگا اور اس پر ضمان آئے گا۔ اور اگر اسے خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ کھا لے یا اسے خود اپنا ہی کپڑا پہننے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسے پہن لے اور (پہننے سے وہ کپڑا) پھٹ جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ جب غیر کا مال کھانے سے اکراہ کرنے والے پر تاوان واجب نہیں ہوتا تو اپنا مال کھانے سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں، خود اپنا مال کھانا اور خود اپنا کپڑا پہننا باب اتلاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اپنی بقاء کی غرض کے لیے اپنا مال خرچ کرنا ہے اور جو شخص اپنے فائدے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے تو کسی پر اس کے حق میں تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر مال کا مالک مجبور کو اپنا مال تلف کرنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور وہ اس کو تلف کر دے تو کسی پر تاوان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اموال میں اتلاف کی اجازت مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اموال کا شمار ان چیزوں میں ہے جو مباح کر دینے سے مباح ہو جاتی ہیں، اور جس مال کو تلف کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اس کو تلف کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جبر و اکراہ کے تحت قتل کا حکم

جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے، اگر مجبور کو کسی شخص کے قتل کرنے کو کہا جائے اور اکراہ تام ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا، لیکن اسے تعزیر دی جائے گی اور قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، البتہ اکراہ کرنے والے پر دیت واجب ہوگی؛ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص مجبور پر واجب ہوگا نہ کہ اکراہ کرنے والے پر، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں بالعموم زندگی چلی جاتی ہے اور یہ فعل ان دونوں (یعنی مجبور اور اکراہ کرنے والے) کی طرف سے پایا گیا ہے، صرف یہ فرق ہے کہ مجبور کی

طرف سے یہ فعل براہ راست سرزد ہوا ہے اور اکراہ کرنے والے کی طرف سے سبب بنانے کے طریقے سے، لہٰذا قصاص ان دونوں پر واجب ہو گا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل حقیقت میں تو مجبور کی طرف سے پایا گیا ہے، حسی اعتبار سے بھی اور مشاہدے کے اعتبار سے بھی، اور محسوس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی ہے، لہٰذا قتل کا مجبور کی طرف سے نہ کہ اکراہ کرنے والے کی جانب سے سرزد ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے، اور دلیل کے بغیر اس سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ کرنے والا حقیقت میں قاتل نہیں ہے بلکہ وہ تو قتل کا مسبّب (سبب پیدا کرنے والا) ہے اور حقیقت میں قاتل تو مجبور ہے، تو جب مجبور (یعنی حقیقی قاتل) پر قصاص واجب نہیں ہوتا (طرفین کے مسلک کے مطابق) تو اکراہ کرنے والے پر بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہونا چاہیئے۔ طرفین کے قول کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا: عفوت عن امّتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ یعنی "میں نے اپنی امت سے غلطی بھول چوک اور اس گناہ کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو" اور کسی چیز کی معافی اسکے موجب ہوتی ہے چنانچہ جو فعل جبر و اکراہ کے تحت سرزد ہوا ہو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے وہ معاف ہے۔ علاوہ ازیں، از روئے معنی تو قاتل اکراہ کرنے والا شخص ہے اور مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے، لہٰذا مجبور آلے کے مشابہ ہے کیونکہ قتل ان افعال میں سے ہے جن کو دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن ہے، جیسے مال کا اتلاف ہے، اور وہاں تو اکراہ کرنے والے کو اتلاف کنندہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ (مال کے اتلاف کا) ضمان اسی پر عائد ہوتا ہے تو اسی طرح قاتل بھی اکراہ کرنے والا ہے (نہ کہ مجبور)؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے خود اپنا ہاتھ قلم کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے اکراہ کرنے والے سے قصاص لینے کا حق ہوتا ہے اور اگر وہ (مجبور حقیقت میں) قلم کرنے والا ہوتا تو وہ قصاص نہ لے سکتا تھا۔ مزید برآں، زندگی کا معنی ایک ایسی چیز ہے جو قصاص کے باب میں ناگزیر ہے (یعنی قصاص حیات بخش ہو): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولکم فی القصاص حیاۃ، یعنی "اور قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے" اور اگر مجبور کے حق میں قصاص کو مشروع کر دیا جائے اور اس سے قصاص لیا جائے تو مشروع کرنے اور نافذ کرنے کے لحاظ سے زندگی کا معنی حاصل نہیں ہو پاتا، جیسا کہ مسائل اختلاف میں بیان کیا جا چکا ہے، اس لیے قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہو گا نہ کہ مجبور پر۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو قصاص، بلا اختلاف، مجبور پر واجب ہو گا، کیونکہ اکراہ ناقص (مجبور کے) اختیار کو قطعاً سلب نہیں کرتا، لہٰذا یہ قصاص کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہو گا۔

اسی طرح، اگر اکراہ کرنے والا نابالغ ہو، یا ایسا مخبوط الحواس ہو جو اس فعل کو سمجھتا ہے جس کے کرنے کا اس نے مجبور کو حکم دیا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص اکراہ کرنے والے پر ہو گا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اکراہ کرنے والا نابالغ سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور وہ مطاع (واجب الاطاعت) ہو یا مختلط العقل confused بالغ ہو اور مسلط ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا بلکہ اس کے عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہو گی کیونکہ نابالغ کا قتل عمد قتل غیر عمد (قتل خطاء) ہے۔

اگر وہ شخص جس کو قتل کرنے کا مجبور کو حکم دیا گیا ہے، خود ہی بغیر کسی جبر و اکراہ کے مجبور سے کہہ دے کہ مجھے قتل کر دو اور وہ اسے قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا کیونکہ اگر اس نے اسے اس کی اجازت کے بغیر قتل کیا ہوتا تو بھی اس پر قصاص واجب نہ ہوتا لہٰذا موجودہ صورت میں بدرجۂ اولیٰ

واجب نہیں ہوگا، امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ اسی طرح، ہمارے نزدیک تو اکراہ کرنے والے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ دیت کے واجب ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اس مسئلے کا مناسب مقام کتاب الدیات ہے۔

بحالتِ اکراہ مورث کے قتل کا حکم

قتل پر اکراہ سے متعلق جو احکام ہیں ان میں ایک حکم یہ ہے کہ جس مجبور کو اپنے مورث کے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اسے ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔ یعنی یہ کہ مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے نہ کہ اس کی حقیقت، بلکہ اس کی حیثیت تو ایک آلے کی سی ہے، اس لیے قتل کی اضافت اکراہ کرنے والے کی طرف ہے۔ علاوہ ازیں، یہ ایک ایسا قتل ہے کہ جس سے (مجبور کے حق میں) نہ تو قصاص کا واجب ہونا متحقق ہے اور نہ ہی کفارے کا واجب ہونا، لہٰذا اس کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا لازم نہیں آتا۔ اگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول پر قیاس کیا جائے تو اسے میراث سے محروم کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس سے متعلق ہے۔ رہا اکراہ کرنے والا (کہ اگر وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے لیے کسی شخص پر جبر و اکراہ کرے اور وہ شخص اس کے مورث کو قتل کردے) تو امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام شافعی رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اس پر قصاص واجب ہوتا ہے، جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی کفارہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ کرنے والا بالغ ہو اور اگر وہ نابالغ ہو اور مقتول کا وارث ہو تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ قتل کے جازم و قطعی ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ حرام ہو اور نابالغ کے فعل پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اگر نابالغ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کردے تب بھی وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا، اور جب وہ دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرائے تو بدرجۂ اولیٰ محروم نہیں ہوگا۔

بحالتِ اکراہ قطع ید کا حکم

اسی طرح، اگر کسی شخص کو کسی انسان کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ذکر ہم قتل کے مسئلے میں کر چکے ہیں، البتہ اگر صاحب ید مجبور کو اپنا ہاتھ کاٹنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور پھر وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں (یعنی اکراہ کرنے والے اور مجبور) میں سے کسی پر بھی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ قتل کے باب میں اگر اس مجبور کو جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہے اگر وہ شخص اپنے قتل کی اجازت دے دے جس کو قتل کرنے کا اکراہ کرنے والے نے حکم دیا ہے، اور وہ اس اجازت کے بعد اسے قتل کردے تو اکراہ کرنے والے پر دیت کے واجب ہونے کے بارے میں مختلف روایتیں پائی جاتی ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بعض حالات میں اطراف (ہاتھ اور پاؤں) کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، اور مال محض کے اتلاف کی اجازت دینے سے اس کا اتلاف مباح ہو جاتا ہے پس ایسی چیز کے اتلاف میں کہ جس کے لیے مال کا حکم ہے اجازت سے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جو ضمان کے واجب ہونے میں مانع ہے، جب کہ جان کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دونوں (یعنی قتلِ نفس

کی اجازت اور اتلافِ طرف کی اجازت) میں فرق پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تو اپنا ہاتھ کاٹ لے وگرنہ میں تجھے قتل کر دوں گا تو اس میں اسے گنجائش ہے (کہ اپنا ہاتھ کاٹ کر اپنی جان بچا لے) لیکن جان کے معاملے میں اسے گنجائش نہیں ہے' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جبر و اکراہ کے تحت ارتکاب زنا کا حکم

جہاں تک اس شخص کا تعلق ہے جس پر فعل زنا کے ارتکاب کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا ہو' تو امام ابو حنیفہؒ کی پہلے پہل یہ رائے تھی کہ اگر کوئی شخص جبر و اکراہ کے تحت زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد واجب ہوگی اور یہ قیاس ہے' کیونکہ کسی مرد کی طرف سے اس وقت تک زنا متحقق نہیں ہو سکتا جب تک عضو تناسل میں انتشار (Eraction) نہ پیدا ہو اور جبر و اکراہ سے اس میں انتشار نہیں پیدا کیا جا سکتا لہٰذا اس نے زنا کا ارتکاب اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے' اس لیے اس پر حد لاگو ہوگی۔ بعد ازاں امام ابو حنیفہؓ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور کہنے لگے کہ اگر جبر و اکراہ سلطان (حکمران) کی طرف سے ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جبر و اکراہ سلطان کے ماسوا اور کسی کی طرف سے متحقق نہیں ہوتا' جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے' لہٰذا جب غیر سلطان کی طرف سے بھی وہی کچھ (یعنی جبر و اکراہ) ہو جو سلطان کی طرف سے ہوتا ہے تو حد واجب نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو سلطان اور غیر سلطان میں یہ فرق کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم قبل ازیں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جبر و اکراہ سلطان کی طرف سے ہو تو اسے کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ زنا عضو تناسل کے انتشار کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا' تو تسلیم' لیکن ہر وہ شخص مرتکب زنا تو نہیں ہوتا جس کے عضو تناسل میں انتشار پیدا ہوا ہو' لہٰذا مجبور کا فعل زنا اکراہ کرنے والے کے اکراہ کے سبب سے ہے' چنانچہ اس کا فعل ضرورت کے تحت ہے' جس کی طرف اسے قتل کا خوف دلا کر دھکیل دیا گیا ہے' لہٰذا یہ حد کے واجب ہونے میں مانع ہے' تاہم مجبور پر عقر (مہر کی ایک قسم) واجب ہوگا' کیونکہ دارالاسلام میں فعل زنا کے ارتکاب پر دو تاوانوں میں سے ایک تو ضرور ہوگا۔ اور عقر جو مجبور پر عائد ہوا ہے نہ کہ اکراہ کرنے والے پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا یا فعل۔ ہے کہ جس کو غیر کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ فعل جسے دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان مجبور پر عائد ہوتا ہے اور جس فعل کو دوسرے کے آلے سے حاصل کرنا ممکن ہو اس کا ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح' اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر بھی حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جبر و اکراہ نے اسے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا ہے' اسے تلوار سے پہنچنے والی گزند کا اندیشہ ہے' لہٰذا یہ اس پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے' جیسے مرد پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے' بلکہ عورت کے معاملے میں بدرجۂ اولیٰ مانع ہے' کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہی بات پائی گئی ہے کہ اس نے اپنے نفس پر قابو دیا ہے' تو جب جبر و اکراہ مرد (کے ارتکاب زنا) کے معاملے میں مؤثر ہے تو عورت کے معاملے میں بدرجۂ اولیٰ مؤثر ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مرد پر اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو' یعنی قید' بیڑیاں ڈالنے یا ایسی ضرب سے ہو جس سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی' بوجہ اس کے جو بیان ہو چکا کہ اکراہ ناقص مجبور کو اس فعل کے ارتکاب پر مجبور نہیں کر دیتا جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا۔

للذا وہ مطلقاً مختار ہوگا اور اپنے فعل کے حکم کے ساتھ اس کا مواخذہ ہوگا جہاں تک عورت کا معاملہ ہے تو اس کے بارے میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص کے درمیان کچھ فرق نہیں اور اکراہ کی دونوں قسموں میں اس پر سے حد کو دور کیا جائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے فعل زنا نہیں پایا گیا بلکہ صرف اپنے نفس پر قابو دینا پایا گیا ہے (یعنی وہ Passive partner ہے نہ کہ Active) اور جبر و اکراہ کی وجہ سے اس کا اپنے نفس پر قابو دینا اس کی رضامندی پر دلالت نہیں کر سکتا، للذا اس سے حد کو ساقط کیا جائے گا۔

مجبور کو تصرفات میں تخییر حاصل ہونے کا حکم

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب مکرہ علیہ (یعنی وہ فعل جس کے کرانے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے) معین ہو اور اگر اس میں تخییر دی گئی ہو (یعنی تصرفات کی تینوں (مذکورہ) قسموں سے متعلق دو تصرفات میں سے کسی ایک کو، جس کو متعین نہیں کیا گیا، کرنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو' تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے' اور وہ ہے اباحت' رخصت اور حرمت مطلقہ تو مباح اور رخصت کے درمیان اختیار میں فرق نہیں آتا کہ وہ رخصت کا حکم باطل کر دے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو تعیین کی حالت میں مباح ہے وہ تخییر کی حالت میں بھی مباح ہے اور ہر وہ تصرف جس کی تعیین کی صورت میں اباحت یا رخصت نہیں ہے تخییر کی حالت میں بھی اس کی اباحت یا رخصت حاصل نہ ہوگی' اور جس کی تعیین کی حالت میں رخصت ہے اس کی تخییر کی حالت میں بھی رخصت ہوگی' ماسوا اس کے کہ جب مباح اور رخصت والے تصرفات میں تخییر ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر مردار کھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر (یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کام کے کرنے پر) اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے مردار کو کھانا مباح ہے لیکن اسے قتل کرنے کی رخصت نہیں ہے۔ اسی طرح' اگر اسے مردار کو کھانے یا کسی ایسی چیز کے کھانے پر مجبور کیا جائے جس کی حالت تعیین میں نہ تو اباحت ہے اور نہ رخصت' جیسے کہ ہاتھ قلم کرنا اور مسلمان کو گالی گلوچ کرنا اور زنا کرنا تو کھانا اس کے لیے مباح ہے لیکن مؤخر الذکر تصرفات (یعنی ہاتھ قلم کرنا وغیرہ) میں سے کسی تصرف کی نہ تو اسے اباحت ہوگی اور نہ رخصت' جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے' اور اگر وہ کھانے سے انکار کرتا ہے تا آنکہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار ہوگا جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا زنا دونوں میں سے کسی فعل کو کرنے کی رخصت نہ ہوگی' اور اگر وہ ان ارتکاب سے باز رہے اور اسے قتل کرنے کی تخییر دے کر مجبور کیا جائے تو اسے دونوں فعلوں میں کسی فعل کو تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا' جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا کسی انسان کے مال کے اتلاف پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے' اور اگر وہ ان دونوں میں سے کوئی فعل بھی نہ کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہیں ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اسے کسی انسان کو قتل کرنے یا خود اپنا مال تلف کرنے پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے لیکن قتل کی نہیں' جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے' اور اگر ان دونوں سے باز رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ اسی طرح' اگر اس پر قتل یا کفر کرنے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو اسے کلمۂ کفر ادا کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو' لیکن اسے قتل کی رخصت نہیں ہوگی' اور اگر وہ انکار پر قائم رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا' جیسے حالت تعیین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر مردار کو کھانے یا کلمۂ کفر کہنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا جائے' اس کا (امام محمدؒ) نے کتاب میں ذکر نہیں کیا لیکن چاہیئے یہی کہ اسے کلمۂ کفر کی قطعاً رخصت نہ دی جائے جیسے اسے قتل کی رخصت نہیں دی

جاتی کیوں کہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت تو ضرورت کی وجہ سے دی جاتی ہے اور مباح مطلق کے ذریعے اس ضرورت کو دور کرنا اس کے لیے ممکن ہے، اور وہ مباح مطلق ہے (مردار کو) کھانا، لہٰذا کلمۂ کفر اس کے اختیارِ مطلق سے ادا ہوگا، اس لیے اس کی رخصت نہیں دی جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ تخییر سے بدل بھی جاتا ہے، چنانچہ اگر اسے مردار کو کھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ مردار تو نہ کھائے لیکن قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مباح کو کھا کر وہ ضرورت دور کر سکتا تھا، لہٰذا قتل اس کے اختیار کے تحت اور بلا ضرورت ہوا ہے، اس لیے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اگر اسے قتل یا کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمۂ کفر کہنے کے بجائے قتل کر دے تو قیاس تو یہ ہے کہ مجبور پر قصاص واجب ہو کیونکہ وہ قتل کرنے میں مختار ہے (نہ کہ مجبور و مضطر)، کیونکہ اس نے اس فعل پر جس کی اسے رخصت تھی حرام مطلق کو ترجیح دی ہے، جب کہ استحسان کی رو سے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی بشرطیکہ اسے یہ علم نہ ہو کہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے۔ بعض علماء نے اس عبارت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر وہ یہ بات جانتا ہو (کہ کلمۂ کفر کی اسے رخصت ہے) اور اس کے باوجود اس نے اس کو ترک کر دیا **اور قتل کو روا مانا تو مجبور پر قصاص واجب** ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو بطور شرط کے لیا ہے۔ بعض اور علماء کا کہنا ہے کہ **قصاص واجب نہ ہوگا خواہ اسے** اس بات کا علم ہو یا نہ ہو۔ استحسان کی توجیہ، جس کا ذکر امام محمدؒ نے) کتاب میں کیا ہے یہ ہے کہ اس آدمی کے معاملے کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا گمان یہ تھا کہ زبان پر کلمۂ کفر کو جاری کرنے کی حرمت قتل کی حرمت کے مقابلے میں شدید تر ہے، لہٰذا اس سے قتل میں رخصت ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، اور شبہات کی موجودگی میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر اسے (کلمۂ کفر کی رخصت کا) علم ہو (اور اس کے باوجود وہ قتل کرنے کو اختیار کرے) تو بعض علماء کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ شبہے کو پیدا کرنے والا گمان ناپید ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ، اگرچہ اسے رخصت کا علم تھا لیکن اس نے کلمۂ کفر کو بہت ہی بری بات سمجھ کر اس سے انکار کیا ہے، چنانچہ اس کا کفر کو بہت ہی بری بات سمجھنا ایک شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہو جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور دیت اس کے مال پر واجب ہوگی نہ کہ عاقلہ کے مال پر، کیونکہ یہ قتل عمد ہے، اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قتل عمد کی دیت عاقلہ سے نہیں لی جائے گی۔ وہ اکراہ کرنے والے سے بھی کوئی مطالبہ (دیت کا) نہیں کرے گا کیونکہ قتل اس کے اختیار سے واقع ہوا ہے، لہٰذا اسے اس سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر اسے قتل یا زنا میں سے کوئی فعل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ زنا کرلے تو قیاس یہ ہے کہ اس پر (زنا کی حد واجب) ہوگی جب کہ استحسان کی رو سے اس سے حد ساقط کر دی جائے گی، بدلیل مذکورہ؛ اور اگر وہ (زنا نہ کرے بلکہ) قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے قید اور تعزیر کے ذریعے سرزنش کی جائے گی اور اکراہ کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسے حالت تعیین میں کیا جاتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ تصرفات کا حکم

یہ سارے احکام تو اس صورت سے متعلق تھے کہ جب جبر و اکراہ حسی افعال کے کرنے کے واسطے کیا جائے اور اگر جبر و اکراہ

شرعی تصرفات کے لیے کیا جائے' تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشار اور اقرار۔ انشار کی آگے دو قسمیں ہیں' ایک وہ کہ جس میں فسخ (Annul ment dissolution) ممکن نہیں ہے اور دوسری وہ کہ جس میں فسخ ممکن ہے۔ جس میں فسخ ممکن نہیں اس میں طلاق دینے' غلام کو آزاد کرنے' طلاق سے رجوع کرنے' نکاح کرنے' قسم کھانے' نذر ماننے' ظہار' ایلا/ایلاء سے رجوع' غلام کو مدبر کرنے (تدبیر) اور قصاص کو معاف کرنے کے تصرفات شامل ہیں اور یہ تمام تصرفات ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک جبر و اکراہ کے تحت صحیح ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنی امت کو غلطی بھول چوک اور جبر و اکراہ کے تحت کیے گئے فعل معاف کر دیے ہیں لہٰذا جو فعل بھی جبر و اکراہ کے تحت کیا جائے اس پر معافی کا حکم لاگو ہونا لازم ہے۔ علاوہ ازیں' جس غرض کے لیے تصرف وضع کیا گیا ہو اس غرض کا قصد کرنا تصرف کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے' اسی لیے تو نابالغ اور پاگل کا تصرف صحیح (Lawful valid) نہیں ہوتا' اور یہ شرط جبر و اکراہ سے مفقود ہو جاتی ہے کیونکہ مجبور تصرف کرتے وقت اس چیز کا قصد نہیں کرتا جس کے لیے وہ تصرف وضع ہوا ہے بلکہ اس کا مقصد تو اپنے آپ سے تلوار کے ضرر کو دور کرنا ہوتا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ (ان تصرفات کی بابت) نصوص کا عام اور مطلق ہونا اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ تصرفات بغیر کسی تخصیص اور تقید کے مشروع ہوں۔

بحالتِ اکراہ طلاق دینے کا حکم

جہاں تک طلاق کا تعلق رہے ہے ' اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وطلقوهن لعدتهن یعنی "سو تم ان (یعنی اپنی بیویوں) کو طلاق دے دو ان کی عدت کے لیے"۔ نیز نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہر طلاق صحیح ہے سوائے نابالغ اور مخبوط الحواس کی طلاق کے۔ علاوہ ازیں' جبر و اکراہ کی صورت میں جو چیز زائل (یا مفقود) ہوتی ہے وہ (فاعل کی) اپنی دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لیے شرط نہیں ہے' چنانچہ ٹھٹھہ مخول میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی حالانکہ اس کی یہ دلی مرضی نہیں ہوتی۔ اسی طرح' بسا اوقات آدمی اپنی ایسی بیوی کو بھی' جو حسن و جمال میں بے نظیر ہوتی ہے اور اس کی ادائیں نہایت دلفریب ہوتی ہیں' اس (یعنی بیوی) کے دین میں خلل کی وجہ سے طلاق دے دیتا ہے حالانکہ وہ دل سے ایسا نہیں کرنا چاہتا' اور طلاق اس عورت پر واقع ہو جاتی ہے۔ رہی (محولہ بالا) حدیث' تو کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کفر پر اکراہ ہے کیونکہ لوگ نئے نئے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے اور ان دنوں کفر پر اکراہ ایک عام بات تھی اور بھول چوک سے بھی ان کی زبانوں سے کلمات کفر نکل جاتے تھے تو اللہ جل جلالہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اس امت کو اس سے معافی دے دی۔ مزید برآں' ہم تو حدیث کے اس موجب کے قائل ہیں کہ جبر و اکراہ کے تحت کیا گیا ہر فعل اس امت کو معاف کر دیا گیا ہے' لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طلاق دینا' غلام کو آزاد کرنا اور ہر قولی تصرف جبر و اکراہ کے تحت عمل میں آجاتا ہے کیونکہ جبر و اکراہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسے عقائد پر مؤثر نہیں ہوتا' کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان کو استعمال کر کے اس کی زبان سے اس کے دلی عقیدے کے خلاف جبراً بات کہلوانے کی قدرت نہیں رکھتا' لہٰذا کوئی شخص جو بھی بات کہتا ہے اپنی مرضی و اختیار سے کہتا ہے' لہٰذا ایسا کہنے پر وہ فی الحقیقت مجبور نہیں ہوتا' اس لیے اس پر اس حدیث کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس کا اس غرض کا قصد کرنا جس کے لیے وہ تصرف وضع کیا گیا ہے اس کے تصرف کے ہونے کے لیے شرط ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ٹھٹھہ مخول میں دی جانے والی طلاق سے اس قول کا بطلان ہو جاتا ہے' پھر اگر یہ شرط

ہو بھی تو یہ شرط یہاں موجود ہے کیونکہ تصرف کرتے وقت اس نے اپنے نفس سے ہلاکت کو دور کرنے کا قصد کیا ہوتا ہے اور ہلاکت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس چیز کا قصد نہ کرے جس کے لیے وہ (تصرف) وضع کیا گیا ہے' لہٰذا وہ ضرورت کے تحت اس کا قصد کرتا ہے۔ مزید برآں' یہ اکراہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا' یا تو اس پر فوری طلاق کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا ہوگا یا پھر اسے کسی شرط سے معلق کرنے یا اس شرط کے پورا ہونے پر طلاق دینے کے لیے مجبور کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ طلاق کے واقع ہونے کو معلق کیا گیا ہے۔ اس طلاق کے صحیح ہونے کا حکم تو فوری طلاق اور مشروط طلاق دونوں پر یکساں لاگو ہوتا ہے' البتہ ضمان کا حکم (ان دونوں طلاقوں میں) کبھی تو یکساں ہوتا ہے اور کبھی مختلف ہوتا ہے' اس کی تفصیل ہم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں بیان کریں گے اور یہاں صرف فوری طلاق کے صحیح ہونے کے حکم پر بات کریں گے۔ سو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور کی طلاق صحیح ہو تو اگر بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل طلاق دی تو اس پر طے شدہ مہر کا نصف واجب ہوگا اور اگر مہر طے شدہ نہ ہو تو متعہ واجب ہوگا' کیونکہ مباشرت سے قبل طلاق کا یہی حکم ہے اور یہ مہر وہ اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اس (مہر) کو واجب کرنے والے سبب یعنی طلاق کو واقع کرنے پر اسی نے اسے مجبور کیا ہے لہٰذا اس پر ضمان لاگو ہوگا۔ اور اگر مباشرت کے بعد طلاق دے تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اور اسے اکراہ کرنے والے سے مہر کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ مباشرت کی منفعت کو پورے طور پر حاصل کر لینے سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے اور پھر اس کے ساقط ہونے کا امکان باقی نہیں رہتا اور مہر کے بدلے میں جو منفعت اسے حاصل ہوئی تھی وہ اسی (مجبور) نے پورے طور پر حاصل کی ہے اور اپنے اختیار سے حاصل کی ہے لہٰذا اس منفعت کے بدل کی ادائیگی بھی اسی کے ذمے ہے (نہ کہ اکراہ کرنے والے کے)' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اسی طرح اگر اکراہ ناقص ہو تو اس صورت میں بھی اسے اکراہ کرنے والے سے (مہر کی واپسی کا) مطالبہ کرنے کا کوئی حق نہیں' کیونکہ اس سے مجبور کے اختیار میں قطعاً کوئی خلل واقع نہیں ہوتا' جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا جب اکراہ طلاق کے واسطے کیا گیا اور اگر اکراہ طلاق کے لیے وکیل کرنے کے واسطے کیا گیا ہو اور وکیل طلاق دے تو اس کا حکم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں' انشاء اللہ تعالیٰ' بیان کیا جائے گا۔

بحالت اکراہ غلام کو آزاد کرنے کا حکم

رہا غلام کو آزاد کرنا (تو یہ تصرف بھی بغیر کسی تخصیص یا تقید کے مشروع ہے)' تو اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور آپؐ سے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے۔ آپؐ نے فرمایا: اعتق النسمة و فك الرقبة (یعنی کسی نفس کو آزاد کر اور گردن رہا کر) تو اس شخص نے عرض کیا' کیا یہ دونوں ایک ہی (فعل) نہیں ہیں۔ آپؐ نے فرمایا' نہیں عتق النسمة سے مراد ہے کہ تو اکیلا غلام کو آزاد کرے جب کہ فك الرقبة سے مراد ہے کہ تو غلام کو آزاد کرنے میں اعانت کرے۔ اس کے علاوہ اور کئی احادیث ہیں جن میں غلام کو آزاد کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس میں مجبور اور مختار کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں' غلام کو آزاد کرنا ایک قولی تصرف ہے لہٰذا اس پر اکراہ مؤثر نہیں ہوگا' جیسے طلاق پر مؤثر نہیں ہوتا۔

پھر غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو غلام کو فوری طور پر آزاد کرنے پر اکراہ کیا ہوگا یا اس کی آزادی کو کسی شرط سے متعلق کرنے پر کیا ہوگا یا پھر آزاد کرنے کی اس شرط کو حاصل کرنے کے لیے کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ اس کی آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ اگر اکراہ غلام کو فوراً آزاد کرنے کے لیے کیا گیا ہو۔

اور مجبور اسے آزاد کر دے تو اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا خواہ وہ خوش حالی ہو یا

کی کوشش
تنگدست اور اکراہ کرنے والا غلام سے ضمان واپس نہیں لے گا اور نہ غلام پر اپنی آزادی کی قیمت کو ادا کرنے
واجب ہوگی اور اس غلام کی ولاء اس کے آقا کو حاصل ہوگی۔ اکراہ کرنے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوگا کہ غلام آدمی
ہے اور وہ مال ہے اور اس کو آزاد کرنا مالیت کا اتلاف ہے اور اموال کے اتلاف پر اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد ہوتا ہے،
، لہٰذا اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا، جیسے دیگر تمام اموال کے سلسلے میں ہوتا ہے' اور اس ضمن میں اس کا خوشحال ہونا
اور تنگ دست ہونا دونوں برابر ہیں کیوں کہ اتلاف کنندہ کی خوش حالی اور تنگ دستی سے اتلاف کے
ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اکراہ کرنے والا غلام سے ضمان (جو اس نے مجبور کو دیا ہے)
واپس نہیں لے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب اس کی طرف سے اور اس کے اختیار سے پایا گیا ہے' اس لیے کسی اور سے
اس کو واپس لینا چہ معنی دارد! آزاد کردہ غلام کی ولاء مجبور کو حاصل ہوگی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا فعل اپنی اس حیثیت کی بناء
پر کہ یہ کلام ہے اس کی اضافت مجبور کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اقوال پر اکراہ کا وارد ہونا محال ہے، لہٰذا اس کی ولاء مجبور کو حاصل
ہوگی۔ غلام پر کوئی سعایت (اپنی آزادی کی قیمت چکانے کے لیے کوشش کرنا) واجب نہیں ہوگی کیونکہ غلام سعایت اس
لیے کرتا ہے کہ اپنی آزادی کو مکمل کرلے یا پھر اس لیے کرتا ہے کہ کسی دوسرے شخص کا حق اس سے وابستہ ہوتا ہے (مثلاً وہ
دو شریکوں کی مشترکہ ملکیت ہو، ایک اپنا حصہ آزاد کر دے جب کہ دوسرا نہ کرے تو کچھ دوسرے کو دینے کیلئے غلام کوشش
کرے) لیکن زیر بحث مسئلے میں تو وہ مکمل طور پر آزاد ہو چکا ہے اس لیے آزادی کو مکمل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے،
اسی طرح اس کے ساتھ کسی اور کا کوئی حق بھی معلق نہیں ہے' اس لیے اس پر سعایت واجب نہ ہوگی۔
اگر اسے کسی قریبی رشتے دار کو خرید نے پر مجبور کیا جائے (اور وہ اسے خرید لے) تو وہ اس پر آزاد ہو جائے
گا کیونکہ رشتے دار کو خرید نا نص کی رو سے اس کو آزاد کرنا ہے اور اکراہ آزادی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے (جیسا
کہ اوپر وضاحت کی جا چکی ہے)۔ البتہ یہاں مجبور اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ
غلام کو آزاد کرنے کا عوض اسے مل چکا ہے اور وہ عوض ہے صلہ رحمی لہٰذا اگر غلام دو شریکوں کی مشترکہ ملکیت ہو
ایک شریک پر اس کو آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو اور وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا درست
(lawful) ہونے میں مانع نہیں
ہے' بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اکراہ آزاد کرنے کے فعل کے صحیح (lawful
ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا'
کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کرنے کے فعل کی تجزی (جزوی طور پر آزاد کرنا) ہوتی ہے جب کہ صاحبین کے
نزدیک تجزی نہیں ہوتی۔ مجبور شریک سے دوسرے شریک کے حصے کا ضمان اسے (دوسرے شریک کو) نہیں دلوایا
جائے گا البتہ اکراہ کرنے والے سے مجبور کے حصے کا تاوان لیا جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کی اضافت' اس حیثیت سے
کہ یہ اتلاف مال ہے' اکراہ کرنے والے سے ہے' اس لیے معنی کے اعتبار سے وہی اتلاف کنندہ ہے' اس لیے
تاوان بھی اسی پر عائد ہوگا۔ خواہ وہ خوشحال ہو یا تنگدست' بخلاف اس کے کہ اگر اپنی مرضی و اختیار سے ایک شریک اسے
آزاد کرے اور وہ تنگدست ہو تو اس سے دوسرے خاموش شریک کے حصے کا ضمان نہیں لیا جائے گا جب کہ زیر بحث
مسئلے میں اس (یعنی اکراہ کرنے سے) مجبور کے حصے کا ضمان لیا جائے گا خواہ اکراہ کرنے والا خوشحال ہو یا تنگدست
کیونکہ اکراہ کرنے والے پر جو ضمان واجب ہے وہ اتلاف کا ضمان ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ
بحالت اختیار اس پر جو ضمان عائد ہوتا ہے وہ
خوشحالی اور تنگدستی سے اتلاف کے ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

اتلاف کا ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی اتلاف نہیں پایا گیا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کی روسے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کے شریک کے حصے کا غلام آزاد ہی نہیں ہوگا (لہٰذا ضمان کس بات کا)، اور صاحبین کے اصول کی روسے اگرچہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا لیکن اس کے آزاد کرنے سے نہیں، کیونکہ اس نے جو آزاد کیا ہے وہ تو خود اس کی اپنی ملک میں تصرف ہے (نہ کہ اپنے شریک کی ملک میں)، البتہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا، لیکن اس کے اس تصرف پر نہ کہ اس کے اس تصرف کی وجہ سے، لہٰذا اس کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص خود اپنے گھر میں کنواں کھود دے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر پڑے، یا وہ اپنی زمین کو سیراب کرے تو دوسرے کی زمین خراب ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ البتہ اگر حالت اختیار میں ایک شریک اپنا حصہ آزاد کرے تو اس پر ضمان کے واجب ہونے کا علم ہمیں شریعت سے ہوا ہے اور شریعت میں یہ حکم خوشحال شریک کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہٰذا یہ حکم اسی شخص تک محدود رہے گا جس کی بابت یہ شریعت میں وارد ہوا ہے (یعنی خوشحال شریک تک)۔ مجبور کے شریک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے اسے مدبر کر دے، چاہے اسے مکاتب بنالے، چاہے اس سے سعایت طلب کرے، خواہ مجبور شریک خوشحال ہو یا تنگ دست اور چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے لے اگر وہ خوشحال ہو۔ اگر وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کو اختیار کرے، تو آزاد کردہ غلام کی ولاء مجبور اور اکراہ کرنے والے میں مشترک ہوگی، کیونکہ ضمان کا راستہ اختیار کرنے سے اس کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے کو یا سعایت کو اختیار کرے تو ولاء اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک، اگر اکراہ کرنے والا خوشحال ہو تو مجبور کے شریک کو اختیار صرف اس سے ضمان لینے کا ہے نہ کسی اور شق کا اور اگر وہ تنگدست ہو تو اسے صرف غلام پر سعایت عائد کرنے کا حق ہے نہ کہ کوئی اور حق، جیسے حالت اختیار میں ہوتا ہے، اس مسئلے کا مقام کتاب العتاق میں ہے، یہاں تو ہم نے اس کے اس حصے کا ذکر کیا ہے جو اکراہ سے مختص ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک تدبیر (یعنی مالک اپنے غلام کو کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہوگا) کا تعلق ہے (تو یہ تصرف بھی بغیر کسی تخصیص یا قید کے ہے) کیونکہ تدبیر تحریر (غلام کو آزاد کرنا) ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مدبر کو نہ فروخت کیا جائے گا، نہ ہبہ کیا جائے گا اور یہ اس کے تہائی ترکے میں سے آزاد ہے، البتہ فی الحال یہ ایک جہت سے تحریر (آزادی) ہے اور اکراہ کسی بھی جہت سے تحریر کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا تو ایک جہت سے تحریر کے نفاذ میں بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ مجبور فی الحال تو اکراہ کرنے والے سے اس نقصان کا تاوان طلب کرے گا جو تدبیر کی وجہ سے اسے پہنچا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء اس سے مدبر کی بقایا قیمت طلب کریں گے، کیونکہ تدبیر سے فی الحال تو ایک لحاظ سے حریت ثابت ہوتی ہے اور ہر لحاظ سے حریت تو مالک کی زندگی کے آخری لمحے میں ثابت ہوگی، لہٰذا تدبیر پہ اکراہ فی الحال تو ایک لحاظ سے مجبور کے مال کا اتلاف ہے، لہٰذا اسی قدر نقصان کا وہ اس سے ضمان لے گا، پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں اتلاف مکمل ہو جائے گا تو اس پر ضمان بھی مکمل ہو جائے گا اور وہ ہے غلام کی بقیہ قیمت، پھر جب مجبور مر جائے گا تو یہ (بقیہ قیمت) اس کے وارثوں کی میراث قرار پائے گی، لہٰذا انہیں حق ہوگا کہ یہ بقیہ قیمت اکراہ کرنے والے سے وصول کریں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس پر فوراً اور مکمل طور پر آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو' اور اگر غلام کی آزادی کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے' تو جہاں تک اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے' وہ تو دونوں قسموں میں یکساں ہے' بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے' رہا ضمان کا حکم تو یہ بدلتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر آزادی کو خود (مجبور کے) اپنے فعل سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوئی ایسا فعل ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں' مثلاً یہ کہ وہ اس پر فرض ہو یا اسے خوف ہو کہ اگر اس نے اس فعل کو ترک کر دیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا' جیسے کھانا اور پینا ہے' اور وہ یہ فعل کر لے جس پر غلام آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ کسی ایسے فعل کے ساتھ آزادی کو معلق کرنے پر اکراہ کرنا کہ جس فعل کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں اس فعل پر اکراہ کرنا ہے' لہٰذا آزاد کرنے کے اس فعل کی اضافت اکراہ کرنے والے سے ہے اور اگر وہ کوئی ایسا فعل ہو کہ جو ناگزیر نہ ہو' جیسے قرضخواہ کا قرض کی ادائیگی کا تقاضا کرنا یا کوئی ایسی چیز کھانا کہ جس کے کھائے بنا گزر ہو سکتی ہو' اور وہ ایسا فعل کر لے جس کے نتیجے میں غلام آزاد ہو جائے تو اس صورت میں وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جب اس فعل کے کیے بغیر گزارا ہو سکتا تھا تو گویا وہ اس فعل کے کرنے پر لاچار و بے بس نہیں تھا کیونکہ اس فعل کو ترک کرنے سے اسے کوئی زیادہ ضرر نہیں پہنچتا' چنانچہ یہ اکراہ ناقص کے مشابہ ہے' اس لیے اس فعل سے غلام کی آزادی کو معلق کرنے پر جو اکراہ کیا گیا تھا وہ کوئی اکراہ نہیں ہے' لہٰذا اتلاف مال کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ نہیں ہوگی' اس لیے اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس پر یہ کہنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہو کہ مستقبل میں جو غلام بھی میری ملک میں آجائے گا وہ آزاد ہو گا' اور مجبور یہ بات کہہ دے' پھر کوئی غلام اس کی ملک میں آجائے اور آزاد ہو جائے تو اگر وہ اس غلام کا مالک خریدنے سے' یا ہبہ یا صدقہ یا وصیت کے ذریعے بنا ہے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے اس کا مالک بنا ہے اور یہ بات اکراہِ اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے سے منقطع کر دیتی ہے' اور اگر وہ میراث کے ذریعے اس کا مالک بنے تو بھی از روئے قیاس تو یہی حکم ہوگا۔ لیکن استحسان کی رو سے وہ ضامن ہوگا کیونکہ میراث میں مجبور کا کوئی عمل دخل نہیں ہے' لہٰذا اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ برقرار رہے گی۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام سے یہ کہے کہ اگر تو چاہے تو تُو آزاد ہے' غلام کہے کہ میں چاہتا ہوں' چنانچہ غلام آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والا ضامن ہوگا کیونکہ غلام میں آزاد ہونے کی خواہش تو اکثر و بیشتر موجود ہی ہوتی ہے' لہٰذا اس کی آزادی ایسے فعل سے معلق کرنے کے مشابہ ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں تھا لہٰذا آزاد کرنے پر اکراہ اس فعل پر اکراہ ہوا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب آزاد کرنے کے فعل کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا گیا ہو' اور اگر اس شرط کو پورا کرنے پر اکراہ کیا جائے جس کے ساتھ آزادی کو اس نے اپنی مرضی و اختیار سے معلق کر رکھا ہو' مثلاً کوئی شخص کسی غلام سے کہے کہ اگر میں تیرا مالک بن گیا تو تُو آزاد ہوگا' پھر اسے اس غلام کو خریدنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا جائے اور وہ اسے خرید لے' اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ آزادی شرط' یعنی خریدنے سے ثابت نہیں ہوئی بلکہ وہ تو اس کے سابقہ کلام کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور اس وقت وہ مختار تھا نہ کہ مجبور۔ اسی طرح اگر وہ اپنے غلام سے کہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہو جاؤں تو تُو آزاد ہوگا' پھر داخل ہونے پر اکراہ کیا جائے اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہ ہوگا' بدلیل مذکورہ؛ ہم جن مسائل کا ہم نے ذکر کیا ہے انہیں آکزہ

کرنے والے پر ضمان اس وقت آئے گا جب اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو پھر وہ ضامن نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اکراہِ ناقص مجبور کے ساتھ تصرف کی اضافت کو کسی لحاظ سے بھی منقطع نہیں کرتا۔ لہٰذا اکراہ کرنے والے پر (اکراہ ناقص) ضمان عائد کرنے کا موجب نہیں بنتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مطلق آزاد کرنے پر تعیین کے ساتھ اکراہ کیا گیا ہو اور اگر بغیر تعیین کے دو تصرفات میں سے کسی ایک کو کرنے پر اکراہ کیا جائے (یعنی مجبور کو تخییر دی جائے)، مثلاً یہ کہ اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے یا اپنی بیوی کو طلاق دے دے پس اگر اس نے اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے، تو اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت اور بیوی کے نصف مہر میں سے جو بھی کمتر ہوگا اس کا ضمان لیا جائے گا - اگر وہ کمتر ضمان والا تصرف کرے پھر تو بات واضح ہے کیونکہ اس نے اس کا اسی قدر اتلاف کیا ہے اور اگر مجبور نے نسبتہً زیادہ ضمان والا تصرف کیا ہو تو پھر بھی بات واضح ہے کیونکہ کمتر ضمان والا تصرف کر کے وہ (مجبور) ضرورت کو دور کر سکتا تھا لہٰذا جب اس نے نسبتہً زیادہ ضمان والا تصرف کیا تو اس زیادت میں وہ مختار تھا، کیونکہ اس قدر زائد میں وہ لاچار نہ تھا، لہٰذا اس قدر کے اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اس لیے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا - اور اگر بیوی کے ساتھ وہ مباشرت کر چکا ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے تو اکراہ کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی - اگر اس نے (غلام کو آزاد نہ کیا ہو بلکہ) طلاق دی ہو پھر تو بات واضح ہے کیونکہ مباشرت کے بعد طلاق دینے سے اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ سابقہ، اور اگر وہ غلام کو آزاد کرے تو بھی بات واضح ہے کیونکہ وہ ایسا تصرف کر کے ضرورت کو دور کر سکتا تھا جس پر سرے سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا اور وہ تصرف ہے طلاق، لہٰذا غلام کو آزاد کرنے میں وہ مختار تھا، اس لیے اس اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہ ہوگی، چنانچہ اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا - اسی طرح، اگر اس نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو لیکن اکراہ ناقص ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے تو اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اکراہِ ناقص مجبور کے ساتھ فعل کی اضافت کو منقطع نہیں کرتا، کیونکہ اکراہ ناقص سے ضرورت متحقق نہیں ہوتی، لہٰذا وہ ایسا کرنے میں مختار مطلق تھا، اس لیے اکراہ کرنے والے سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ اس پر غلام کو آزاد کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہو اور اگر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ کیا جائے اور وہ کسی کو وکیل بنا لے اور وہ وکیل یہ تصرف کرے تو قیاس تو یہ ہے کہ اس کا وکیل بنانا اور وکیل کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وکیل کرنا تو ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ ہوتا ہے، سو یہ بیع کے مانند ہے، اسی لیے مذاق اس کو باطل کر دیتا ہے جیسا کہ بیع کو کر دیتا ہے اسی لیے جبر و اکراہ کے ساتھ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی - استحسان کی رو سے یہ جائز ہے کیونکہ اکراہ جب آزاد کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں بھی مانع نہیں ہوگا - بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اکراہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع ہے لہٰذا بیع کے لیے وکیل کرنے کی صحت میں بھی مانع ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اس (یعنی وکیل کرنے) میں فسخ اور ٹھٹھے مخول کا احتمال ہوتا ہے، تو تسلیم، لیکن یہ قولی تصرف ہے لہٰذا اس پر اکراہ موثر نہیں ہوتا، بخلاف بیع کے، کیونکہ بیع حقیقۃً نام ہے مبادلے exchange کا اور یہ مبادلہ متحقق ہوتا ہے باہمی لین اور دین (تعاطی) سے اور حالت اختیار میں ایجاب و قبول اس کی دلیل ہوتے ہیں، سو الملس

(یعنی بیع) پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ جب وکیل کی طرف سے غلام کو آزاد کرنے کا تصرف نافذ ہو جائے تو از روئے استحسان، مجبور اکراہ کرنے والے سے اپنے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ یہ مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے کی طرف سے آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ پایا گیا ہے نہ کہ خود آزاد کرنے کے فعل پر اور آزاد کرنے کا فعل تو وکیل کی مرضی و اختیار سے واقع ہوا ہے لہٰذا اکراہ کرنے والے کے ساتھ اس فعل کی اضافت نہیں کی جائے گی۔ اس کی مثال غلام کو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر گواہوں کی ہے جب کہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کی گواہی دی ہوتی ہے (نہ کہ آزاد کرنے کی)، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ اس کو آزاد کرنے پر اکراہ ہے کیونکہ جب وہ (یعنی مجبور) آزاد کرنے کے لیے وکیل کرے گا تو وہ اسے وکیل کرتے ہی، بغیر کسی وقفے کے غلام کو آزاد کرنے کا مالک و مختار بنا دے گا سو وہ (وکیل) اسے آزاد کر دے گا اور اس کے مال کو تلف کر دے گا، لہٰذا اس اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم ہے، اس لیے اس سے اس کا ضمان لیا جائے گا۔ لیکن وکیل پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کے حکم کے تحت ایک صحیح کام کیا ہے۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، جس کی وجہ بارہا بیان کی جا چکی ہے۔

بحالتِ اکراہ نکاح کرنے کا حکم

جہاں تک نکاح (کے تصرف بلا تخصیص و قید ہونے) کا تعلق ہے تو اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ، یعنی "اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کا نکاح کر دو"۔ اس کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشادات ہیں جن میں نکاح کا حکم بغیر کسی تخصیص کے عام ہے۔ علاوہ ازیں، نکاح ایک قولی تصرف ہے جس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوتا جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ سو جب اکراہ کی حالت میں نکاح جائز valid ہے، تو یا تو مرد کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر عورت کو۔ اگر مرد کو نکاح پر مجبور کیا جائے تو یہ صورت ان حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو نکاح میں طے شدہ (مسمیٰ) مہر کی مقدار مہر مثل جتنی ہوگی یا مہر مثل سے کمتر ہوگی یا پھر اس سے زیادہ ہوگی۔ اگر مہر مسمیٰ مہر مثل کے بقدر رہو یا اس سے کمتر ہو تو اس پر مہر مسمیٰ واجب ہوگا اور وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے اس کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ اس (مہر) کے مثل چیز اس کے عوض میں اسے دے دی گئی ہے اس لیے کہ شوہر کی ملک میں آنے کے وقت مباشرت کے منافع کو شریعت میں آدمی کی تعظیم کی وجہ سے اور اس کو بے وقعتی سے بچانے کیلئے قیمتی (متقوم) اموال قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ آدمی کے حصول کا سبب ہیں اور جب اتلاف ہی نہیں پایا گیا تو اس پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مسمیٰ مہر مثل سے زیادہ ہو تو اس (یعنی مجبور شوہر) پر مہر مثل کی مقدار واجب ہوگی اور اس (مہر مثل) پر اضافہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اکراہ کی حالت میں مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ باطل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا کہ گویا مہر مثل کی مقدار کا مہر ہی مقرر کیا گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ نکاح پر واقع ہوا ہے اور مال کو واجب کرنے پر بھی، لیکن یہ اکراہ نکاح پر تو اثر انداز نہیں ہوتا البتہ مال کو واجب کرنے پر اثر انداز ہوتا ہے، جیسے مال کا اقرار کرنے پر اثر انداز

ہوتا ہے، لہٰذا چاہیئے تو یہ کہ مہر کو مقرر کرنا قطعی طور پر جائز نہ ہو لیکن شریعت میں یہ بقدر مہر مثل جائز ہے کیونکہ اگر شریعت (مہر مثل کی) مقدار کو باطل کرتی تو لازماً کسی دوسری مقدار کا اثبات کرتی لہٰذا مہر مثل کو باطل کرنا مفید نہ ہوتا، اس لیے اسے باطل نہیں کیا گیا کہ مبادا اسے باطل کرنا عیب کے مترادف ہو جائے، اور مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس سے زیادہ مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب مرد کو نکاح کرنے پر اکراہ کیا جائے اور اگر عورت کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے، تو اگر نکاح میں طے شدہ مہر بقدر مہر مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو نکاح جائز اور لازم ہوگا اور اگر طے شدہ مہر، مہر مثل سے کمتر ہو، مثلاً عورت کو ایک ہزار درہم کے عوض نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے جب کہ اس کی مثل عورتوں کا مہر دس ہزار درہم ہو، عورت کے سرپرست بحالت اکراہ اس کا نکاح کر دیں تو نکاح صحیح ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور عورت کو اکراہ کرنے والے سے مہر مثل میں سے (یعنی طے شدہ ایک ہزار درہم سے زیادہ) کچھ بھی طلب کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لیے کہ اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ مباشرت کے منافع بجائے خود قیمتی نہیں ہوتے، وہ تو عقد کے ذریعے قیمتی بنتے ہیں اور عقد نے طے شدہ مہر کی مقدار کو ان کی قیمت مقرر کیا ہے، اس لیے اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال متقوم تلف نہیں کیا، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اور نہ گواہوں پر کوئی ضمان عائد ہوگا کیونکہ جب خود اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوتا تو گواہوں پر بدرجۂ اولیٰ عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر کفو (یعنی عورت کا ہمسر) ہو تو شوہر سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اس کا مہر مثل مکمل کر دے وگرنہ ہم تم دونوں میں علیحدگی کرا دیں گے، پھر اگر وہ ایسا کرے (یعنی مہر مثل پورا کر دے) تو نکاح لازم ہوگا اور اگر وہ مہر مثل کی تکمیل سے انکار کرے تو ان دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے گی، بشرطیکہ وہ عورت مہر میں اس کمی پر رضامند نہ ہو کیونکہ اپنے مہر مثل کے کامل ہونے میں اس کا حق ہے، اس لیے کہ اس کے مہر مثل میں کمی پر اسے شرم دلائی جاتی ہے چنانچہ اسے عار کا ضرر لاحق ہوتا ہے۔ اگر مباشرت سے قبل علیحدگی کرا دی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ علیحدگی مباشرت سے قبل اور بیوی کی اپنی مرضی سے عمل میں آئی ہے۔ اور اگر وہ مہر میں اس کمی پر راضی ہو، صراحت کے ساتھ explicitly یا دلالۃً Impliedly، مثلاً یہ کہ شوہر نے عورت کی مرضی سے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، تو اسے طے شدہ مہر کا حق ہوگا اور اس کا علیحدگی کا حق باطل ہو جائے گا لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے سرپرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق حاصل رہے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مہر میں کمی کی بنا پر اس کے سرپرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کی ہو تو مہر مثل کی تکمیل اس پر لازم ہے کیونکہ اس کا ایسا کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مہر مثل کی تکمیل کو اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر شوہر عورت کا ہمسر نہ ہو تو عورت کو علیحدگی کا خیار حاصل ہوگا، اس کے ہمسر نہ ہونے کی وجہ سے اور مہر مثل میں کمی کی وجہ سے بھی۔ اسی طرح کا خیار (یعنی ان دونوں وجوہات کی بنا پر) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے سرپرستوں کو بھی حاصل ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کو صرف ہمسری نہ ہونے (عدم کفاءت) کا خیار حاصل ہوگا، مہر مثل میں کمی کا خیار نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر عورت کو حاصل دو خیاروں میں سے ایک خیار ساقط بھی ہو جائے پھر بھی علیحدگی حاصل کرنے کا اسے حق ہوگا کیونکہ اس کو حاصل دوسرا خیار باقی ہے۔ اور اگر عورت کو حاصل دونوں

خیار ہی ساقط ہو جائیں تو اس کے سرپرستوں کو بالاجماع عدم کفارت کا خیار حاصل ہوگا، البتہ مہر مثل میں کمی کے خیار کی بابت ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے یہاں تک کہ اگر شوہر علیحدگی سے قبل بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کرلے اور اس پر مہر مثل کی تکمیل لازم ہو جائے تو مہر میں کمی کا خیار باطل ہو جائے گا اور عورت کے پاس عدم کفارت کا خیار باقی رہ جائے گا اور اگر وہ عدم کفارت پر بھی راضی ہو جائے، صریح طور پر اور دلالۃً بھی، مثلاً شوہر اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ مباشرت کرلے تو عورت کو حاصل دونوں خیار ہی ساقط ہو جائیں گے اور اس کا علیحدگی کا حق قطعی طور پر باطل ہو جائے گا، البتہ اس کے سرپرستوں کو (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک) دونوں خیار حاصل ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک انہیں صرف ایک خیار حاصل ہوگا۔ اگر مباشرت سے قبل ان دونوں میں علیحدگی کرادی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ علیحدگی اس کی طرف سے عمل میں نہیں آئی بلکہ دوسرے کی طرف سے آئی ہے، لہٰذا اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

بحالتِ اکراہ طلاق سے رجوع کا حکم

جہاں تک طلاق سے رجوع کا تعلق ہے تو یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان کے عام ہونے کی وجہ سے (ایسا تصرف ہے کہ جس میں کوئی قید یا تخصیص نہیں) ہے کہ: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ یعنی "اور ان کے شوہروں کو ان کی واپسی کا زیادہ حق ہے"، چنانچہ یہ حکم عام ہے اور بغیر کسی تخصیص کے ہے۔ علاوہ ازیں، طلاق سے رجوع یا تو قول کے ذریعے ہوگا یا پھر فعل کے ذریعے، اور فعل سے مراد ہے مباشرت، یا شہوت کے ساتھ بیوی کو چھونا، یا اس کی شرمگاہ پر شہوت بھری نظر ڈالنا، اور اکراہ رجوع کی ان دونوں قسموں پر بھی اثر انداز نہیں ہوتا، لہٰذا وہ رجوع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ قسم، نذر، ظہار، ایلاء کا حکم

جہاں تک قسم، نذر، مثلاً یہ کہ اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے آپ پر صدقہ، یا حج یا اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کسی اور شکل کو واجب کرلے، ظہار، ایلاء اور ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع کرنے کا تعلق ہے (تو ان سب کے بلا قید وتخصیص تصرفات ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) ان کے ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں ان کا حکم عام ہے اور اس میں طبیعتوں کی کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ یعنی "اور اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم نے پختہ باندھ لی ہوں ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا"۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ یعنی "اور انہیں اپنی نذریں پوری کرنی چاہئیں" اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ "یعنی اے ایمان والو تم اپنے عقد، یعنی عہد، پورے کیا کرو"۔ علاوہ ازیں، نذر قسم ہے اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ یعنی "اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں اور اللہ جلت عظمتہ وکبریائہ کا ارشاد ہے: لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، یعنی "جو لوگ اپنی بیویوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں، ان کے لیے

چار مہینے کی مہلت ہے۔ اگر انہوں نے رجوع کر لیا تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے' اور اگر انہوں نے طلاق ہی کا پختہ ارادہ کر لیا ہو تو (وہ جان رکھیں کہ) اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔" مزید برآں' یہ سب قولی تصرفات ہیں اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اکراہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو قدرت رکھتا ہو وہ مباشرت کر لے اور جو مباشرت کرنے سے عاجز ہو وہ قول سے بیوی کی طرف رجوع کر لے' اور رجوع کی ان دونوں قسموں پر اکراہ مؤثر نہیں ہوتا' لہذا رجوع اس کی اپنی مرضی سے عمل میں آتا ہے' اس لیے اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

ان تصرفات میں اکراہ کرنے والے پر کفارہ یا وہ چیز جس کی نذر مانی گئی ہو کچھ واجب نہیں ہوتا' کیونکہ کفارہ تو مجبور پر بطور فراخی کے واجب ہوتا ہے اور یہی صورت منذور بہ (جس کی نذر مانی گئی ہو) کی ہے اس لیے کہ ان کا حکم وقت کی قید سے آزاد ہے اور پھر ان کے فعل پر کسی کو مجبور بھی تو نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر یہ اکراہ کرنے والے پر واجب کیا جائے تو اس صورت میں یہ یا تو اس جہت سے اس پر واجب ہو گا کہ جس جہت سے مجبور پر واجب ہوا یا پھر اس جہت سے واجب ہو گا جس سے اس پر واجب ہوا ہے۔ پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ اس طرح سے واجب کرنے سے مجبور کو تو کچھ حاصل نہ ہو گا لہذا اکراہ کرنے والے سے اسکا مطالبہ کرنا بے معنی ہے۔ دوسری صورت کی بھی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اس سے دو اعتبار سے مشروع میں تبدیلی لازم آئیگی' ایک تو یہ کہ اسطرح فراخ کو تنگ کر دیا جائیگا اور دوسرے یوں کہ اسے ایسے فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کے کرنے پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا' اور یہ دونوں جہتیں مشروع میں تبدیلی واقع کرنے کی ہیں اور مشروع میں تبدیلی تو کسی ایک جہت سے بھی جائز نہیں ہوتی تو دو جہتوں سے کیونکر جائز ہو گی! اسی طرح ایلاء کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کے قریب نہ جائے یہاں تک کہ وہ طلاق سے بائنہ ہو جائے' تو اس سے مجبور پر جو چیز لازم آئے گی وہ اکراہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس پر جو چیز لازم ہوئی ہے وہ ہے (بیوی کی) قربت کو ترک کرنا اور وہ اس کے ترک کرنے میں مختار ہے کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں ہے کہ اس مدت کے دوران میں اس سے قربت اختیار کر لے تاکہ وہ بائنہ نہ ہو' لہذا (ترک قربت) اس پر لازم نہیں ہو جاتی (اکراہ کی وجہ سے)' اور اگر وہ قربت نہ کرے تو یہ ترک قربت اس کی اپنی مرضی و اختیار کا نتیجہ ہے' لہذا اس کی اکراہ کرنے والے کے ساتھ اضافت نہیں کی جائے گی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر اسے قسم کے کفارہ پر مجبور کیا جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ کفارہ تو اس پر خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ اپنے ظہار کے کفارے کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس غلام کی قیمت وہی ہے جو ایک اوسط درجے کے غلام کی ہوتی ہے تو وہ اکراہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے' لہذا وہ اکراہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا' اور اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو زائد قیمت وہ اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے اس قدر (یعنی بقدر زیادت) کا اتلاف کیا ہے' اس لیے کہ اوسط درجے کے غلام کی قیمت سے زائد چیز اس پر ظہار کے سبب سے واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس سے ظہار کا کفارہ ادا ہو گا کیونکہ یہ آزاد کرنا ایسا ہے کہ اس میں عوض (بدل) شامل ہے' اور بدل لے کر آزاد کرنے سے' خواہ وہ بدل تھوڑا ہی کیوں نہ ہو' کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

بحالتِ اکراہ قصاص معاف کرنا

جہاں تک عمداً خون بہانے کی معافی کا تعلق ہے تو یہ اس لیے (بلاتخصیص وقید تصرف ہے) کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے کہ: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ، یعنی" اور جو اس کو صدقہ کر دے (اللہ کے واسطے معاف کر دے) تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے"۔ اس ارشاد ربانی میں بہ سے مراد بالقصاص ہے (یعنی جو قصاص کو صدقہ کر دے) کیونکہ سیاق میں اس کا ذکر قریب ترین ہے اور تصدق بالقصاص سے مراد قصاص کو معاف کرنا ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے کہ: وَأَنْ تَعْفُوْا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ یعنی" اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور آپس میں تم فضیلت کو نہ بھلایا کرو"۔ چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے معاف کرنے کی عام ترغیب دی ہے۔ علاوہ ازیں، یہ قولی تصرف ہے اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوگا، اور اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کی طرف سے مال کا اتلاف نہیں پایا گیا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اسی لیے (قصاص کی) معافی کے گواہوں پر، اگر وہ اپنی شہادت سے منحرف ہو جائیں، ضمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قابلِ فسخ شرعی تصرفات کے احکام

بحالتِ اکراہ کی گئی خرید وفروخت کا حکم

جہاں تک (شرعی تصرفات کی) اس قسم کا تعلق ہے جس میں فسخ (Annulment) ممکن ہوتا ہے، تو اس میں خرید وفروخت، ہبہ، اجارہ (اجرت یا کرائے پر دینا) وغیرہ شامل ہیں اور ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اکراہ سے یہ تصرفات فاسد ہو جاتے ہیں، امام زفرؒ کے نزدیک اکراہ سے ان تصرفات کا اجازت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے، جیسے فضولی کی بیع ہوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ان کا سرے سے باطل ہونا لازم آتا ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت میں بیع کے لیے رضامندی شرط ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالےٰ کا ارشاد ہے: إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ یعنی" ماسوا اس کے کہ یہ تجارت ہو، تمہاری باہمی رضامندی سے" اور اکراہ رضامندی کو سلب کر لیتا ہے، اور یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو یہ (اکراہ کے تحت بیع) جائز ہو جاتی ہے جب کہ بیع فاسد اجازت دینے سے جائز نہیں ہوتی جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ بیع فضولی کے مشابہ ہے، اور یہ امام زفرؒ کا شبہ ہے۔ ہمارا استدلال بیع سے متعلق نصوص کے ظواہر سے ہے، جو مطلقاً عام ہیں اور ان میں کوئی تخصیص یا تقیید نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں، بیع کا رکن یعنی مبادلہ (Exchange) مطلقاً ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے جو بیع (کے تصرف) کی اہلیت رکھتا ہے، بیع کے محل میں ہوا ہے اور وہ محل ہے فروخت کنندہ کا مال مملوک، لہٰذا (مال فروخت کی) سپردگی پر یہ بیع ملک کا فائدہ دے گی (یعنی خریدار اس کا مالک بن جائے گا) جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے، اور کوئی فرق نہیں ہے (اس بیع فاسد اور دیگر بیوع فاسدہ میں) سوائے اس کے کہ دیگر بیوع فاسدہ میں فساد کا موجب لاعلمی یا سود کا امکان یا کوئی اور سبب ہوتا ہے جب کہ یہاں بیع کے فاسد ہونے کی وجہ دل سے رضامند نہ ہونا ہے دل سے رضامند ہونا بیع کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے نہ کہ حکم کی شرط اور شرط

مفقود ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ دیگر جملہ بیوع فاسدہ میں ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دیگر بیوع فاسدہ کے ساتھ اجازت کا الحاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سے شرعی حق از قسم حرمت سود وغیرہ کا الحاق ہوتا ہے جو بندے کی اجازت سے زائل نہیں ہو سکتا جب کہ اس بیع میں فساد بندے کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور وہ ہے اس کی عدم رضامندی اس لیے یہ فساد اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہو جائے گا۔

جب اکراہ سے خرید و فروخت فاسد ہو جاتی ہے تو لازم ٹھہرا کہ ان سے متعلق جملہ احکام بھی بیان کیے جائیں۔ اس سلسلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو مجبور فروخت کنندہ ہوگا یا وہ خریدار ہوگا یا پھر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی مجبور ہوں گے۔ اگر مجبور فروخت کنندہ ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو فروخت اس نے جبر و اکراہ کے تحت کی ہوگی اور مال فروخت کو اپنی مرضی و اختیار سے (خریدار کے) سپرد کیا ہوگا یا پھر فروخت اور سپردگی دونوں ہی بحالت اکراہ کی ہوں گی۔ سو اگر اس نے فروخت جبر و اکراہ کے تحت کی ہو مگر مال فروخت اپنی مرضی و اختیار سے اس کے سپرد کیا ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ فروخت درحقیقت مبادلے کا نام ہے تو جب اس نے اپنی مرضی و اختیار سے مال فروخت کو سپرد کیا تو گویا اپنے اختیار سے بیع کی حقیقت کو عمل میں لایا ہے، لہٰذا یہ تعاطی (بغیر کچھ کہے قیمت رکھ کر سامان اٹھا لینا) کے طریقے پر جائز ہے اس لیے اس نے جبر و اکراہ کے تحت فروخت کے بارے میں جو کلمات منہ سے نکالے ان کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، مگر یہ کہ اس کی طرف سے مال فروخت کو برضا و خوشی سپرد کرنا اس بیع کے لیے اجازت نہ ہوگا بلکہ یہ جدید بیع ہوگی جو تعاطی کے طریقے سے وجود میں آئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجبور کا فروخت شدہ مال کو سپرد کرنا اس کی طرف سے اس بیع کی اجازت ہے، کیونکہ سپردگی کا صحیح ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے کہ بیع پر اکراہ کو اس چیز پر اکراہ بھی سمجھا جائے کہ جس کے بغیر وہ صحیح نہ ہوتی ہو کیونکہ بیع تو سپردگی کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے، اس لیے مال فروخت کو اس نے اپنی رضا و خوشی سے خریدار کے سپرد کیا ہے، لہٰذا یہ اجازت کی دلیل بن سکتی ہے، بخلاف اس شخص کے کہ جس پر ہبہ اور صدقہ کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو کہ اگر وہ اپنی خوشی سے بھی سپرد کر دے تو (ہبہ اور صدقہ) جائز نہ ہوگا اور نہ ہی سپردگی کو اجازت مانا جائے گا کیونکہ ہبہ اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لیے (ہبہ یا صدقہ کیے گئے مال پر اس شخص کا کہ جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہو) قبضہ ہونا شرط ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ہبہ اور صدقہ قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتے، لہٰذا ہبہ اور صدقہ کے واسطے اکراہ کرنا قبضے کے واسطے اکراہ کرنا ہے، اس لیے مال کو سپرد کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب اس نے بیع بحالتِ اکراہ کی ہو لیکن سپردگی اپنی خوشی سے کی ہو، اور اگر دونوں فعل بحالت اکراہ کیے ہوں یعنی جبر و اکراہ کے تحت ہی بیع کی ہو اور سپردگی بھی جبر و اکراہ کے تحت کی ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی کیونکہ بیع کی حقیقت مبادلہ ہے اور جبر و اکراہ اس پر اثر انداز ہو کر مبادلے کو فاسد کر دیتا ہے، لیکن (مالِ فروخت شدہ پر) خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ اگر خریدا ہوا مال غلام ہو اور خریدار اسے آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف (آزاد کرنا) نافذ ہوگا اور اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنا ممکن نہیں رہا، اس لیے کہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے کہ

جنا قابل فسخ ہے، چنانچہ اتلاف قرار پاگیا اس لیے قیمت بھی اس کے ذمے قرار پاجائے گی، لہٰذا اسے حق ہے کہ اس سے غلام کی قیمت واپس لے، جیسے فروخت کنندہ لیتا ہے۔ مجبور کو خیار حاصل ہے کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے اس کی قیمت طلب کرے، اور پھر اکراہ کرنے والا خریدار سے قیمت طلب کرے، اور چاہے تو خریدار سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے۔ اکراہ کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے مجبور کا مال تلف کیا ہے، بایں طور کہ اس کے قبضے کو زائل کر دیا ہے، سو یہ غاصب کے مانند ہو گیا، لہٰذا وہ اس سے اس چیز کا ضمان طلب کرے گا جو اس نے تلف کی ہے جیسا کہ غاصب سے مطالبہ ہوتا ہے، پھر وہ (اکراہ کرنے والا) اس ضمان کو خریدار سے واپس لے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے جب ضمان ادا کر دیا تو وہ اس کا مالک بن گیا اور اس کی حیثیت فروخت کنندہ کی سی ہو گئی۔ خریدار سے قیمت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ وہ (خریدار) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کے غاصب کے ہے اور غاصب کے غاصب کو ضامن ٹھہرانے کا مالک کو حق ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر خریدار قبضہ کرنے سے پہلے ہی غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ قبضے سے قبل بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی اور غیر ملک میں آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔ اور اگر فروخت کنندہ (خریدار کی طرف سے) غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد بیع کی اجازت دے دے تو بیع نافذ ہو گی لیکن آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجازت سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس لیے اجازت انشاء کے حکم میں ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک اجازت ملنے پر سابقہ بیع کی وجہ سے ثابت ہو گی استناد کے طریقے سے، اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک جہت سے محدود (مقتصر) ہے اور ایک جہت سے ظاہر ہے، اس لیے یہ جائز ہے کہ معلق کے حق میں یہ ظاہر نہ ہو بلکہ محدود رہے۔ فروخت کنندہ کو، اس بیع میں قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد، خیار فسخ اور اجازت دونوں کا حق حاصل ہوگا کیونکہ ملک، اگرچہ قبضے کے بعد ثابت ہوئی ہے، فساد کی وجہ سے لازم نہیں ہے، اس لیے فساد کو دور کرنے کے واسطے اس کے حق میں خیار فسخ کرنے اور اجازت کا ثبوت ہے قبضے سے قبل بھی اور قبضے کے بعد بھی۔ رہا خریدار، تو اسے قبضہ کرنے سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا حق ہے کیونکہ قبضے سے قبل اس بیع کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، لیکن قبضے کے بعد اسے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی رضا و خوشی سے خرید کی ہے، لہٰذا اس کی حد تک تو یہ لازم (binding) ہے۔ بایں ہمہ فروخت کنندہ کو صرف اسی صورت میں اس عقد کو فسخ کرنے کا حق ہے جب تک یہ فسخ کے محل میں ہے (یعنی قابل فسخ ہے)، اور اگر یہ محل فسخ نہ رہے، مثلاً اس میں خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ نہ ہو، جیسے غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، لونڈی کو ام ولد بنانا، تو اس صورت میں اسے عقد بیع کو فسخ کرنے کا حق نہیں اور اس کی قیمت خریدار پر لازم ہو جائے گی۔ اور اگر خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ ہو، جیسے بیع، اجارہ، کفالہ وغیرہ ہیں تو اسے فسخ کا حق حاصل ہوگا، بخلاف دیگر جملہ فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر خریدار (اپنی) ملک کو زائل کرنے والا کوئی تصرف کرے تو اس سے (فروخت کنندہ کے) حق فسخ کا بطلان واجب ہو جائے گا، خواہ وہ تصرف کیسا بھی ہو۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی دیگر فاسد بیوع میں) فسخ کا حق ایک ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کا تعلق مال مملوک سے ہوتا ہے جیسے اضافہ اور لاعلمی وغیرہ اور جب مملوک پر سے خریدار کی ملکیت زائل ہو گئی تو یہ معنی بھی زائل ہو جائے گا (جو حق فسخ کا موجب ہے)، لہٰذا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور جب حق فسخ ایسے معنی کی وجہ سے ثابت

ہو جس کا تعلق مالک سے ہے اور وہ معنی ہے اس کی کراہت اور اس کی رضا و خوشی کا نہ ہونا اور یہ معنی بدستور قائم ہے، تو حق فسخ بھی بدستور قائم رہے گا۔ اسی طرح، اگر اسے دوسرا خریدار بھی فروخت کر دے اور پھر وہ مالِ فروخت کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا گیا ہو تو اسے حق ہے کہ ان تمام عقودِ (بیع) کو فسخ کر دے، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اسے اجازت دینے کا حق اسی وقت تک ہے جب تک کہ مالِ فروخت اجازت کے محل میں ہو اور اگر وہ محلِ اجازت میں نہ رہے، مثلاً یہ کہ خریدار نے کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جو ناقابل فسخ ہو تو اس کا اجازت دینا صحیح نہ ہوگا، چنانچہ خریدار پر اس کا زرِثمن واجب نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اجازت کے وقت محل کا قائم ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اس لیے کہ حکم اپنے محل میں ثابت ہوتا ہے بعد ازاں اس کا استناد ہوتا ہے اور تلف شدہ چیز کو ملک نہیں بنایا جا سکتا اس لیے اس کی اجازت دینا بھی ممکن نہیں ہے، اور آزاد کرنے سے محل تلف شدہ مال کے حکم میں ہو گیا اور اس کا تلف ہونا قرار پا گیا کیونکہ اس (آزاد کرنے کے تصرف) کو فسخ نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا خریدار کے ذمے اس کی قیمت قرار پا جائے گی۔ اور اگر وہ کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ ہو، جیسے بیع وغیرہ، تو اسے اجازت دینے کا حق ہوگا، خواہ مال کئی ہاتھوں میں جا چکا ہو۔ اگر وہ ان عقودِ (بیع) میں سے کسی ایک عقد کی اجازت دے دے تو تمام عقود جائز ہو جائیں گے، اس عقد (جس کی اس نے اجازت دی ہے) سے بعد والے بھی اور پہلے والے بھی، بخلاف غاصب کے کہ اگر وہ مالِ مغصوب کو فروخت کر دے، پھر خریدار بھی اسے فروخت کر دے اور یوں وہ کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا جائے اور سبھی عقودِ (بیع) مالک کی اجازت پر موقوف ہوں پھر مالک ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دے تو صرف یہی ایک عقد جائز ہوگا (جس کی اس نے اجازت دی)، اس کے سوا کوئی عقد جائز نہیں ہوگا، اور اگر مالک کسی ایک عقد کی بھی اجازت نہ دے لیکن کسی ایک عقد کے کرنے والے سے ضمان لے لے تو اس عقد کے بعد والے عقود تو جائز ہو جائیں گے لیکن پہلے والے جائز نہ ہوں گے۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے باب میں کوئی عقد نافذ نہیں ہوتا بلکہ سب کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا اجازت نفاذ کی شرط ہے، اس لیے وہی عقود نافذ ہوں گے جن سے شرط ملحق ہوگی نہ کہ دوسرے عقود، جب کہ یہاں عقود کا نفاذ اجازت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ اجازت سے قبل ہی نافذ ہوئے ہیں، اس لیے کہ عقد کا فاسد ہونا اس کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا، لہٰذا اجازت اصل عقد سے اکراہ کا ازالہ ہوگی اور جب اصل سے اکراہ زائل ہو جائے تو پہلا عقد جائز ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں تمام عقود جائز ہو جائیں گے، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق کی وجہ اور بخلاف اس کے کہ مغصوب منہ ان میں سے کسی ایک سے ضمان لے لے کیونکہ جب مغصوب منہ ضمان لینے کو اختیار کر لیتا ہے تو ضامن جرم کے وقت سے ہی مالِ مغصوب کا مالک بن جاتا ہے اور جرم سے مراد ہے اس کا (مالِ مغصوب پر) قبضہ، یا تو ظہور کے طریقے سے یا پھر استناد کے طریقے سے، جیسا کہ مسائل اختلاف (خلافیات) میں معروف ہے، چنانچہ ماقبل عقود میں یہ ظاہر نہ ہوگا، اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے اجازت دی تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع تو اکراہ ہے اور اجازت اکراہ کا ازالہ ہے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ زرِثمن پر قبضہ کر لے، کیونکہ زرِثمن پر قبضہ کر لینا اجازت کی دلیل ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے فضولی کسی دوسرے شخص

کا مال فروخت کر دے اور مالک زرِ ثمن پر قبضہ کرلے ۔ اگر غلام کو پہلے خریدار نے آزاد نہ کیا ہو لیکن (بعد کا کوئی) خریدار اسے (مالک کی) اجازت سے قبل آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ خریدنے سے اس کی ملک تو ثابت ہو گئی اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے غلام پر قبضہ کیا یا نہیں کیا کیونکہ اس کی خرید صحیح ہے لہٰذا یہ بنفسہٖ ملک کا فائدہ دیتی ہے (یعنی قبضے کے بغیر صرف خریدنے سے ہی خریدار مالک بن جاتا ہے) ۔ بخلاف اس کے کہ پہلا خریدار قبضے سے قبل غلام کو آزاد کر دے، کیونکہ بیع فاسد بنفسہٖ ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ قبضے کے واسطے سے ملک کا فائدہ دیتی ہے ۔ اگر آخری خریدار غلام کو آزاد کرے پھر فروخت کنندہ (یعنی مجبور مالک) عقد اول کی اجازت دے دے تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی، چنانچہ اسے زرِ ثمن کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ قیمت واجب ہوگی، اور اسے یہ خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے قیمت وصول کرلے، اور اکراہ کرنے والا پہلے خریدار سے قیمت واپس لے لے اور چاہے تو جملہ خریداروں میں سے کسی ایک خریدار سے قیمت وصول کرلے ۔ اکراہ کرنے والے سے قیمت وصول کرنے کے حق کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم پہلے خریدار کی طرف سے غلام کے آزاد کیے جانے کے مسئلے میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے از روئے معنی اس کی ملک کا اس کی مرضی کے بغیر اتلاف کیا ہے لہٰذا اسے حق حاصل ہے کہ اس سے اتلاف کا ضمان وصول کرے اور اکراہ کرنے والے کو حق ہے کہ پہلے خریدار سے اس ضمان کو واپس لے کیونکہ ضمان ادا کرنے والا مضمون (جس کا ضمان ادا کیا گیا) کا مالک بن گیا ہے، اسلیئے بمنزلہ فروخت کنندہ کے ہوگیا اور فروخت کنندہ کو اس سے ضمان طلب کرنے کا حق ہوتا ہے تو اسی طرح اسے بھی حق ہوگا؛ اور اس کے بعد جتنے بھی عقد ہوئے ہوں سب صحیح ہوں گے ۔ اور اگر مجبور چاہے تو کسی بھی خریدار سے قیمت کا مطالبہ کرلے، کیونکہ ہر خریدار (مجبور) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کا غاصب ہے ۔ اگر وہ پہلے خریدار سے ضمان لے تو اکراہ کرنے والا بری الذمہ ہو جائے گا اور تمام بیوع صحیح ہو جائیں گی کیونکہ ضمان اختیار کرکے اس نے پہلے خریدار کو مالک بنا دیا، سو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس (پہلے خریدار) نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے لہٰذا اس کی بیع صحیح ہے، نتیجۃً اس کے بعد ہونے والی ہر بیع صحیح ہوگی ۔ اور اگر وہ کسی دوسرے خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس کے بعد کی ہر بیع صحیح ہوگی جب کہ ماقبل کی ہر بیع باطل ہوگی کیونکہ جب اس سے ضمان لینے کو اس نے اختیار کرلیا تو اسے مضمون کی ملک کے لیے خاص کر دیا، جس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس سے پہلے کی جانے والی ہر بیع اس چیز کی بیع تھی جس کا فروخت کنندہ مالک نہیں تھا، لہٰذا وہ باطل ہوگی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس مسئلے کا حکم کہ جب مجبور فروخت کنندہ ہو اور اگر مجبور فروخت کنندہ کے بجائے خریدار ہو تو قبضہ کرنے سے قبل یہ دونوں کو بیع کے فسخ کرنے کا حق ہوگا جب کہ قبضے کے بعد فسخ کرنے کا حق صرف خریدار کو ہوگا نہ کہ فروخت کنندہ کو جس کی وجہ ہم فروخت کنندہ پر اکراہ والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور خریدار کو بھی مجبور فروخت کنندہ کی طرح اس عقد کی اجازت دینے کا حق ہوگا ۔ اور اگر مال کو خریدنے اور اس پر قبضہ کرنے اور ثمن ادا کرنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو، اور خریدا ہوا مال غلام ہو اور خریدار اس غلام کو آزاد کر دے تو یہ اس کی طرف سے بیع کے لیے اجازت ہے کیونکہ یہ تصرفات (غلام کو آزاد کرنا وغیرہ) وجود میں آنے کے بعد فسخ نہیں کیے جا سکتے، چنانچہ ان تصرفات کا اگر اقدام کرلیا

جائے تو یہ مالک کے لیے امر لازم بن جاتے ہیں (یعنی پھر وہ ان کو فسخ نہیں کر سکتا)؛ اس کی مثال ایسے ہے جیسے شرطِ خیار پر خریدنے والا خریدار کوئی ایسا تصرف کرے۔ اسی طرح، اگر خریدا ہوا مال باندی ہو اور (مجبور خریدار) اس سے مباشرت کر لے یا شہوت سے اسے بوسہ دے دے تو یہ بیع کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو توڑ دے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ مباشرت کا فعل غیر کی ملک پر واقع ہوا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے، اور مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام سے اجتناب کرتا ہے لہٰذا اس کا یہ اقدام اس بات پر دلالت کرے گا کہ اس نے بیع کا التزام کر لیا ہے۔ اور اگر خریدار قبضہ کرنے سے قبل ہی فروخت کنندہ غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہو گا کیونکہ خریدار کو سپرد کرنے سے قبل وہ اس کی ملک ہے (اکراہ کی وجہ سے)، اور اگر خریدار (قبضہ کرنے سے قبل) اسے آزاد کر دے تو از روئے استحسان یہ تصرف نافذ ہو گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نافذ نہیں ہو گا۔ قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا ہے جو اس کی ملک نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب انسان غیر کے مملوکہ غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خریدار کو حق ہے کہ اس بیع کی اجازت دے لہٰذا اس کا آزاد کرنے کا اقدام بیع کی اجازت ہے جس سے اس کا تصرف (غلام کو آزاد کرنے کا) صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ اس لیے کہ عاقل کے تصرف کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچانا واجب ہے، اور ملک کے بغیر اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا اور قبضے سے پہلے بدون اجازت کے ملک ثابت نہیں ہوتی لہٰذا غلام کو آزاد کرنے کے تصرف کا تقاضا ہے کہ اس تصرف سے قبل یا اس کے ساتھ اجازت موجود ہو تا کہ اس کا تصرف صحیح ہو جائے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے، اور اسی لیے شرط خیار پر خریدنے والا خریدار اگر خریدے ہوئے غلام کو آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب اسے اکیلا خریدار ہی آزاد کرے اور اگر وہ دونوں اکٹھے اسے (خریدار کے قبضے سے قبل آزاد کریں تو فروخت کنندہ کا آزاد کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ تو یہ کہ فروخت کنندہ کی ملک مقصوداً ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت ضمناً ثابت ہے، آزاد کرنے کے تصرف کے لیے اس کی اجازت کی وجہ سے جو کہ ضمناً ثابت ہے، لہٰذا فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت فی الحال ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت بعد میں ثابت ہو گی، اس لیے جو فی الحال موجود ہے اس کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

یہ احکام ان صورتوں کے تھے کہ جب مجبور یا تو فروخت کنندہ ہو یا پھر خریدار اور اگر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی خرید و فروخت پر مجبور کیے گئے ہوں تو ہر دو کو فسخ اور اجازت کا خیار حاصل ہو گا کیونکہ بیع دونوں کے حق میں فاسد ہے اور بیع فاسد سے جو ملک ثابت ہوتی ہے وہ لازم نہیں ہوتی لہٰذا وہ فسخ اور اجازت کا محل ہے، سو اگر وہ دونوں اجازت دے دیں تو بیع جائز ہو جائے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک اجازت دے دے، لیکن دوسرا اجازت نہ دے تو اجازت دینے والے کے حق میں تو بیع جائز ہو جائے گی جب کہ دوسرے کو خیار کا حق حاصل رہے گا۔ اور اگر خریدار (خریدے ہوئے) غلام کو آزاد

کر دے، قبل اس کے کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے اجازت دی جائے، تو اس کو نافذ کیا جائے گا اور اس پر قیمت لازم آئے گی (نہ کہ زرِ ثمن) کیونکہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس کا یہ تصرف کرنا اس کے حق میں بیع کو لازم کرتا ہے، اور اس کے بعد فروخت کنندہ کی اجازت صحیح نہ ہوگی کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد وہ اجازت کا محل نہ رہا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ اجازت کے وقت اجازت کے محل کا برقرار ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اور یہ محل تو آزاد کرنے سے تلف ہو گیا۔ اور اگر خریدار نے اسے آزاد کیا ہو لیکن ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کی اجازت دے دی ہو پھر دونوں نے اکٹھے اسے آزاد کیا ہو تو فروخت کنندہ کے تصرف (آزاد کرنے) کو باطل کر دیا جائے گا، کیونکہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، اجازت یا تو خریدار کی طرف سے ہوگی یا پھر فروخت کنندہ کی طرف سے، اگر خریدار کی طرف سے ہو تو فروخت کنندہ کے حق میں مؤثر نہیں ہے لہٰذا فروخت کنندہ کا خیار برقرار رہا، سو اگر وہ آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جائے گا اور خریدار کا تصرف باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے تو اجازت دے کر اپنا خیار باطل کر دیا ہے۔ اور اگر اجازت فروخت کنندہ کی طرف سے ہو تو بھی اس کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں جن کا ذکر ہم خریدار پر جبر و اکراہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ اگر فروخت کنندہ بیع کی اجازت دے دے پھر خریدار غلام کو آزاد کرے اور اس کے بعد فروخت کنندہ آزاد کر دے تو خریدار کے تصرف کو نافذ کیا جائے گا اور زرِ ثمن کی ادائیگی اس پر لازم آئے گی، اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ خریدار کے تصرف کو نافذ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو خیار کا حق برقرار ہے اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اجازت دینے کی وجہ سے اس کا خیار ساقط ہو گیا۔ خریدار پر زرِ ثمن کی ادائیگی اس لیے لازم ہوگی کہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہو گئی ہے

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

خرید و فروخت کے باب میں اکراہ تام اور اکراہ ناقص دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر دو میں رضامندی مفقود ہوتی ہے۔ فروخت کنندہ پر اکراہ کی صورت میں خریدار کا نام بتانا یا نہ بتانا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ دونوں صورتوں میں اکراہ کرنے والے کی غرض ایک ہی ہے اور وہ ہے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنا اور یہ غرض کسی بھی انسان کو مال فروخت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اسے درّہ زنی یا ایک دن کیلئے محبوس کرنے یا ایک روز کیلئے بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی دے تو اس میں اکراہ کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ اس سے مجبور کے حال میں جس پر وہ اس دھمکی سے پہلے قائم تھا کسی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

یہ تو بیع اور سپردگی پر اکراہ کرنے کے مسائل تھے اور اگر اکراہ بیع اور سپردگی کے لیے وکیل کرنے پر کیا جائے چنانچہ وکیل فروخت کر دے اور مال فروخت کو سپرد بھی کر دے اور وہ اس پر راضی ہو، مال فروخت اس کا غلام ہو تو غلام کے مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے، چاہے وکیل سے ضمان لے اور چاہے تو خریدار سے ضمان لے اگر وہ وکیل سے ضمان لے تو وکیل خریدار سے واپس لے گا اور اگر وہ خریدار سے ضمان لے تو وہ کسی سے مطالبہ نہیں کرے گا۔ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ بیع کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ بیع پر اکراہ ہے لیکن وکیل کرنے کے واسطے سے کیونکہ بیع کے لیے وکیل کرنا اس کے قبضے کو زائل کرنے کا سبب پیدا کرنا ہے اور یہ معناً اتلاف ہے" اس لیے اس واسطے سے اس تلف

کی اضافت اکراہ کرنے والے سے قائم ہو جاتی ہے، لہٰذا اسے اکراہ کرنے والے سے تاوان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ وکیل سے تاوان وصول کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس نے اس کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کیا ہے اور یہی وجہ خریدار کو ضامن ٹھہرانے کے حق کی ہے، اور کسی آدمی کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب ہے، اس لیے اسے حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان وصول کرے اگر وہ وکیل سے تاوان (ضمان) لے تو وکیل خریدار سے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا کیونکہ وکیل تاوان ادا کرنے پر بمنزلہٴ فروخت کنندہ کے ہو جاتا ہے، اس لیے اسے بھی خریدار سے ضمان لینے کا اسی طرح حق حاصل ہے جس طرح فروخت کنندہ کو ہوتا ہے، لیکن ضمان کی ادائیگی کے باوجود یہ بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ ضمان ادا کرکے وکیل مال فروخت کا مالک نہیں بن جاتا اس لیے کہ اس نے یہ مال خود اپنے لیے فروخت نہیں کیا بلکہ دوسرے یعنی مالک کے لیے فروخت کیا ہے لہٰذا اس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کے لیے یہ عقد واقع ہوا ہے اور وہ ہے مالک، نہ کہ اس فعل پر موقوف ہے جو اس (وکیل) کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے تاوان کی ادائیگی، بخلاف اس کے اگر غاصب مال مغصوب کو فروخت کر دے پھر تاوان ادا کر دے تو اس کی بیع نافذ ہوتی ہے کیونکہ اس نے بیع اپنے لیے کی ہے نہ کہ کسی دوسرے یعنی مالک کے لیے، اس لیے کہ تاوان ادا کرکے وہ مال مغصوب کا مالک بن گیا ہے، لہٰذا اس بیع کے نفاذ کا اس کے فعل یعنی ادائیگی ضمان پر موقوف ہونا درست ہے اور ادائیگی ضمان سے قبل مالک کے فعل پر موقوف ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ غاصب اس کا مالک ضمان ادا کرکے بنتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ مالک ضمان لینے کو اختیار نہ کرے تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک نہ بن سکے گا، اسی لیے یہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اگر وہ خریدار سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو خریدار کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ قیمت مال فروخت کا بدل ہے اور مبدل (جس کا بدل دیا گیا یعنی مال فروخت) اس کے سپرد کیا جا چکا ہے۔ پھر اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے زرِ ثمن وصول کر لی ہو تو خریدار اس سے یہ زرِ ثمن واپس لے گا اور اگر فروخت کنندہ نے زرِ ثمن نہ وصول کی ہو تو پھر خریدار کو کسی چیز پر حق نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مجبور اکراہ کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ ناقص اتلاف کی نسبت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہیں کرتا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ وہ وکیل یا خریدار سے ضمان کا مطالبہ کرے گا، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ ہبہ کرنے کا حکم

جہاں تک ہبہ پر اکراہ کا تعلق ہے، تو اکراہ ہبہ کو بھی اسی طرح فاسد کر دیتا ہے جس طرح بیع کو فاسد کر دیتا ہے، چنانچہ اگر وہ بحالت اکراہ ہبہ کرے اور بحالت اکراہ سپرد کرے تو ملک ثابت ہو جائے گی، جیسے بیع میں ہوتی ہے، صرف ایک لحاظ سے ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع کے باب میں اگر وہ فروخت بحالت اکراہ کرے لیکن مال فروخت کو سپرد رضا و خوشی سے کرے تو بیع جائز ہوتی ہے جب کہ ہبہ کے باب میں اگر بحالت اکراہ ہبہ کیا ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، خواہ اس نے مال موہوب کی سپردگی بحالت اکراہ کی ہو یا اپنی رضا و

خوشی سے‘ اور ان دونوں میں اس فرق کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

بحالتِ اکراہ شفعہ کا حکم

اسی طرح شفعہ کی سپردگی بھی اسی قبیل سے ہے کہ وہ بھی بحالت اکراہ درست نہیں ہوتی کیونکہ شفعہ بھی بیع کے معنی میں ہے‘ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے صحیح ہونے کا تعلق بیع کی طرح زبان سے نہیں ہے‘ چنانچہ سکوت سے بھی شفعہ باطل ہو جاتا ہے‘ لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ جس طرح بیع پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے اسی طرح شفعہ کی سپردگی پر بھی ہوتا ہے۔

بحالتِ اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم

حقوق سے ابراء (کسی کو اپنے حق سے بری الذمہ کر دینا؛ Idemnity) پر اکراہ بھی اسی قبیل سے ہے‘ کیونکہ ابراء میں تملیک (مالک بنانے) کا معنی پایا جاتا ہے‘ اس لیے اسے کسی شرط سے معلق کرنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی نامعلوم شخص کے بارے میں یہ صحیح ہوتا ہے‘ جیسے بیع میں ہوتا ہے اور بیع میں تو اکراہ اثر انداز ہوتا ہے؛ اسی طرح کفالۂ نفس (کسی شخص کی ذات کو حاضر کرنے کی ضامنی لینا) سے ابراء کسی شخص کو ذاتی طور پر حاضر کرنے کے مطالبے کے حق سے ابراء ہے اور حاضر کرنا مال کا وسیلہ ہے لہٰذا یہ بیع سے ملحق ہے جو مال کی تملیک (یعنی خریدار کو مال کا مالک بنانا) ہے‘ اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز ہوگا جس طرح بیع پر اثر انداز ہوتا ہے‘ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

اقرار پر جبر و اکراہ

یہ سب مسائل انشاء پر اکراہ سے متعلق تھے اور اگر اکراہ اقرار Admission (Confession) پر ہو تو یہ اقرار کے صحیح Valid ہونے میں مانع ہوگا‘ خواہ مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) قابل فسخ ہو یا ناقابل فسخ‘ کیونکہ اقرار خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانہ گذشتہ کی بابت خبر بھی صحیح ہو سکتی ہے کہ جب مخبر بہ (وہ چیز کہ جس کی خبر دی جائے) خبر دینے سے قبل موجود ہو اور یہاں (اقرار میں) مخبر بہ موجود بھی ہو سکتا ہے اور معدوم بھی‘ اور سچ ہونے میں موجود ہونے کے پہلو کو معدوم ہونے کے پہلو پر ترجیح حاصل ہے اور اکراہ کی حالت سچائی پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ انسان اکراہ کی حالت میں جھوٹ بولنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا لہٰذا رجحان ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں‘ اقرار باب شہادت میں سے ہے (یعنی گواہی کی ذیل میں آتا ہے)‘ اور اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ۔ یعنی "اے ایمان والو تم انصاف کے علمبردار بن جاؤ‘ اللہ کے واسطے گواہ بنو خواہ تمہارے اپنے خلاف ہی گواہی کیوں نہ ہو" اور اپنے خلاف گواہی اپنے خلاف اقرار ہی ہو سکتا ہے اور گواہی الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے اور حالت اکراہ میں اس (اقرار کرنے والے) پر بھی الزام آتا ہے۔ اور اگر اسے حدود اور قصاص کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا‘ بدلیل مذکورہ‘ بلکہ بدرجۂ اولی (یہ حکم ہوگا)‘ کیونکہ حدود اور قصاص تو شبہات کی بناء پر ساقط ہو جاتے ہیں جب کہ مال شبے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا تو جب مال پر اکراہ (سے اقرار) صحیح نہیں ہے تو یہاں بدرجۂ اولی صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اس کے اقرار پر اکراہ کیا جائے اور اس کے اقرار کرنے سے قبل ہی اسے چھوڑ دیا جائے‘ پھر اسے پکڑ لیا جائے اور از سر نو اکراہ ہونے بغیر ہی وہ اس کا اقرار کرلے‘ تو اس کی دو صورتیں ہوں گی‘ کہ جب اسے اکراہ کرنے کے بعد چھوڑ دیا گیا تھا تو اس وقت یا تو وہ اکراہ کرنے والے کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہوگا یا پھر نظر سے اوجھل نہیں ہوا ہوگا تا آنکہ اکراہ کرنے والے نے اس کی طرف آدمی

بھیجا جس نے اس کو پکڑ کر دوبارہ اکراہ کرنے والے کے حوالے کر دیا۔ اگر وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہو، پھر اس نے اسے پکڑ لیا اور اس نے آئندہ کے بارے میں کوئی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار درست ہوگا کیونکہ جب اس نے اسے چھوڑ دیا تھا اور وہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا تھا تو اس پر سے اکراہ زائل ہو گیا، لہٰذا جب اس نے کسی نئے اکراہ کے بغیر اقرار کیا تو اس نے یہ اقرار برضا و خوشی کیا ہے، لہٰذا اقرار صحیح ہے۔ اور اگر وہ اس کی نظر سے ہنوز اوجھل نہ ہوا ہو اور اس (بھیجے ہوئے آدمی) نے اس کو دوبارہ اس (اکراہ کرنے والے) کے حوالے کر دیا اور اس نے تجدید اکراہ کے بغیر ہی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس کی نظر سے اوجھل نہیں ہوا تو اس پر پہلا اکراہ بدستور قائم ہے۔

اگر اس پر قصاص کے اقرار کے واسطے اکراہ کیا جائے اور وہ (یعنی مجبور) اس کا اقرار کر لے اور اس کے اقرار کرتے ہی وہ (اکراہ کرنے والا) اسے گواہوں کے بغیر ہی قتل کر دے، تو اگر اقرار کرنے والا دہشت گردی میں بدنام ہے تو از روئے استحسان اس (قاتل یعنی اکراہ کرنے والے) سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ (یعنی مقتول) خواہ کیسا بھی ہو (اکراہ کرنے والے قاتل پر) قصاص واجب نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ پر اقرار کرنا جب شرعی لحاظ سے صحیح نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ابتداءً قتل کیا ہے نہ کہ قصاص میں)۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ اکراہ کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوتا لیکن اگر اقرار کرنے والا بدنام دہشت گرد ہو تو اس کے اس اقرار کے صحیح ہونے کا شبہہ موجود ہے کیونکہ (اس کے اقرار کے) فی الجملہ سچ ہونے کی دلیل موجود ہے (اور وہ دلیل ہے اس کا دہشت گردی میں بدنام ہونا) اور یہ بات قصاص کے واجب ہونے میں شبہہ پیدا کر دیتی ہے لہٰذا اس شبے کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائیگا۔ اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس کے اقرار سے قصاص کے واجب ہونے میں کوئی شبہہ پیدا نہیں ہوتا لہٰذا قصاص واجب ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے، گھر والے کو خوف لاحق ہو جائے کہ کوئی دہشت گرد اس کے گھر میں داخل ہو گیا ہے اور وہ اسے قتل کرنا اور اس کا مال حاصل کرنا چاہتا ہے، گھر والا جلدی سے پہل کر کے اس پر حملہ کر دے اور اسے قتل کر دے تو اگر گھر میں داخل ہونے والا شخص دہشت گردی میں بدنام ہے تو گھر والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہیں ہے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر قصاص واجب نہیں ہوگا تو دیت واجب ہوگی کیونکہ قصاص تو ایک شبے کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے اور شبہہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ دہشت گردی میں بدنام ہو تو پھر دیت بھی واجب نہیں ہوگی۔

تصرف میں ردّ و بدل کیے جانے کا حکم

جہاں تک اس مسئلے کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جب مجبور اس تصرف سے کہ جس کے کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا انحراف کر لے، یا اس پہ کوئی اضافہ کر لے یا اس میں کمی کر لے تو ہم اللہ کی توفیق سے یہ کہتے ہیں کہ جس تصرف کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو اگر مجبور اس سے انحراف کر کے کوئی اور تصرف کر لے تو یہ صورت

دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو انحراف اعتقادات میں عقد کرنے سے ہوگا یا پھر معاملات میں فعل کرنے سے ہوگا۔ جہاں تک اعتقادات میں عقد کرنے کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنے کا تعلق ہے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا تو اس کا ذکر تو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ رہا معاملات میں فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنا کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کر لے جس کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو تو اس کا فعل صحیح ہوگا کیونکہ اس نے یہ انحراف اپنی خوشی سے کیا ہے؛ چنانچہ اگر اپنی باندی کو فروخت کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ (فروخت کرنے کے بجائے) اس باندی کو ہبہ کر دے تو اس کا ہبہ کرنا صحیح ہے کیونکہ اس نے اس تصرف سے انحراف کر لیا ہے جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا تھا (اس کو انحراف اس لیے کہیں گے) کہ بیع اور ہبہ دو مختلف تصرفات ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے مال طلب کیا گیا ہو اور وہ مال اصل میں باطل ہو (یعنی طلب کرنے والے کا اس پر کوئی حق نہ ہو) اور اس پر اس کی ادائیگی کے لیے اکراہ کیا جائے اور اسے اپنی باندی کو فروخت کرنے کا نہ کہا گیا ہو لیکن وہ اپنی باندی کو فروخت کر دے (اکراہ کرنے والے کو مال کی ادائیگی کے واسطے) تو یہ بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کی ہے۔

اگر اسے ایک ہزار دراہم کے اقرار پر مجبور کیا جائے اور وہ ایک سو دینار یا دیگر کسی ایسی صنف کا اقرار کر لے جس کے لیے اکراہ نہ کیا گیا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں راضی و مختار تھا (نہ کہ مجبور)، بخلاف اس مسئلے کے کہ جب اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو فلاں شخص کے ہاں ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ اس غلام کو اس (فلاں) شخص کے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کر دے تو یہ بیع از روئے استحسان فاسد ہوگی جب کہ قیاس کی رو سے بیع صحیح ہے؛ چنانچہ قیاس میں دراہم و دنانیر کو اقرار کے ضمن میں دو مختلف جنسیں اعتبار کیا گیا ہے، اور استحسان کی رو سے دراہم و دنانیر کو ایثار کے حق میں ایک جنس اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ فی الحقیقت تو یہ دو مختلف جنسیں ہیں البتہ ایثار کے موقع پر ان کو ایک جنس بنا دیا گیا ہے، حقیقت کی مخالفت کرتے ہوئے جس کا سبب ایک معنی ہے جو اقرار میں مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ اکراہ سے جو چیز زائل ہوئی ہے وہ ہے اس کی رضا و خوشی، اکراہ ہوا ہے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے تو اکراہ سے جیسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے ویسے ہی ایک سو دینار کے عوض، جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہیں، فروخت کرنے سے بھی رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ دونوں (دراہم و دنانیر) کا مقصد تو ایک ہی ہے یعنی زر ثمن ہونا، لہٰذا ان دونوں (یعنی دراہم و دنانیر) میں سے کسی ایک کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کا معدوم ہونا دوسرے کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کے معدوم ہونے کی دلیل ہے، اس لیے ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسرے کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ ہے، بخلاف اس کے کہ اس پر ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا جائے اور وہ اسے کسی ایسی جنس کے عوض فروخت کر دے جو مکیل (جس کی خرید و فروخت ناپ کر کی جائے) یا موزون (جس کی خرید و فروخت تول کر کی جائے) ہو لیکن دراہم و دنانیر نہ ہوں، کیونکہ اس صورت میں مقصود مختلف ہے، لہٰذا ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسری (جنس) کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ نہیں ہے۔ لیکن (ایثار کے برعکس) یہ معنی اقرار میں نہیں پایا جاتا کیونکہ مجبور کا اقرار تو اس لیے باطل ہوتا

ہے کہ بحالت اختیار اس میں سچائی کا پلہ جھوٹ کے پلے سے بھاری نہیں ہوتا، اس پر اکراہ دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہ اسی جنس سے مختص ہے کہ جس پر اکراہ ہوا ہے اور وہ جنس ہے دراہم ' اس لیے جب وہ (دراہم کے بجائے) دنانیر کا اقرار کرتا ہے تو وہ یہ اقرار کرنے میں سچا ہوتا ہے کیونکہ اس اقرار میں سچائی کے پلے کے بھاری ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے' سو دونوں کا فرق ظاہر ہے ۔

اگر وہ اس تصرف میں کہ جس کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا کوئی اضافہ کر لے ' مثلاً ایک ہزار دراہم کا اقرار کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ دو ہزار دراہم کا اقرار کر لے تو ایک ہزار دراہم کے لیے اس کا اقرار صحیح ہے اور (دوسرے) ایک ہزار دراہم کے لیے اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ زائد ایک ہزار دراہم کا اقرار اس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے لہٰذا یہ صحیح ہے ۔ اور اگر اسے کسی ایک شخص کے حق میں اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس شخص اور اس کے علاوہ ایک دوسرے شخص، دونوں کے حق میں اقرار کر لے اور دوسرا شریک شخص اس کی تصدیق کر دے تو اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہ ہوگا اور اگر وہ دوسرا شخص اس کو جھٹلا دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی حکم ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے حصے کا اقرار جائز ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تصدیق کی صورت میں اقرار کے صحیح ہونے میں جو چیز مانع تھی وہ ایسے مال میں دونوں کی شرکت ہے کہ اس حال میں اس کے نصف کا اقرار صحیح نہیں کہ وہ نصف شائع ہو، لیکن جب اس نے اسے جھٹلا دیا تو شرکت Partnership ثابت نہ ہوئی لہٰذا اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں اس نے رضا و خوشی سے اقرار کیا ہے ۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانۂ گذشتہ کے بارے میں خبر کے صحیح ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے (مخبر بہ) خبر دینے سے پہلے وجود میں آ چکی ہو اور جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ چیز ہے ایک ہزار دراہم جو (ان دونوں میں) مشترک ہیں ' تو اگر اس دوسرے شخص کے حق میں اس کے اقرار کو صحیح مان لیا جائے کہ جس کے حق میں اقرار کرنے کے لیے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا تو مخبر بہ دونوں میں مشترک نہ ہوگا اس لیے اس کے مشترک ہونے کے بارے میں اقرار کرنے والے کی خبر صحیح نہیں ہوگی ' لہٰذا اس کا اقرار بھی صحیح نہیں ہوگا ۔ یہ مسئلہ ائمہ کے اس اختلاف سے نکلا ہے جو اس مسئلے کے بارے میں پایا جاتا ہے کہ اگر مریض اپنے مرض الموت میں اپنے ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں قرض کا اقرار کرے تو اس کا اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہیں ہوگا اگر وہ اجنبی اس شرکت کی تصدیق کر دے ' اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو اس بارے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں ۔ اور اگر اسے مجبور کیا جائے کہ اپنا غلام عبد اللہ کو ہبہ کر دے اور وہ اسے عبد اللہ اور زید کو ہبہ کر دے تو عبد اللہ کے حصے کا ہبہ فاسد ہوگا اور زید کے حصے کا ہبہ صحیح ہوگا کیونکہ عبد اللہ کے حصے کا ہبہ اس نے بحالت اکراہ کیا ہے کیونکہ اکراہ تو پورے غلام کے واسطے واقع ہوا ہے اور پوری چیز کے واسطے اکراہ اس کے ایک حصے کے واسطے بھی اکراہ ہے لہٰذا اس کے حصے کا ہبہ صحیح نہیں جب کہ زید کے حصے کا ہبہ اپنی رضا اور خوشی سے کیا ہے اور یہ ہبہ غیر مقسوم (مشاع) مال کا ہے جو ناقابل تقسیم ہے ' اس لیے اس (یعنی زید) کے حصے کا ہبہ صحیح ہے اور اگر غلام کی جگہ ایک ہزار درہم ہوتے تو ہمارے تینوں ائمہ کا اجماع ہے کہ پورے مال (یعنی عبد اللہ اور زید دونوں کے حصوں) کا ہبہ فاسد ہوگا ؛ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قاعدے کی رو سے تو ظاہر بات ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر اپنی رضا و خوشی سے بھی دو آدمیوں کو مشترکہ طور پر کوئی چیز ہبہ کی جائے تو صحیح نہیں ہوتی لہٰذا بحالت اکراہ تو بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہوتی۔ صاحبین کے قاعدے کی رو سے اس لیے صحیح نہیں ہوگا کہ اگر وہ ان دو آدمیوں (عبداللہ اور زید) کو ایک ہزار دراہم ہبہ کرے تو ایک (یعنی عبداللہ) کے حصے کا ہبہ تو اکراہ کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا اور ایک ہزار دراہم کا نصف وہ دوسرے (یعنی زید) کو ہبہ کرے گا اور یہ ہبہ ایک ایسی غیر مقسوم (مشاع) چیز کا ہے جو قابل تقسیم ہے اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا (یعنی قابل تقسیم غیر مقسوم چیز کا) ہبہ رضا و خوشی کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (مجبور) اس چیز میں اضافہ کر دے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا ہے اور اگر وہ اس میں کمی کر دے مثلاً ایک ہزار دراہم کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ پانچ سو دراہم کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ ایک ہزار دراہم کے واسطے اکراہ پانچ سو دراہم کے واسطے بھی اکراہ ہے کیونکہ یہ ایک ہزار دراہم کا جزو ہے اور کل شے کے لیے اکراہ اس کے جزو کے لیے بھی اکراہ ہوتا ہے، لہٰذا پانچ سو دراہم کا اقرار اس نے بحالت اکراہ کیا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنی باندی کو ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ دو ہزار دراہم کے عوض اسے فروخت کر دے تو بالاجماع بیع صحیح ہوگی، اور اگر وہ ایک ہزار سے کمتر پر اسے فروخت کرے تو از روئے استحسان بیع فاسد ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے وہ ایک ہزار دراہم کے عوض فروخت کرنا ہے تو جب وہ اسے ایک ہزار سے کمتر پر فروخت کرے تو یہ ایک نیا عقد بیع ہے نہ کہ وہ جس کے لیے اکراہ کیا گیا تھا کیونکہ ایک ہزار کے عوض بیع پانچ سو کے عوض بیع سے مختلف ہے لہٰذا یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کی ہے، اس لیے صحیح ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ کرنے والے کی غرض تو یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت کو زائل کر کے اسے ضرر پہنچایا جائے خواہ زرِ ثمن کم ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ اس سے کمتر کے عوض فروخت کرنے پر بھی اکراہ ہے اس لیے یہ بیع باطل ہوگی، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ (ایک ہزار کے بجائے) دو ہزار کے عوض فروخت کرے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا حال اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اسے زائد زرِ ثمن (یعنی اس زرِ ثمن سے زائد جس کے عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہے) کے عوض فروخت کرنے کا حکم نہیں دے گا، اس لیے دو ہزار دراہم کے عوض اس نے اپنی رضا و خوشی سے فروخت کی ہے (نہ کہ بحالتِ اکراہ)۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

كتاب الاقرار

قانونِ اقرار

اس باب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی :۔

- اقرار کا رکن
- اقرارِ شرعی کے رکن کی شرطیں
- مقر کے کن قرائن کو ملحق کرنے سے اقرار سے فی الحقیقت انحراف لازم نہیں آتا اور مقر کی تصدیق کی جاتی ہے اور کن قرائن کے ملحق کرنے سے اقرار سے انحراف لازم آتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ۔
- اقرار کے وجود کے بعد اس کے باطل ہونے کے اسباب

اقرار کا رُکن

جہاں تک اقرار کے رکن کا تعلق ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، صریح اور معنوی (دلالۃً) .

صریح اقرار صریح اقرار کی مثال یہ ہے کہ اقرار کرنے والا کہے کہ لفلان علی الف درھم یعنی مجھ پر فلاں شخص کے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ کلمہ عَلَیٰ (: پر، اوپر) لغت اور شریعت میں واجب کرنے کا کلمہ ہے (کلمۂ ایجاب)، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ' یعنی " اور اللہ کے لیے لوگوں پر واجب ہے کہ بیت اللہ کا حج کریں، جس کو اس کے حج کی استطاعت ہو" اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ دوسرا آدمی کہے کہ ہاں، کیونکہ کلمہ ہاں (عربی میں نَعَم) پہلے شخص کی بات کے جواب کے طور پر نکلا ہے اور لغت میں بات کا جواب اس کا اعادہ ہوتا ہے، گویا اس (دوسرے آدمی) نے یہ کہا ہے کہ تمہارے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں ۔ اسی طرح اگر اقرار کرنے والا یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں، کیونکہ ذمے جو چیز ہوتی ہے وہ دین ہوتا ہے، لہٰذا یہ دین کا اقرار ہے ۔ اگر وہ یہ کہے کہ لفلان قبلی الف درھم یعنی فلاں شخص کے میری جانب ایک ہزار دراہم ہیں تو امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک امانت کا اقرار ہے جو اقرار کرنے والے کے قبضے میں ہے، جبکہ علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قرض کا اقرار ہے۔ کرخیؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جانبیّت (قبالہ) کفالت ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيلًا تو یہاں لفظ قبیل کفیل کے معنی میں ہے اور کفالت ضمان ہے ۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا، كَفَلَ .

کی قراءت بغیر شد کی قراءت کے ساتھ "تو اس کا معنی ہے کہ زکریا حضرت مریمؑ کی دیکھ بھال کے ضامن ہوئے۔ امام قدوریؒ نے جو ذکر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قبالہ ضمان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور امانت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لاحق لی علی فلان یعنی فلاں آدمی پر میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی دین سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی عند فلان یعنی فلاں آدمی کے پاس میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی امانت سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی قبلہ یعنی اس آدمی کی طرف میرا کوئی حق نہیں تو وہ دین اور امانت دونوں سے بری الذمہ ہو جائے گا، لہٰذا لفظ قبالہ میں ضمان اور امانت کے دونوں معنوں کا احتمال ہے، اور ضمان کا واجب ہونا (یہاں) معلوم نہیں ہے اس لیے محض احتمال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے ان دراہم میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ شراکت کا اقرار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ میرے مال میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو اس کے بارے میں (امام محمدؒ نے) الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ اس کے حق میں اقرار ہے، لیکن امام محمدؒ نے یہ نہیں بتایا کہ یہ مضمون (جس کا ضمان عائد ہوا) ہے یا امانت اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے، جصاصؒ کا کہنا ہے کہ یہ بھی اس کے حق میں شراکت کا اقرار ہے جیسے پہلی صورت میں تھا کیونکہ اس نے اپنے مال کو مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا جو ایک ہزار درہم ہیں) کا ظرف بنایا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاط (MIX ING) کا متقاضی ہے اور یہی شراکت کا مفہوم ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کا مال حساب وشمار میں ہے تو یہ شراکت کا اقرار ہے، اور اگر اس کا مال بے حساب وشمار ہے تو پھر یہ دین کا اقرار ہے، لیکن کتاب میں جو مذکور ہے اس کا ظاہری اطلاق تو دین کے اقرار پر دلالت کرتا ہے خواہ اس کا مال کتنا ہی ہو کیونکہ حرف ظرف فی (میں) کا اس طرح کا استعمال وجوب کے لیے ہوتا ہے، چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے:

فی الرقۃ ربع العشر و فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ وفی الرکاز الخمس، یعنی غلاموں میں چالیسواں حصہ، جنگل میں چرائے جانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری اور دفینے میں پانچواں حصہ (زکوٰۃ) ہے (تو اس حدیث میں حرف ظرف فی وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے)۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مالی الف درھم یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ اقرار نہ ہوگا بلکہ ہبہ ہوگا کیونکہ اس کلام میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذمہ میں وجوب پر دلالت کرے کیونکہ وہ لام جس کی اضافت اہل ملک کی طرف ہو تملیک کے لیے ہوتا ہے اور تملیک بغیر عوض کے ہبہ ہوتی ہے اور جب یہ ہبہ ہوا تو بغیر قبول کرنے اور سپرد کر دینے کے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے لہ فی مالی الف درھم لاحق لہ فیہا یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں جن میں اس کا کوئی حق نہیں تو یہ دین کا اقرار ہے کیونکہ وہ ہزار جن میں اس کا کوئی حق نہ ہو قرض ہی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ ہبہ ہوتا تو اس کا بھی ان میں حق ہوتا (کیونکہ ہبہ میں جب تک موہوب لہ کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے وہ ہبہ کرنے والے کی ملکیت سے نہیں نکلتا) اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ عندی الف درھم یعنی اس کے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ ودیعت (امانت) ہے کیونکہ عندی (میرے پاس) کا کلمہ کسی کے ذمے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ تو موجودگی اور قرب کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ذمہ میں واجب

ہونے سے اس معنی کا کوئی خصوصی تعلق نہیں، اس لیے جب تک کوئی مزید دلیل نہ ہو وجوب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس، یا میرے گھر، یا میری کوٹھڑی یا میرے صندوق میں ایک ہزار دراہم ہیں تو ان سب صورتوں میں یہ دراہم ودیعت ہوں گے (نہ کہ قرض) کیونکہ یہ الفاظ بجز اس کے اور کسی معنی پر دلالت نہیں کرتے کہ مذکورہ چیز پر اس کا قبضہ قائم ہے اور اس سے ذمہ میں واجب ہونا لازم نہیں آتا، لہٰذا یہ قرض کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ ودیعت ہوگی کیونکہ یہ الفاظ عرف عام میں ودیعتوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، لہٰذا جب مطلقاً (یعنی بغیر کسی تخصیص و تقیید یا اضافی دلیل کے) استعمال کیے جائیں گے تو ان سے ودیعت کا معنی ہی مراد لیا جائے گا۔ اگر وہ یہ کہے کہ لہ عندی الف درھم عاریۃ اس کے میرے پاس ایک ہزار دراہم عاریۃً ہیں تو یہ قرض ہے کیونکہ لفظ عندی (میرے پاس) امانتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن عاریۃً کا لفظ استعمال کرکے اس کی تفسیر کر دی ہے اور دراہم و دنانیر کو عاریۃً لینا قرض ہوتا ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا اور ایسی چیز کو عاریۃً لینا کہ جس کو تلف کیے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو وہ عرف عام میں قرض ہوتی ہے یہی صورت جملہ مکیلات (پیمائش کی جانے والی اشیاء) اور موزونات (تولی جانے والی اشیاء) کی ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ایسی چیزوں کو عاریۃً لینے کا اقرار قرض کا اقرار ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

معنوی اقرار

جہاں تک دلالۃً اقرار کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مثلاً اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار ہیں، وہ کہے کہ میں نے وہ ادا کر دیے ہیں، کیونکہ ادائیگی اس کو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو وہ اس کی مثل اس کے سپرد کر دے لہٰذا ادائیگی وجوب کی سابقیت کی متقاضی ہے، اس لیے ادائیگی کا اقرار کرکے اس نے وجوب کا اقرار کر لیا ہے، پھر اس نے اس واجب سے بذریعہ ادائیگی عہدہ برآ ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ (دعویٰ) بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ کہے کہ ان کو تول لو (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ اس نے تولنے کی اضافت ان ایک ہزار سے کی ہے جن کا دعویٰ کیا گیا ہے اور انسان مدعی کو مدّعیٰ (جس کا دعویٰ کیا گیا ہو) کے تولنے کا حکم تبھی دیتا ہے کہ وہ اس پر پہلے سے واجب ہو لہٰذا تولنے کا حکم دلالۃً قرض کا اقرار ہے۔ اسی طرح، اگر وہ جواب میں یہ کہے کہ ان کو گن لو تو اس کا بھی وہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ جواب میں کہے کہ تول لے یا گن لے (یعنی ان کو، شروع میں نہ کہے) تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ مدّعیٰ کے ساتھ (تولنے یا گننے کی) اضافت نہیں پائی گئی، لہٰذا احتمال ہے کہ کسی دوسری چیز کو تولنے کا حکم دیا ہو اس لیے احتمال کی بناء پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ جواب میں کہے کہ مجھے ان کی بابت مہلت دو (تو یہ بھی قرض کا اقرار ہے) کیونکہ مہلت دینا مطالبے کو مؤخر کرنا ہے۔ بحالیکہ اصل قرض اس کے ذمے واجب ہے، جیسے میعادی قرض میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اس سے کوئی آدمی یہ کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں اور وہ جواباً کہے کہ حق (عربی: حقّاً) تو یہ اقرار ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے حق بات کہی ہے کیونکہ مصدر کو اگر منصوب کیا جائے تو اس کے صدر یعنی فعل کا اظہار ناگزیر ہوتا ہے، اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ تو حق بات کہہ یا حق کو لازم رکھ لیکن اول الذکر معنی زیادہ ظاہر ہے۔ اسی طرح، اگر وہ جواباً کہے اَلْحَقُّ (تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا) کیونکہ یہ مصدر (حقّاً) کا معرّف (باللام ہے)۔

اسی طرح اگر وہ کہے صدقاً یا الصادق یا یقیناً یا الیقین تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (یعنی یہ اقرار ہے)۔ بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے برّ یا البرّ تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ لفظ برّ ارادۂ صدق کے لیے بھی بولا جاتا ہے، ارادۂ تقویٰ کے لیے بھی اور ارادۂ خیر کے لیے بھی، لہٰذا ان احتمالات کی بنا پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے صلاحاً (ٹھیک) یا الصلاح تو یہ بھی اقرار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صلاح تصدیق اور اقرار کے معنی نہیں دیتا۔ اور اگر وہ صراحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ صلحت (تو ٹھیک ہے) تو یہ بھی تصدیق نہیں ہے اور اسے صلاح (ٹھیک ہونے) اور جھوٹ سے اجتناب کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ان پانچ الفاظ میں سے کوئی لفظ مفرد طور پر بولے اور اگر دو ہم جنس یا مختلف الفاظ اکٹھے بولے تو اس کا حکم انشاء اللہ اقرار جامع میں بتایا جائے گا۔

پھر اقرار کا رکن دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مطلق ہوگا یا اس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کیا گیا ہوگا۔

مطلق رکنِ اقرار مطلق رکن اقرار اس کا یہ کہنا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے ہیں، یا پھر اسی معنی کی کوئی بات کہے جو قرائن سے خالی ہو۔

رکنِ اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق ہو جہاں تک اس اقرار کا تعلق ہے جس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کر دیا گیا ہو تو اس کا بیان اس فصل پر مشتمل ہے کہ اگر اقرار کرنے والا اپنے اقرار کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق کر دے تو کس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اقرار سے قرینے کا الحاق اس کا اقرار سے انحراف نہ ہوگا اور کس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ یہ اس کا اقرار سے انحراف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرینے کی اصل میں دو قسمیں ہیں: ظاہر، طور پر تبدیلی پیدا کرنے والا قرینہ جو حقیقت پر مبنی ہے اور اطلاق پر مبنی قرینہ۔ جہاں تک ظاہر، طور پر تبدیلی پیدا کرنے والے اور حقیقت پر مبنی قرینے کا تعلق ہے تو یہ وہ ہے جو جملے کے اسم کو ساقط کر دیتا ہے پس اسی سے اسم کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن اس سے جملے کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت کے لحاظ سے تو تبدیلی ہے لیکن معنی کے لحاظ سے توضیح ہے۔

یہ ہا تبدیلی پیدا کر دینے والا قرینہ تو اس کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو اصل اقرار میں داخل ہوتی ہے، دوسری قسم وہ ہے جو مقربہ کی صفت پر داخل ہوتی ہے، اور تیسری قسم وہ ہے جو اس کی مقدار پر داخل ہوتی ہے۔ یہ تینوں قسمیں کبھی (اقرار کے ساتھ) متصل ہوتی ہیں اور کبھی منفصل (جدا) ایسی قسم جو اصل اقرار پر داخل ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اقرار کو متصل طور پر اللہ تعالیٰ کی مشیت سے معلق (مشروط) کر دیا جائے، جیسے وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ اقرار کے صحیح ہونے میں قطعی طور پر مانع ہے کیونکہ ایک ہزار دراہم کے اس کے ذمے واجب ہونے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اگر تو اللہ نے چاہا تو یہ ایک ہزار دراہم اس پر واجب ہوں گے اور اگر نہ چاہا تو نہیں ہوں گے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اقرار تو ایک موجود (کائن) کی خبر دینے کو کہتے ہیں اور جو وجود میں آ چکا ہے اس کے وجود میں آنے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط کرنا ممکن

نہیں ہے - چنانچہ اگر کوئی فاعل (کرنے والا) یہ کہے کہ میں فاعل ہوں انشاء اللہ تعالیٰ تو اس پر حق واجب ہو جاتا ہے۔
اسی لیے ہم نے قسم میں استثناء کو باطل قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، تو ایسے ہی اس صورت میں (باطل) کیا جائے گا کہ جب وہ اقرار کو کسی کی مشیت سے مشروط کر دے کیونکہ اس طرح اقرار صحیح نہیں ہوتا، بدلیل مذکور۔
اور اگر وہ شرط خیار کے ساتھ اقرار کرے تو شرط باطل ہوگی لیکن اقرار صحیح ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اقرار تو اس چیز کی خبر دینے کو کہتے ہیں جس کا ذمہ میں واجب ہونا ثابت ہے اور شرط خیار انحراف کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے بارے میں اقرار سے انحراف کرنا ممکن نہیں ہے۔

مقر بہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ اگر متصلاً کہا جائے مثلاً وہ کہے کہ اس کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ودیعت کے طور پر ہیں تو یہ درست ہے اور یہ اقرار ودیعت کا اقرار ہوگا اور اگر وہ یہ بات جدا کر کے کہے اور اس کے بعد کہے کہ اس سے میری مراد ودیعت ہے تو اس کا یہ قول صحیح نہیں ہوگا اور اس کا اقرار قرض کا اقرار ہوگا (یعنی مانا جائے گا) کیونکہ تبدیلی پیدا کرنے والے قرینے کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط ہے جیسے استثناء میں یہ شرط ہے - علاوہ ازیں، اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں ظاہری طور پر اس کے ذمے ایک ہزار دراہم کے وجوب کی خبر ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ یہ کہنے کے بعد خاموش ہو جاتا تو یہ اسی طرح ہوتا - تو جب اس نے اس کے ساتھ اپنے قول "ودیعت" کا قرینہ لگا دیا درانحالیکہ ودیعت کا حکم (مال امانت کی) حفاظت کا واجب ہونا ہے تو اس نے ظاہر کے حکم عین کے وجوب کو حفاظت کے وجوب میں تبدیل کر دیا لہٰذا یہ ظاہر کے اعتبار سے بیان تغییر ہوگا پس یہ استثناء کی مانند اگر متصل نہیں ہوگا تو درست نہ ہوگا اور متصل ہونے میں اس کی درستگی محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں اس سے حفاظت کے واجب ہونے کا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے، یعنی اس کا معنی ہوگا کہ ایک ہزار دراہم کی حفاظت میرے ذمے ہے اگرچہ ظاہر کے یہ خلاف ہے اس لیے اگر قرینہ متصل ہو تو پھر یہ معنی صحیح ہے - اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھ پر ایک ہزار دراہم بطور امانت کے قرض ہیں یا بطور مضاربت کے قرض ہیں یا بطور بضاعت (ایک آدمی دوسرے شخص کو کاروبار کرنے کے لیے سرمایہ فراہم کرے اور اس کے نفع ونقصان میں شریک نہ ہو) کے قرض ہیں، یا وہ قرض کی جگہ لفظ دَین (قرض؛ جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو) استعمال کرے تو یہ دَین کا اقرار ہوگا کیونکہ دو لفظوں کو ان کے معنی میں جمع کرنا ممکن ہے اس بات کے جائز ہونے سے کہ شروع میں تو وہ (ایک ہزار دراہم) امانت ہوں پھر آخر میں مضمون ہو گئے ہوں کیونکہ ضمان بسا اوقات امانت پر بھی لاگو ہو جاتا ہے جیسے خود تلف کر دہ ودیعت وغیرہ کی صورت میں عائد ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ قرینہ متصل ہے یا منفصل کیونکہ انسان اپنے اوپر ضمان کا اقرار کرنے میں قابل الزام نہیں ہوتا۔

رہا وہ قرینہ جو مقر بہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک استثناء اور دوسری استدراک۔
جہاں تک استثناء کا تعلق ہے، اس کی اصل میں دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (وہ چیز جس میں سے استثناء کیا گیا ہے) کی جنس سے ہو اور دوسری یہ کہ اس سے مختلف جنس میں سے ہو، پھر ہر دو قسم کی آگے دو قسمیں ہیں، متصل اور منفصل۔ اگر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور استثناء متصل ہو تو یہ تین صورتوں پر ہوگا:-

(۱) قلیل کا استثناء کثیر سے
(۲) کثیر کا استثناء قلیل سے
(۳) کل کا استثناء کل سے

قلیل کا استثناء کثیر سے کرنے کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ مجھ پر دس دراہم ہیں سوائے تین دراہم کے۔ اس استثناء کے صحیح ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں اور اس پر سات دراہم واجب ہوں گے کیونکہ استثناء درحقیقت مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس کا تکلم ہوتا ہے، گویا کہ اس نے کہا ہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر (یعنی میرے ذمے) دس دراہم ہیں، اس لیے کہ (عدد) سات کے دو نام ہیں ایک تو سات ہے اور دوسرا ہے دس سوائے تین کے؛ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا (وہ ان کے درمیان ایک ہزار برس رہے سوائے پچاس سال کے)، تو اس کا معنی ہے کہ وہ ان کے درمیان ساڑھے نو سو سال رہے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ لفلان علی الف درھم سوی ثلاثة دراھم فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار دراہم ہیں سوائے تین دراہم کے کیونکہ سوی (سوائے) بھی استثناء کے الفاظ میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ (عربی میں الا ثلثة یا سوی ثلثة کے بجائے) غیر ثلاثة کہے (تو یہ بھی صحیح ہے) کیونکہ منصوب حالت میں غیر بھی استثناء کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک درہم ہے غیر دانق (سوائے ایک دانق کے؛ دانق ایک چھوٹے سکے کا نام ہے)، تو (درہم کے چھے دانق میں سے ایک دانق نکال کر) پانچ دوانق اس کے ذمے ہوں گے اور اگر وہ رفع (یعنی ر کی پیش) کے ساتھ غیرُ دانق کہے تو اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔

جہاں تک قلیل میں سے کثیر کے استثناء کا تعلق ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے نو درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو ظاہر الروایة کی رو سے یہ استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمے صرف ایک درہم ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس دراہم ہوں گے، مگر صحیح ظاہر الروایة والا جواب ہے کیونکہ لغت کے ائمہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ استثناء نام ہے استثناء کے بعد بقیہ پر تکلم کا اور یہ مفہوم جیسے کثیر سے قلیل کے استثناء کرنے میں پایا جاتا ہے ویسے ہی قلیل سے کثیر کے استثناء میں بھی پایا جاتا ہے، البتہ استثناء کی یہ قسم اہل زبان کے نزدیک مستحسن نہیں ہے کیونکہ انہوں نے استثناء کو اس لیے وضع کیا کہ اس کے ذریعے غلطی کا استدراک (اصلاح، درستی) ہو جائے اور اس قسم کی غلطی کا واقع ہونا نہایت ہی شاذ و نادر ہے، لہٰذا اس کے استدراک کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ فی الجملہ واقع ہونے کا احتمال ہے، اس لیے یہ استثناء صحیح ہے۔

رہا کل سے کل کا استثناء، مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے دس دراہم کے تو یہ استثناء باطل ہے اور اس کے ذمے پورے دس دراہم ہوں گے کیونکہ یہ استثناء نہیں ہے، اس لیے کہ استثناء تو مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس پر تکلم ہوتا ہے اور یہاں تو مستثنیٰ کے بعد باقی کچھ بھی نہیں بچتا، لہٰذا یہ استثناء نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے خود اس کے اپنے قول کا ابطال اور اپنے قول سے انحراف ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں سو انحراف تو باطل ہے، چنانچہ اس کا اقرار برقرار ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک کھوٹے درہم کے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس کھرے دراہم ہوں گے، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے اور مقر کے ذمے مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا جائے) کے دس کھرے دراہم ہوں گے اور مقرلہ کے ذمے مقر کا ایک کھوٹا درہم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بدل لینے کا انحصار دراہم کے کھرے ہونے کی صفت پر نہیں ہے بلکہ وزن پر ہے جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان دونوں (یعنی صفت اور وزن) کے بغیر بدلہ متحقق نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر اس اختلاف کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ استثناء صحیح مان لیا جائے تو لازماً مقرلہ پر ایک کھوٹا درہم واجب ہو جائے گا اور تب بدلہ واقع ہوگا کیونکہ کھرے ہونے کی صفت کا ہونا اور نہ ہونا ان (امام ابوحنیفہؒ) کے نزدیک بدلے میں مانع نہیں ہے، اور اگر بدلہ واقع ہو جائے تو مستثنیٰ کھرا درہم قرار پائے گا نہ کہ کھوٹا درہم لیکن استثناء کے یہاں استعمال سے جو چیز واجب آتی ہے اس کے یہ بات برعکس ہے لہٰذا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک چونکہ بدلے کے متحقق ہونے کے لیے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا ایک ہی صفت پر ہونا شرط ہے اور یہ شرط یہاں مفقود ہے اس لیے بدلہ واقع نہیں ہوا اور جب بدلہ واقع نہیں ہوا تو مقر اور مقرلہ دونوں کے ذمے جو کچھ ہے اس کی ادائیگی واجب ہے لہٰذا استثناء سے جو چیز واجب ہوتی ہے اس سے (یعنی سوائے ایک کھوٹا درہم، کے کہنے سے) اس میں کوئی تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے یہ استثناء صحیح ہے، لیکن صحیح امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قاعدہ ہے کیونکہ اموالِ ربا میں عمدگی (کھرا وغیرہ ہونا) کا اعتبار کرنے کو شریعت نے ساقط کر دیا ہے، جس کی دلیل نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان (اموال ربا) کے عمدہ اور ردی سب برابر ہیں، اور جو چیز از روئے شریعت ساقط ہو اس میں اور اس چیز کے فی الحقیقت معدوم ہونے میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر یہ (کھوٹا یا کھرا ہونے کی صفت) فی الحقیقت معدوم ہو تو یقیناً بدلہ واقع ہو جائے گا، تو ایسے ہی اس صورت میں بھی بدلہ واقع ہو جائے گا جب وہ شرعاً معدوم ہو۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کی قیمت کے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ استثناء سرے سے صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے پورے دس دراہم ہوں گے۔ یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے نزدیک، مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کا ایک جنس سے ہونا استثناء کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ شرط ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر ان شاء اللہ بتائیں گے۔

اور اگر وہ (یعنی اقرار کرنے والا) یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں سوائے قلیل (تھوڑے) دراہم کے تو اس کے ذمے نصف ہزار (یعنی پانچ سو) سے زیادہ ہوں گے اور پانچ سو سے کس قدر زیادہ ہیں اس کے بارے میں جو مقر کہے گا اسی کو تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ لفظ قلیل اسمائے اضافت میں سے ہے لہٰذا یہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کے مقابل جو چیز ہو وہ اس سے بیشتر ہو تاکہ اس کی بہ نسبت وہ قلیل ہو، تو جب قلیل کو ایک ہزار سے مستثنیٰ کیا تو لازم ٹھہرا کہ مستثنیٰ منہ، مستثنیٰ سے زیادہ ہو یعنی نصف ہزار سے

زیادہ ہو۔ اسی لیے اللہ تبارک وتعالی کے اس ارشاد کی بابت بعض مفسرین کا کہنا ہے یَاَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلاً یعنی "اے کملی والے رات بھر قیام کیا کرو ماسوا تھوڑی رات کے" کہ رات کے قیام کے حکم سے قلیل کا جو استثنار کیا گیا ہے تو یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حکم بیشتر رات میں قیام کا ہو۔ تاہم نصف ہزار سے زیادہ کتنے دراہم ہیں یہ مقر ہی بتائے گا اور اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ نصف ہزار سے زائد مقدار کا ابہام اسی کا پیدا کردہ ہے لہٰذا اس کی وضاحت بھی وہی کرے گا۔ اگر وہ سوائے تھوڑی سی چیز کے (عربی: اِلَّا شَیْئاً) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ لفظ شے کے ذریعے استثنار کا استعمال تھوڑی چیز کے لیے ہی ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور اگر وہ اس سے مختلف جنس سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت نہیں ہو سکتی جیسے کپڑا ہے (جو قیمتاً قرض ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطور قرض مطلق کے) تو استثنار صحیح نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس نے جس چیز کا بھی اقرار کیا ہے وہ سب کی سب اس پر واجب ہوگی، مثلاً وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثنار صحیح ہے اور کپڑے کی قیمت کے بقدر دراہم اس پر واجب نہ ہوں گے۔ اگر مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت ہو سکتی ہے، یعنی وہ مکیلات، موزونات یا عددیات متقاربہ (ایسی اشیاء جو گن کر فروخت کی جائیں اور ان کی وحدتوں کے مابین قیمت کا کوئی فرق نہ ہو؛ یہ ذوات الامثال ہوتی ہیں) میں سے ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں ماسوا ایک درہم کے، یا سوائے ایک قفیز (ناپنے کا ایک پیمانہ) گیہوں کے، یا ایک سو دینار ہیں سوائے دس دراہم کے، یا ایک دینار ہے سوائے ایک سو اخروٹ کے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ استثنار صحیح ہے اور مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر مقر بہ میں سے منہا کر دیا جائے گا، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ استثنار قطعی طور پر صحیح نہیں ہے۔ پہلے مسئلے میں امام شافعیؒ کا جو قول ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثنار کی نص (عبارت) کے لیے نفی اور اثبات کا ویسا ہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ مستثنیٰ منہ کے لیے ہوتا ہے اور مستثنیٰ منہ کے حکم سے جداگانہ طور پر ہوتا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے نفی سے استثنار اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے استثنار نفی ہوتا ہے، چنانچہ اس کے اس قول میں کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں سوائے ایک درہم کے (عربی: الا درھما) تو اس کے معنی ہیں سوائے ایک درہم کے کیونکہ یہ (یعنی ایک درہم) میرے ذمے نہیں ہے سو مستثنیٰ کی مقدار میں نفی کی دلیل معارض ہو گی اثبات کی دلیل کے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ استثنار معارضہ کے طریقے سے عمل کرتا ہے، لہٰذا اس کے قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے، کا معنی یہ ہوگا کہ سوائے ایک کپڑے کے کہ وہ ہزار دراہم میں سے میرے ذمے نہیں ہے اور یہ معلوم بات ہے کہ ہزار دراہم میں کپڑے کی عین اس کے ذمے نہیں ہے لہٰذا اس سے مراد کپڑے کی قیمت کی مقدار ہے یعنی ہزار میں کپڑے کی قیمت کی مقدار میرے ذمے نہیں ہے ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثنار کی عبارت کا حکم بجز اس وضاحت کے کچھ اور نہیں ہے کہ جو مقدار مستثنیٰ کی گئی ہے وہ مستثنیٰ منہ میں قطعی طور پر شامل نہیں ہے کیونکہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ مستثنیٰ کی ہوئی چیز کو نکال کر جو باقی بچتا ہے استثنار اس پر کلام ہوتا ہے اور بقیہ پر تکلم اسی وقت ہوتا ہے جب وہ ثابت ہو اس لیے مستثنیٰ منہ کی عبارت کا حکم مستثنیٰ پر اس لیے لاگو نہیں ہوتا کہ وہ لفظاً اس کو شامل نہیں ہے نہ کہ معارضہ کی وجہ سے۔ علاوہ ازیں معارضے والا

قول بوجوہ فاسد ہے ۔ اس کے فاسد ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ استثناء تو مستثنیٰ منہ سے ملا ہوا (مقارن) ہوتا ہے لہٰذا معارضہ سے تو تناقض لازم آئے گا ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ معارضہ تو ایسی دلیل کی بنا پر ہوتا ہے جو بجائے خود مستقل اور قائم بنفسہٖ ہو جب کہ استثناء کی عبارت ایسی عبارت نہیں ہے جو بجائے خود قائم ہو لہٰذا یہ معارضے کا کام نہیں دے سکتی جب تک کہ اس میں اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے کہ سوائے اس کے "کیونکہ وہ اس طرح ہے" اور یہ تو عبارت میں تبدیلی ہے، جب کہ لفظ کے ظاہری معنی پر بغیر تغییر کے جس حد تک ممکن ہو عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے ۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اسے اگر معارضہ مان لیا جائے تو یہ اقرار سے انحراف بن جاتا ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف کرنا جائز نہیں ہوتا، یہ تو ایسے ہے جیسے وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراہم ہیں اور اس کے میرے ذمے دس دراہم نہیں ہیں ۔ اور اگر وہ بیان ہو تو بیان کا معنیٰ اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو، یا تو نام کے لحاظ سے یا اس اعتبار سے کہ اس کا کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونا ممکن ہو، اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر بتائیں گے ۔ ان کا یہ کہنا کہ اثبات میں سے استثناء کرنا نفی ہے اور نفی میں سے استثناء کرنا اثبات ہے یہ ظاہر پہ محمول ہے کیونکہ ظاہر میں یہ ایسے ہی ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے معارضے کا معنیٰ متحقق ہو جاتا ہے اور معارضہ ہونا محال ہے، جیسا کہ ہم اس کے محال ہونے کی وجوہ بیان کر چکے ہیں، لہٰذا یہ درحقیقت بیان و وضاحت ہے، خواہ نفی کا ہو یا اثبات کا ۔ اس طرح دونوں روایتوں میں حتی الامکان موافقت ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب ۔

جہاں تک دوسرے مسئلے پر بات کرنے کا تعلق ہے، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء تو کسی ایسی چیز کو نکال لینے کو کہتے ہیں کہ اگر استثناء نہ ہوتا تو وہ نکالی جانے والی چیز ضرور مستثنیٰ منہ کی عبارت میں شامل ہوتی اور یہ مفہوم صرف ایک جنس میں متحقق ہو سکتا ہے، اسی لیے اگر مستثنیٰ کی ہوئی چیز کپڑا ہو تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے ۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذمے مطلقاً دس واجب ہیں جو دراہم کے نام سے موسوم ہیں لہٰذا اگر دراہم کے نام میں مجانست (ہم جنس ہونا) کا متحقق ہونا ممکن نہیں تو اس کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کی حد تک تو مجانست کا متحقق ہونا ممکن ہے، کیونکہ کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کے امکان کی حد تک تو گندم دراہم کی جنس سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے گندم قرض لی ہو یا اس کو تلف کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ دراہم کی طرح ہی فوری طور پر ادا کیے جانے والے قرض کے طور پر اس کے ذمے واجب ہو جاتی ہے جیسے سلم اور فوری طور پر واجب الادا زرِ ثمن کے طور پر واجب ہو جاتی ہے، لیکن کپڑا کسی کے ذمے مطلقاً واجب نہیں ہو سکتا بلکہ سلم یا میعاری (مؤجل) زرِ ثمن کے طور پر واجب ہو سکتا ہے، تو جس چیز کو قرض کے طور پر لینا، اس کو استعمال کر کے تلف کرنا یا اس کا فوری طور پر واجب الادا، نہ کہ مؤجل، زرِ ثمن بننا ممکن نہ ہو تو مطلقاً واجب الذمہ ہونے کی حد تک اس چیز اور دراہم کے درمیان مجانست کے معنی کو حاصل کرنا ممکن ہے اگرچہ اس چیز پر دراہم کا نام صادق نہیں آتا، لہٰذا استثناء پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ استثناء کا معنی یعنی وضاحت کرنا ایک لحاظ سے متحقق ہو گیا ہے ۔ لیکن کپڑوں اور دراہم کے مابین کوئی مجانست نہیں پائی جاتی، نہ تو نام کے اعتبار سے اور نہ ہی مطلقاً واجب الذمہ ہونے کے لحاظ سے، لہٰذا استثناء کا معنی تو سرے سے ہی ناپید ہے؛ تو یہ ہے فرق ان دونوں

میں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مقر کسی شخص کے حق میں ایک دار (گھر) کا اقرار کرے اور اس کی عمارت کو اپنے حق میں مستثنیٰ کر لے (یعنی اقرار کرے کہ گھر اس کا ہے لیکن گھر کی عمارت میری ہے) تو یہ استثناء باطل ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے لفظ دار کے معنی میں عمارت شامل نہیں ہوتی بلکہ لغت میں تو لفظ دار صحن کا معنی ادا کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور عمارت تو اس میں بمنزلہ صفت کے ہے لہٰذا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس نہیں ہیں، اس لیے یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور دار اپنی عمارت سمیت مقر لہ کی ملک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دار اسم عام نہیں ہے لیکن تضمن کے طریقے سے وہ ان تمام اجزاء کو شامل ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص کسی کے حق میں خاتم یعنی انگوٹھی کا اقرار کرے تو حلقہ (RING) اور نگینہ دونوں مقر لہ کی ملک ہوں گے، اس لیے نہیں کہ خاتم اسم عام ہے بلکہ اس لیے کہ یہ ایک ہی مسمّٰی کا نام ہے اور وہ مسمّٰی ہے حلقے اور نگینے کا مرکب، لیکن یہ نگینہ کو تضمن کے طریقے پر شامل ہوگا۔ ایسی ہی مثال اس شخص کی ہے جو کسی کے حق میں تلوار کا اقرار کرے تو تلوار کا پھل، میان اور حمائل سب مقر لہ کے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ چھپر کھٹ کا اقرار کرے تو لکڑیاں اور پردے سب مقر لہ کے ہوں گے۔ اس کے برعکس، اگر وہ چوتھائی دار یا تہائی دار یا دار کا کوئی حصہ مستثنیٰ کرے تو یہ استثناء صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ دار تو صحن (عَرْصَہ) کا نام ہے، پس مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس ہیں، لہٰذا یہ استثناء صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس دار کی عمارت میری ہے اور صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ عمارت کے نام کا اطلاق صحن پر نہیں ہوتا کیونکہ صحن تو قطعۂ ارضی کا نام ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب استثناء بولے ہوئے کل پر وارد ہوا ہو اور اگر استثناء پر استثناء وارد ہو تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ استثناء پر وارد ہونے والا استثناء مستثنیٰ منہ میں سے استثناء ہوگا کیونکہ سب سے قریب الذکر وہی ہے استثناء کو اسی سے متعلق کیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر استثناء پر استثناء یکے بعد دیگرے وارد ہوتا جائے اور استثناء خواہ کثیر التعداد ہی ہو تو اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر استثناء کو اس کے ساتھ والے سے متعلق کیا جائے گا کیونکہ وہی قریب ترین مذکور ہے چنانچہ آخری استثناء سے شروع کیا جائے گا اور باقی جو بچے گا اسے اس کے قریب ترین استثناء میں سے مستثنیٰ کیا جائیگا اس کے بعد اس کے ساتھ والے میں سے، پھر جو باقی بچے گا اس میں سے یہی عمل کرتے ہوئے سب سے پہلے استثناء تک پہنچیں گے، پھر جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کریں گے اور اس کے بعد جو باقی بچے گا وہ مقر بہ کی مقدار ہوگی۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مقر کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں، سوائے تین دراہم کے، سوائے ایک درہم کے، تو یہ آٹھ دراہم کا اقرار ہوگا کیونکہ آخری استثناء (ایک درہم) کو ہم نے اس کے ساتھ والے استثناء (تین دراہم) سے متعلق کیا تو بعد از استثناء دو دراہم (تین دراہم میں سے ایک درہم منہا کر کے) باقی بچے، ان دو دراہم کو دس دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی آٹھ دراہم بچے۔ اس بارے میں اصل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جس میں فرشتوں کی بابت خبر دیتے ہوئے بتایا: قَالُوْٓا اِنَّآ اُرْسِلْنَآ اِلٰى قَوْمٍ مُّجْرِمِيْنَ اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ اِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ اَجْمَعِيْنَ اِلَّا امْرَاَتَهٗ قَدَّرْنَآ

إِنَّهَا لَمِنَ الْغٰبِرِيْنَ یعنی "انہوں نے کہا، ہم ایک مجرم قوم کی طرف بھیجے گئے ہیں، سوائے لوط کے گھر والوں کے، ان سب کو ہم بچالیں گے، سوائے اس کی بیوی کے جس کے لیے (اللہ فرماتا ہے کہ) ہم نے مقدر کر دیا ہے کہ وہ پیچھے رہ جانے والوں میں شامل رہے گی"، اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے لوط کے گھر والوں کو بستی کے باشندوں میں سے مستثنیٰ کیا ہے مجرموں میں سے مستثنیٰ نہیں کیا کیونکہ استثناء تو ہم جنس میں سے ہوتا ہے اور لوط کے گھر والے مجرم نہیں تھے، پھر لوط علیہ السلام کی بیوی کو لوط کے گھر والوں میں سے مستثنیٰ کر دیا، سو وہ پیچھے رہ جانے والوں میں شامل رہی۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں، سوائے پانچ دراہم کے، سوائے تین دراہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ سات دراہم کا اقرار ہوگا، کیونکہ ہم نے ایک درہم کو اس کے قریبی استثناء یعنی تین دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے دو دراہم، ان دو دراہم کو پانچ دراہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے تین دراہم، ان تین دراہم کو کل (یعنی دس دراہم) میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے سات دراہم۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں۔ سوائے سات دراہم کے سوائے پانچ دراہم کے سوائے تین دراہم کے سوائے ایک دراہم کے تو یہ چھے دراہم کا اقرار ہوگا جیسا کہ ہم قاعدہ بیان کر چکے ہیں اور استثناء پر استثناء خواہ کتنی ہی کثرت سے واقع ہو یہ قاعدہ غلط نہ ہوگا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب اصل استثناء مذکورہ کل (یعنی مستثنیٰ منہ) سے متصل ہو، اور اگر وہ اس سے منفصل ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم ہیں اور یہ کہہ کر وہ خاموش ہو جائے، اس کے بعد کہے کہ سوائے ایک درہم کے تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے، صرف حضرت عبد اللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے، اور بعض علماء نے اسی پر عمل کیا ہے اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء بیان و وضاحت کو کہتے ہیں، بوجہ اس کے جو ہم ذکر چکے، لہٰذا یہ متصل ہونے کی صورت میں بھی صحیح ہے اور منفصل ہونے کی صورت میں بھی۔ جیسے ہمارے نزدیک مجمل کلام کی وضاحت اور عام حکم کی تخصیص کی صورت میں ہوتا ہے۔ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر استثناء کا صیغہ بولے ہوئے کل سے منفصل ہو تو لغوی اعتبار سے یہ کلام استثناء نہیں بنتا، کیونکہ عربوں نے اس طرح کبھی کلام نہیں کیا اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو اس کی ہنسی اڑائی جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اس قدر (دراہم وغیرہ) ہیں پھر ایک مہینے کے بعد کہہ دے کہ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) تو اس کے پہلے کلام کو اللہ تعالیٰ کی مشیت (چاہنے) سے مشروط نہیں سمجھا جائے گا، چنانچہ یہ صحیح نہ ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت ہے وہ صحیح نہیں ہے، بخلاف مجمل کی وضاحت اور عام کی تخصیص کے، کیونکہ عرب ایسا بولتے ہیں اور ان کے ہاں یہ مستعمل ہے، متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اسی بناء پر اس شخص کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جو (اپنے غلام سے) یہ کہے کہ تو آزاد ہے اور آزاد ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے صیغے کا تکرار لغو ہے، لہٰذا یہ سکتے (وقفے) کے معنی میں ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک کُر (ایک پیمانہ) گندم اور ایک کُر جو ہیں سوائے ایک کُر گندم اور ایک قفیز (ایک پیمانہ) جو کے تو گندم کے ایک کُر کا استثناء تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک کُر گندم کا استثناء اس کی جنس میں سے ہے اور یہ کل کا کل میں سے استثناء ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ کیا ایک قفیز جو کا استثناء صحیح ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ایک کُر گندم کا استثناء صحیح نہیں ہے تو اس نے لغویات کہی ہے گویا کہ اس نے خاموشی اختیار کرنے کے بعد ایک قفیز جو کا استثناء کیا ہے لہٰذا اس کا یہ استثناء سرے سے صحیح نہیں ہوا، واللہ عزوجل اعلم۔

اِستدراک کا حکم

جہاں تک استدراک کا تعلق ہے تو یہ دراصل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا' یا تو مقدار کا استدراک ہوگا یا پھر صفت کا۔ اگر یہ مقدار میں ہو تو دو قسم پر ہوگا' یا تو اسی جنس میں ہوگا یا پھر مختلف جنس میں ہوگا' مثلاً وہ کہے کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں تو ازروئے استحسان اس کے ذمے دو ہزار دراہم ہوں گے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کے ذمے تین ہزار دراہم ہوں گے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ایک ہزار دراہم ہیں ایک ہزار دراہم کا اقرار ہے' اور اس کا کہنا کہ نہیں' اس اقرار سے انحراف ہے اور اس کا بلکہ کہنا استدراک ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں ہوتا اور استدراک صحیح ہوتا ہے تو یہ استدراک مختلف جنس میں استدراک کے مشابہ ہوگیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے کہ تجھے ایک طلاق نہیں بلکہ دو طلاقیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور مخبر عنہ (جس چیز کی خبر دی گئی ہو) ایسی چیز ہے کہ اس کی مقدار یا صفت میں عام طور پر غلطی سرزد ہو جاتی ہے اس لیے اس غلطی کے استدراک (اصلاح) کی ضرورت پیش آتی ہے' لہٰذا اگر استدراک کرنے سے مقر پر (جھوٹ وغیرہ کا) الزام نہ آئے تو اس کے استدراک کو قبول کیا جائے گا اور مقر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) پر اضافہ کرنے سے مقر پر کوئی الزام نہیں آتا اس لیے اس کے اس استدراک کو قبول کیا جائے گا۔ مختلف جنس میں استدراک کا مسئلہ اس کے برعکس ہے' کیونکہ مختلف جنسوں کے اقرار میں عام طور پر غلطی سرزد نہیں ہوتی اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق والا مسئلہ بھی اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے' لغت اور شریعت دونوں کے اعتبار سے انشاء ہے اور انشاء میں غلطی کا امکان نہیں ہوتا' چنانچہ اگر وہ خبر دے' مثلاً اُس (یعنی اپنی بیوی) سے یہ کہے کہ میں نے تجھے کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو' تو اس پر صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی' واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح' اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کر گندم ہے نہیں بلکہ دو کر ہیں (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا)۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ ایک ہزار دراہم ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار دراہم ہوں گے کیونکہ مقر بہ میں کمی کرنے سے اس پر (جھوٹ کا) الزام آتا ہے' اس لیے اس کا یہ استدراک صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں' اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے' اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ شاذ و نادر معدوم کے مانند ہے۔

اگر مختلف جنس میں استدراک ہو' مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ ایک سو دینار ہیں' یا وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کر گندم ہے نہیں بلکہ ایک کر جو ہیں تو اس کے ذمے یہ سب (یعنی ایک کر گندم اور ایک کر جو) واجب ہوں گے' بدلیل مذکورہ' یعنی یہ کہ اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے اور شاذ و نادر معدوم کی مانند ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب استدراک مقر بہ کی مقدار میں واقع ہوا ہو اور اگر استدراک اس کی صفت کے بارے میں واقع ہو' مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سفید رنگ کے ایک ہزار دراہم ہیں نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے ہیں تو بہتر صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس صفت کے دراہم اس پر واجب ہوں گے کیونکہ بہتر صفت کے استدراک سے اس پر اتہام نہیں آتا جب کہ کمتر صفت کے استدراک سے اس

پر اتمام آتا ہے، لہٰذا اگر وہ استدراک میں بہتر صفت کا اقرار کرے تو یہ استدراک ہے اور اگر وہ کمتر صفت کا اقرار کرے تو یہ انحراف ہے، پس اس کا استدراک تو صحیح ہے لیکن انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ایک ہزار اور دو ہزار (دراہم) والے مسئلے میں تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو ان مسائل کے احکام تھے کہ جن میں استدراک کا تعلق مقر بہ سے ہو اور اگر استدراک مقر لہ سے متعلق ہو، مثلاً وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں نہیں بلکہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک ان ہزار دراہم کا دعویٰ کرے تو پہلے مقر لہ کو یہ ہزار دے دیے جائیں گے کیونکہ جب اس نے پہلے شخص کے حق میں ان ہزار دراہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے لہٰذا اسے دینا واجب ہے اور اس کا یہ کہنا کہ نہیں بلکہ یہ فلاں شخص کے ہیں تو یہ پہلے اقرار سے انحراف ہے چنانچہ پہلے شخص کے حق میں یہ انحراف تو صحیح نہیں البتہ دوسرے شخص کے حق میں یہ دوسرا اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی فیصلے کے بغیر پہلے شخص کو یہ ایک ہزار دراہم دیے تو دوسرے شخص کے لیے اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان ہزار دراہم کی بابت اس کا دوسرا اقرار جو اس نے دوسرے شخص کے حق میں کیا ہے صحیح ہے اگرچہ یہ پہلے شخص کے حق میں (جو انحراف بنتا ہے) صحیح نہیں ہے، اور جب اس کا یہ اقرار صحیح ہے اور ان ہزار دراہم کو اسے ادا کرنا واجب ٹھہرا تو جب اس نے یہ ہزار دراہم پہلے شخص کو دے دیے تو گویا دوسرے شخص کے ایک ہزار دراہم تلف کر دیے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے تحت پہلے شخص کو دیے ہوں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگر اس سے ضمان لیا جائے تو یہ ضمان یا تو پہلے شخص کو دے دینے کی وجہ سے ہوگا یا پھر اس کے اقرار کی وجہ سے ہوگا۔ پہلی صورت کی تو کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ عدالت کی طرف سے اسے پہلے شخص کو یہ ہزار دراہم دینے پر مجبور کیا گیا ہے لہٰذا اس کی حالت تو اس شخص کی سی ہے جس پر جبر واکراہ کیا گیا ہو۔ دوسری صورت کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ غیر کی ملک پر کسی دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اگر وہ کہے کہ اس غلام کو میں نے فلاں شخص کے ہاں سے غصب کیا ہے نہیں بلکہ فلاں کے ہاں سے غصب کیا ہے تو وہ غلام پہلے شخص کو دے دیا جائے گا اور دوسرے شخص کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا، خواہ اس نے پہلے شخص کو غلام عدالتی حکم کے تحت دیا ہو یا بغیر عدالتی حکم کے، پہلے مسئلے کے برعکس۔ دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب ضمان کو واجب کرنے کا سبب ہے، لہٰذا غصب کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور ضمان سے مراد ہے کہ اگر عین مغصوب کو واپس کرنے پر وہ قادر ہو تو عین کو واپس کرے اور اگر اس سے قاصر ہو تو اس کی قیمت ادا کرے اور دوسرے مقر لہ کے حق میں وہ عین کو واپس کرنے سے قاصر ہے لہٰذا اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ غیر کی ملک کا دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے کیونکہ اتلاف نہیں پایا گیا اور تلف تو محض اس صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ غیر کے مال کو اپنے اختیار سے دوسرے شخص کے سپرد کرنا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس کو وصول کرنے سے عاجز ہو جائے۔ پس جب یہ تلف پایا جائے گا لامحالہ ضمان واجب ہو جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں، یہ میں نے فلاں شخص سے لیے یا فلاں شخص نے

یہ مجھے قرض دیئے اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ یہ ہزار دراہم اس کے ہیں تو یہ پہلے مقرلہ کے ہوں گے اور دوسرے شخص کے حق میں کہ جس کے بارے میں اس نے اقرار کیا ہے کہ اس نے اس سے لیے یا اس نے اسے قرض دیئے اس سے ان کے مثل ہزار دراہم کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ لینا اور قرض دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں، لہٰذا ان دونوں (اخذ اور قرض) کا اقرار موجب ضمان سبب کے وجود کا اقرار ہے اس لیے جو ہزار دراہم پر قرار ہیں وہ تو پہلے مقرلہ کو لوٹا دیے جائیں گے کیونکہ اس کے حق میں ان ہزار دراہم کا جو اقرار اس نے کیا ہے وہ صحیح ہے اور دوسرے شخص کے حق میں اخذ یا قرض کی وجہ سے اسے دوسرے ہزار دراہم بطور ضمان لیے جائیں گے۔

اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص نے میرے پاس امانت رکھے نہیں بلکہ فلاں شخص نے تو پہلے مقرلہ کو یہ ہزار دراہم دے دیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، اور اگر عدالتی حکم کے بغیر دیے جائیں تو بالاجماع دوسرے کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے جائیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائیگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ضمان لیا جائیگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شخص کی طرف سے امانت رکھے جانے کا اس نے جو اقرار کیا ہے وہ اس دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے لہٰذا اس عقد (امانت) کے موجب اس کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں اقرار کر کے اس نے حفاظت کی ذمے داری پوری نہیں کی بلکہ اس کا اتلاف کر دیا ہے لہٰذا اس کا اس پر ضمان عائد ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حفاظت نہ کرنا اور کرنا اور اس (امانت رکھی گئی چیز) کی تلفی اقرار کی بناء پر پہلے شخص کو اس چیز کے دے دینے سے ہوتی ہے اور عدالتی حکم کے تحت دے دینے سے ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم مجھے فلاں شخص نے دیے ہیں اور یہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ وہ اس کے ہیں تو وہ دینے والے کے ہوں گے کیونکہ اس کا یہ اقرار کہ اسے فلاں شخص نے دیے ہیں صحیح ہے لہٰذا اس کی واپسی اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں یہ بات دوسرے کے لیے کیے جانے والے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں اور مجھے فلاں آدمی نے دیے ہیں تو جس شخص کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے یہ اسی کے ہوں گے اور دینے والے آدمی کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ دوسرا آدمی دعویٰ کرے تو اس سے دوسرے ایک ہزار دراہم بطور ضمان لیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ پہلے شخص کے لیے ان دراہم کے اقرار سے اس (پہلے شخص) کو ان کی واپسی واجب ہو جاتی ہے اور یہ بات دوسرے آدمی کے لیے اس کے اقرار کے پہلے شخص کے حق میں صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو یہ دراہم دیے جائیں تو اس سے (دوسرے شخص کے حق میں) ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک پھر بھی اس سے ضمان لیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اس بارے میں دونوں اماموں کے دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم قبل ازیں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں اور میری طرف فلاں آدمی نے بھیجے ہیں تو وہ ان کو اس شخص کو لوٹائے گا جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے' یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے' بدلیل مذکورہ اور دوسرے شخص کے لیے اس کا اقرار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے عین اور دین میں فرق کیا ہے' مثلاً یہ کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے

ایک ہزار درہم ہیں جو میں نے فلاں آدمی سے قبضہ میں لیے ہیں' پھر ان دونوں میں سے ہر ایک ان ہزار درہم کا دعویٰ کرے تو ہر دو کے ایک ہزار (یعنی کل دو ہزار) دراہم اس کے ذمے ہوں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کے لیے مقر بہ اس صورت میں تو ایک ہزار دراہم ہیں جو اس کے ذمے ہیں سو یہ تو اس کے لیے اس کی طرف سے کیے جانے والے اقرار کی بنا پر اس پر واجب ہونگے اور دوسرے شخص کیلیے بھی دوسرے ایک ہزار دراہم اسپر واجب ہونگے کیونکہ اس نے اس سے ان دراہم کو قبضے میں لینے کا اقرار کیا ہے اور قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب ہے' لہٰذا اس پر دو ہزار دراہم واجب ہوں گے۔

یہاں مقر بہ عین ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے' اس لیے جب اس کا اس عین کا اقرار صحیح ہے تو یہ اس کا دوسرے شخص کے لیے اقرار صحیح نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں دو جگہ پر امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے' ایک جگہ تو یہ قول ہے کہ بھیجے جانے اور مقر تک پہنچ جانے کی صورت میں دوسرے شخص کے لیے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ دوسری جگہ یہ قول مذکور ہے کہ اگر وہ عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو ہزار دراہم دے دے تو (دوسرے شخص کے حق میں) اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے یہ کہہ دے کہ یہ ہزار دراہم میرے نہیں ہیں اور ان کو لانے والا شخص دعویٰ کرے کہ میرے ہیں تو چونکہ پہلے شخص کے لیے اس نے جو اقرار کیا تھا وہ اس کی طرف سے رد کیے جانے کی وجہ سے مسترد ہو گیا ہے اور لانے والے شخص کے قبضے کا اس نے اقرار کیا ہے، لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ لانے والے کو یہ دراہم لوٹا دے۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے۔ موجود نہ ہو اور لانے والا ان دراہم کو لینا چاہے اور دعویٰ کرے کہ یہ اس کے ہیں تو وہ ان کو نہیں لے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روائت کیا گیا ہے کیونکہ جب دراہم مقر کو پہنچ گئے تو اس کے لانے کا کام (رسالت) مکمل ہو گیا۔ اگر درزی یہ اقرار کرے کہ یہ کپڑا میری طرف فلاں شخص نے بھیجا ہے تاکہ میں اس کی قمیض سی دوں اور یہ فلاں آدمی کا ہے تو یہ کپڑا اس کا ہوگا جس نے اس کی طرف بھیجا ہے اور دوسرے شخص کو کسی چیز کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس نے بھیجنے والے کے قبضے کا اقرار کیا ہے اس لئے اس کو (یعنی بھیجنے والے کو) واپس کرنا واجب ہے اور یہ بات دوسرے شخص کی ملک کے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم مجھے فلاں شخص نے دیئے ہیں اور یہ فلاں آدمی کے ہیں' جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اور اگر درزی یہ کہے کہ جو کپڑا میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کا ہے اور فلاں آدمی نے یہ میرے پاس بھیجا ہے اور ہر دو اس کپڑے کا دعویٰ کریں تو وہ کپڑا اس کا ہوگا جس کے لیے اس نے پہلے اقرار کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کے بموجب اس پر دوسرے کے لیے کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اجیر مشترک کے قبضے میں کوئی چیز تلف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہ امانت (ودیعت) کے مشابہ ہے' جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوتا ہے چنانچہ یہ غصب کے مشابہ ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو یہ وہ قرینہ ہوتا ہے جو لفظ کے کسی محتمل

معنی کو متعین کرتا ہے مثلاً یہ کہ لفظ میں قرینے کے موجود ہونے سے قبل دو معنی کا احتمال ہو اور قرینے کے موجود ہونے پر بغیر کسی تغیر کے لفظ کا مرادی معنی متعین ہو جائے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس لفظ کے یہ دو معانی مساوی حیثیت سے بنتے ہوں تو اس کی وضاحت صحیح ہوگی خواہ وہ متصل ہو یا منفصل، اور اگر ان دو معانی میں سے ایک معنی کو کسی قسم کی ترجیح حاصل ہو تو اگر بغیر قرینے کے مطلقاً اس لفظ کے سننے پر سب سے پہلے یہی معنی (جس کو ترجیح حاصل ہے) سمجھ آتا ہو تو اس صورت میں اگر تو یہ (یعنی قرینہ) منفصل ہے تو صحیح نہ ہوگا اور اگر متصل ہو تو صحیح ہوگا، بشرطیکہ یہ اقرار سے انحراف کو شامل نہ ہو اور اگر اس سے انحراف کا معنی نکلتا ہو تو اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ مقر لہ اس کی تصدیق نہ کر دے۔ قرینے کی اس نوع کی بھی تین اقسام ہیں، ایک قسم کا قرینہ تو اصل مقر بہ پر داخل ہوتا ہے، دوسری قسم کا قرینہ مقر بہ کی صفت پر اور تیسری قسم کا قرینہ مقر بہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے۔

جو قرینہ اصل مقر بہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقر بہ مجہول الذات ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک چیز ہے یا اس کا ایک حق میرے ذمے ہے تو یہ (اقرار) صحیح ہے کیونکہ مقر بہ کا مجہول ہونا اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اقرار تو کسی موجود کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں اور یہ موجود معلوم بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی، مثلاً اس نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی ہو جو ذوات الامثال میں سے نہ ہو لہٰذا اس چیز کی قیمت اس پر واجب ہوگی یا اس نے کسی کو کوئی ایسا زخم لگایا ہو جس کی دیت شریعت میں متعین نہ ہو اس لیے اس نے قیمت اور دیت کا اقرار کیا ہو، چنانچہ مجہول چیز کا اقرار ایسی چیز کی خبر دینا ہے جیسی کہ وہ ہونی چاہیے اور یہ سچائی کی تعریف ہے، بخلاف شہادت کے، کیونکہ اگر مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی گئی ہو) مجہول ہو تو ایسی شہادت کی بنا پر عدالتی فیصلہ جاری نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ مجہول چیز کا فیصلہ صادر کرنا محال ہے، لیکن اقرار کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ وہ صحیح ہوتا ہے۔ اقرار کرنے والے سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مقر بہ کی وضاحت کرے کیونکہ وہ مجمل ہے اس لیے اس کو بیان کرنا اس کی ذمے داری ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ، یعنی جب ہم اس (یعنی قرآن حکیم) کی قراءت کریں تو آپ بھی پیچھے پیچھے قراءت کریں، پھر اس کی وضاحت ہمارے ذمے ہے۔ اس کی وضاحت متصل اور منفصل ہر دو طرح سے صحیح ہے کیونکہ یہ خالصۃً وضاحت ہے لہٰذا اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے جیسے مجمل و مشترک کی وضاحت میں ہوتا ہے، لیکن یہ بات ناگزیر ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی کوئی قیمت ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جو اس کے ذمے ہے اور جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو وہ ذمے میں ثابت نہیں ہوتی، جب وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی قیمت ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو مقر لہ اس مقر بہ کی تصدیق کر کے اس سے زائد کا دعویٰ کرے گا یا اس کی تکذیب کر کے کسی دوسرے مال کا دعویٰ کرے گا۔ اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کی تصدیق کر دے اور زائد کا دعویٰ کرے تو بیان کردہ مقدار تو وہ لے لے اور زائد کے لیے ثبوت پیش کرے یا پھر اگر چاہے تو اس سے اس کی بابت حلف لے لے کیونکہ وہ اس زائد مقدار سے انکاری ہے اور اگر منکر قسم کھا لے تو اسی کا قول تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کو جھٹلا دے اور دوسرے مال کا دعویٰ کر دے تو اسے چاہیے کہ اس کا ثبوت پیش کرے یا اس کی بابت اس سے قسم لے لے، لیکن بیان کردہ چیز کو لینے کا اسے حق نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے جھٹلا کر اس چیز کی بابت اس کے اقرار کو باطل کر دیا ہے۔

اسی طرح، اگر وہ یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کی ایک چیز غصب کی ہے لیکن اس نے اس

چیز کی وضاحت نہ کی ہو تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمے داری ہے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کو عام طور پر دینے سے انکار کیا جاتا ہو اور جس کو غصب کرنے کا قصد کیا جاتا ہو کیونکہ جس چیز کو دینے سے عام طور پر انکار نہ کیا جاتا ہو اور جس کو غصب کرنے کا قصد بھی نہ کیا جاتا ہو، جیسے مٹی بھر مٹی وغیرہ ہے، تو اس پر غصب کا اطلاق نہ ہوگا۔ کیا اس کے علاوہ اس کا مال متقوم ہونا بھی شرط ہے؟ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، علمائے عراق کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ شرط ہے۔ چنانچہ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے ایک آزاد بچہ غصب کیا تھا یا مردار کی کھال غصب کی تھی یا کسی مسلمان کی شراب غصب کی تھی تو علمائے عراق کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ موخر الذکر مشائخ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان نہ کرے کہ جو مال متقوم ہو۔ مشائخ عراق کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا اصل حکم تو مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور یہ مغصوب کے مال متقوم ہونے پر موقوف ہے۔ ہمارے مشائخ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مغصوب غاصب کے ذمے واجب الضمان ہے اور اس کے دو ضمان ہوتے ہیں، ایک تو قدرت ہونے کی صورت میں عین مال مغصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور دوسرا عین کی واپسی سے قاصر رہنے کی صورت میں اس کی قیمت کا واجب ہونا ہے، لہٰذا اس کا کسی چیز کو غصب کرنے کا اقرار ایک ایسی چیز کو غصب کرنے کا اقرار ہے جو غصب کے موجب (یعنی ضمان) کی متحمل ہو سکتی ہے اور غصب کے موجب کا متحمل تو مال متقوم ہوتا ہے۔

اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے غیر منقولہ جائداد (عقار) غصب کی ہے تو اس بارے میں امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ امام قدوریؒ کا یہ قول مشائخ عراق کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ مال غیر منقول کے غصب کیے جانے پر اگرچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں لیا جاتا لیکن اس کو واپس کرنے کے وجوب پر تو تینوں ائمہ کا اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک تو اس کے غصب پر قیمت کا ضمان بھی لیا جا سکتا ہے، چنانچہ ہمارے مشائخ کے قول پر اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ شیخین کے قول پر قیاس کی رو سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کے غصب کیے جانے پر قیمت کا ضمان نہیں لیا جا سکتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال ہے تو وہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ مال نام ہے اس چیز کا جس سے تمول (مال دار بننا) کیا جاتا ہو اور تمول تھوڑے سے بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ سے بھی، لہٰذا اس کا بیان صحیح ہے، خواہ متصل ہو یا منفصل۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں اور وضاحت نہ کرے (کہ وہ ایک ہزار کیا چیز ہے) تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمے داری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مُقَرّبہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی صفت پر داخل ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ مقربہ کی اصل تو معلوم ہو لیکن اس کی صفت معلوم نہ ہو، مثلاً وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کا ایک غلام یا ایک لونڈی یا سامان میں سے ایک کپڑا غصب کیا ہے تو اس جنس کی وضاحت میں وہ اسے صحیح سالم بتائے

یا عیب دار اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غصب کا فعل عام طور پر صحیح سالم اور عیب دار دونوں پر واقع ہو جاتا ہے۔ اس نے اصل تو بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ اس کی صفت بیان کرے اور صفت سے متعلق اس کا بیان خواہ متصل طور پر ہو یا منفصل طور پر دونوں حالتوں میں صحیح ہے اور جب اس کا بیان صحیح ہے تو اگر وہ اسے لوٹانے کی قدرت رکھتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس کو لوٹا دے اور اگر وہ اس کو لوٹانے سے قاصر ہے تو اس کی قیمت ادا کرے کیونکہ مغصوب کا ضمان اسی طریقے پر آتا ہے۔ قیمت کی مقدار کی بابت اسی کا قول مع قسم کے معتبر ہوگا کیونکہ زائد مقدار قیمت سے وہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے مع اسکی قسم کے۔

اسی طرح ' اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کا مکان غصب کیا ہے اور بتائے کہ وہ مکان بصرہ میں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے جگہ کا ذکر نہیں کیا تھا لہٰذا جگہ کو بیان کرنا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ اگر وہ مکان واپس کرنے پر قادر ہو تو مکان واپس کر دے اور اگر وہ اس سے قاصر ہو مثلاً وہ مکان ڈھے گیا ہو یا وہ یہ کہہ دے کہ وہ مکان تو یہ ہے جو زید کے قبضے میں ہے اور زید اس سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائے گا اور اس پر ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مکان کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا' بنابریں کہ مال غیر منقول کو اگر غصب کر لیا جائے تو شیخین کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں لیا جا سکتا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لیا جا سکتا ہے۔

اگر وہ ایک ہزار دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن (یعنی جن کو دکاندار وغیرہ لینے سے انکار کریں) ہیں تو یہ صورت دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو ان کا مطلقاً اقرار کرے گا اور ان کے واجب ہونے کی وجہ بیان نہیں کرے گا یا پھر وجہ بیان کرے گا۔ اگر وہ مطلقاً اقرار کرے ' مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اور اس کی وجہ کا قطعاً ذکر نہ کرے اور کہے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اگر اس نے یہ صفت متصل طور پر بیان کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر بیان کی تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ دراہم کا اسم ' اسم جنس ہے جس کا اطلاق کھرے دراہم پر بھی ہوتا ہے اور کھوٹے دراہم پر بھی' چنانچہ اس کا کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں ان کی نوع کی وضاحت ہے' لیکن یہ وضاحت اگر متصل طور پر کرے تو صحیح ہے اور اگر منفصل طور پر کرے تو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلقاً دراہم کے ذکر سے کھرے دراہم مراد لیے جاتے ہیں' لہٰذا وضاحت کا منفصل ہونا مقربہ سے انحراف کرنا ہے' اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں پھر کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی' خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر کیونکہ یہ تو امانت کا اقرار ہے اور امانت (ودیعت) ایسا مال ہے جو امانت دار کی حفاظت میں ہوتا ہے' تو یہ (امانت رکھے گئے دراہم) کھرے بھی ہو سکتے ہیں اور کھوٹے بھی' جس طرح کے امانت رکھے گئے ہوں اسی کے موافق ہوں گے' لہٰذا اس کی وضاحت قبول کی جائے گی۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس نے مطلقاً اقرار کیا ہو اور واجب ہونے کی وجہ نہ بیان کی ہو' اور اگر اس نے وجہ بیان کی ہو' مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے مال فروخت کی زر ثمن کے طور پر ایک ہزار دراہم ہیں اور بتائے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن دراہم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی' خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو' اور اگر مقر لہ کھرے دراہم کا دعویٰ کرے تو اس کے ذمے کھرے دراہم ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ

کا قول ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ تو وہی ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا، یعنی یہ کہ دراہم کے نام کا اطلاق کھوٹے دراہم پر بھی ویسے ہی ہوتا ہے جیسے کھرے دراہم پر ہوتا ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے اور کھوٹا ہونا ان کا عیب ہے اور ہر جنس کا اسم اس جنس سے تعلق رکھنے والی صحیح و سالم اور عیب دار دونوں قسم کی چیزوں پر واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ اس جنس کی نوع ہے، لیکن مطلقاً ذکر کی صورت میں کھرے دراہم ہی مراد لیے جائیں گے، لہٰذا اگر اس کی وضاحت متصل ہو تو صحیح ہے کیونکہ اس نے اس لفظ کے ممکنہ معنی میں سے ایک معنی کو متعین کر دیا ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کی گئی ہو تو صحیح نہیں کیونکہ یہ اقرار سے انحراف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہیں مال فروخت کی زر ثمن سے منسوب کر دینے کے بعد اس کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں اقرار سے انحراف ہے لہٰذا اس کی وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ بیع تو مبادلے (EXCHANGE) کا ایک عقد ہے لہٰذا یہ دونوں بدل کے صحیح و سالم ہونے کا متقاضی ہے کیونکہ عقد کرنے والے ہر دو فریق صرف صحیح و سالم بدل پر ہی راضی ہوتے ہیں، لہٰذا اس کا یہ اقرار کرنا کہ یہ دراہم بطور زر ثمن کے اس کے ذمے ہیں ان کے صحیح و سالم ہونے کی صفت کا اقرار ہے اس لیے اس کا یہ بتانا کہ وہ کھوٹے ہیں انحراف ہے، لہٰذا یہ صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ غلام فروخت کیا بایں حال کہ وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے عیب دار ہونے کی وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم قرض کے طور پر میرے ذمے ہیں اور کہے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو بیع والے مسئلے کا ہے کہ اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور کہے تو تصدیق نہیں کی جائے گی، بخلاف بیع کے۔ پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض تو درحقیقت بیع کی طرح مال کا مال سے مبادلہ ہے لہٰذا یہ بیع کی طرح سلامتی کی صفت کا متقاضی ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض غصب کے مشابہ ہے کیونکہ یہ بھی غصب کی طرح قبضہ کر لینے سے مکمل ہوتا ہے، پھر یہ وضاحت کہ وہ کھوٹے ہیں غصب کے مسئلے میں قبول کر لی جاتی ہے تو اسی طرح قرض کے مسئلے میں بھی قبول کی جائے گی۔ قرض بیع کے اس طرح مشابہ ہے کہ وہ مال کے عوض مال کا مالک بناتا ہے۔ چنانچہ غصب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ فی الجملہ بیان کا احتمال بھی رکھتا ہے اور بیع سے اس کی مشابہت کی وجہ سے ہم نے شرط عائد کر دی کہ وہ متصل ہو، اس طرح دونوں مشابہتوں پر حتی الامکان عمل ہو گیا۔

اگر وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کے ایک ہزار دراہم غصب کیے ہیں اور بتائے کہ وہ دراہم کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی، چاہے اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے، کیونکہ غصب عمدہ میں سلامتی کی صفت کا متقاضی نہیں ہوتا کیونکہ غصب تو حسب اتفاق جیسے صحیح و سالم چیز پر واقع ہو جاتا ہے ویسے ہی عیب دار پر بھی واقع ہو جاتا ہے، اس لیے اس میں متصل اور منفصل پر

طرح سے وضاحت کرنا ممکن ہے کیونکہ غصب کے ضمن میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا ۔ اسی لیے اگر مقربہ کسی غلام کا غصب ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کا ایک غلام غصب کیا پھر کہے کہ میں نے اسے غصب کیا تو وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے (اس کے عیب دار ہونے کی وضاحت) منفصل طور پر کی ہو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا ۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر دیے اور بتائے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی بلا لحاظ اس کے کہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی یا منفصل طور پر کیونکہ امانت کے طور پر رکھنا مال کی حفاظت چاہتا ہے اور جس طرح صحیح و سالم کی حفاظت چاہی جاتی ہے ویسے ہی عیب دار کی حفاظت بھی مطلوب ہوتی ہے لہٰذا ان کے کھوٹے ہونے کی خبر دینا بیانِ محض ہے اس لیے اس کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ اس میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا ۔ امام ابو یوسفؒ نے، جیسا کہ ان سے روایت کیا گیا ہے، امانت اور غصب میں فرق کیا ہے، کہ امانت کی صورت میں تو اس کی تصدیق کی ہے، خواہ اس کی وضاحت متصل ہو یا منفصل اور غصب میں صرف متصل وضاحت کی تصدیق کی ہے ۔ امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرق کیا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا ضمان مبادلے کا ضمان ہے کیونکہ مضمون اشیاء (جن کا ضمان دیا جائے) ضمان کی ادائیگی پر ملک بن جاتی ہیں (ضمان ادا کرنے والے کی) چنانچہ یہ مال فروخت کے ضمان کے مانند ہے اور وہ ہے زرِ ثمن، اور بیع کے باب میں اگر وضاحت منفصل طور پر ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جاتی، اسی طرح غصب کے باب میں ہے، امانت کے باب میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ہے (امانت رکھی گئی چیز کی) حفاظت، اور عیب دار چیز کی حفاظت کرنا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحیح و سالم چیز کی حفاظت کرنا ممکن ہوتا ہے، سو فرق واضح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن ہیں اور اگر وہ دراہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ نقلی ہیں یا سیسے کے ہیں تو امانت اور غصب کے باب میں اگر اس کی یہ وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نقلی اور سیسے کے بنے ہوئے دراہم کی جنس سے نہیں ہوتے ان کو مجازاً دراہم کہہ دیا جاتا ہے، اس لیے اس امر کی خبر دینا (کہ وہ نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے ہیں) بیانِ تغییر ہے، لہٰذا اگر متصل ہو تو صحیح ہے اور اگر منفصل ہو تو صحیح نہیں، جیسے استثناء میں ہوتا ہے ۔ جہاں تک بیع کے باب کا تعلق ہے، اگر وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے دراہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت منفصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی توجیہ مشکل نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے ایک ہزار کھوٹے دراہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، تو یہاں تو بدرجۂ اولیٰ تصدیق نہیں کی جائے گی ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق تو کی جائے گی لیکن بیع فاسد ہو جائے گی ۔ تصدیق اسی لیے کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ وہ نقلی یا سیسے کے ہیں زرِ ثمن کی صفت کی وضاحت ہے لہٰذا یہ صحیح ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کہے کہ ایک ہزار سفید رنگ کے یا ایک ہزار سیاہ رنگ کے دراہم کے عوض خرید کی ہے ۔ بیع اس لیے فاسد ہو جائے گی کہ بیع کے باب میں نقلی کہنا بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے جیسے اسباب سامان کہنا بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جو یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار سفید رنگ کے کھوٹے دراہم ہیں یا وہ یہ وضاحت کر دے کہ وہ کھوٹے ہیں کہ اگر وہ یہ وضاحت متصل طور پر کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار کھرے کھوٹے دراہم ہیں یا بیت المال کے کھوٹے سکے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ سفید رنگ تو کھرے دراہم کا بھی ہو سکتا ہے اور کھوٹے دراہم کا بھی کیونکہ سفید رنگ کے دراہم کھرے بھی ہوتے ہیں اور کھوٹے بھی' اس لیے ان کے بارے میں ایسی وضاحت ممکن ہے۔ اس کا یہ کہنا اس کے برعکس ہے کہ وہ کھرے کھوٹے ہیں کیونکہ جو کھرا ہوگا وہ کھوٹا نہیں ہو سکتا' اس لیے کہ یہ دو متضاد صفات ہیں لہٰذا اس کی تصدیق قطعاً نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ ایک ایسے غلام کے زر ثمن کے طور پر ایک ہزار کا اقرار کرے جسے اس نے خریدا ہو لیکن اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی' یا تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے گا جس کی طرف وہ اشارہ کر کے بتائے گا' مثلاً وہ کہے کہ اس غلام کے زر ثمن کے طور پر ایک ہزار ہیں جس کو میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے اور مقر لہ اس کی تصدیق کرے تو مقر لہ سے کہا جائے کہ اگر تم چاہو تو یہ ایک ہزار لے لو اور غلام اس کے سپرد کر دو ورنہ تمہارا کسی چیز پر کوئی حق نہیں کیونکہ مقر بہ مال فروخت کا زر ثمن ہے' اور بیع ان کی باہمی تصدیق سے ثابت ہو چکی ہے اور بیع اس امر کی متقاضی ہوتی ہے کہ سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہو۔ اگر مقر لہ بیع کی بابت اس کی تکذیب کرے اور کہے کہ میں نے تمہیں کوئی چیز فروخت نہیں کی' یہ غلام میرا غلام ہے اور تمہارے ذمے میرے ایک ہزار کسی اور سبب سے ہیں تو غلام مقر لہ کی ملک ہوگا کیونکہ مقر اس کی مرضی کے خلاف بیع کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ وہ اس سے انکاری ہے' لیکن مقر کے ذمے اس کا کوئی زر ثمن نہ ہوگا کیونکہ مقر بہ مال فروخت کے زر ثمن کے سوا کچھ اور نہیں ہے اور بیع ثابت نہیں ہوئی۔ اگر وہ بغیر تعیین کے غلام کا ذکر کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقر کے ذمے ایک ہزار ہوں گے اور اس کی اس وضاحت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا' خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر' مقر لہ نے بیع کی بابت اس کی خواہ تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلے یہ قول تھا کہ اگر اس کی وضاحت متصل طور پر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی' بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مقر لہ سے پوچھا جائے گا اگر وہ اس بارے میں مقر کی تصدیق کر دے لیکن قبضے کی بابت اس کے بیان کی تکذیب کرے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا' خواہ اس نے وضاحت (قبضہ نہ کرنے کی) متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر اور اگر مقر لہ بیع کی بابت مقر کی تکذیب کرے اور اس کے ذمے اپنے دوسرے ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں اگر مقر کی وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ مال فروخت کا زر ثمن ہے اور مال فروخت پر کبھی قبضہ (خریدار کا) ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لیکن اغلب یہ ہے کہ قبضہ ہوتا ہے' چنانچہ مقر کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا ایسا بیان ہے کہ جس میں بظاہر (اقرار میں) تبدیلی کا معنی پایا جاتا ہے' اس لیے متصل ہونے کی شرط پر یہ قابل تصدیق ہوگا' جیسے استثناء کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول' جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے' کی توجیہ یہ ہے کہ

دونوں کی باہمی تصدیق سے جب سبب ثابت ہوگیا تو قبضے کے ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے کیونکہ قبضہ بیع میں لازم نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے اسی قول سے کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام (بیع) کے ایک ممکنہ معنی کی تعیین ہوگئی اس لیے یہ بیانِ محض ہے (یعنی اس سے اقرار میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا) لہٰذا اس کی تصدیق کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، جیسے مجمل و مشترک کلام کی وضاحت کے ضمن میں یہ شرط نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ اس کی تکذیب کرے تو اس صورت میں اس کا متصل ہونا شرط ہے، کیونکہ اگر وہ اپنی بات کو یہاں تک محدود رکھے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں تو اس پر لازم ہوگا کہ اسی وقت سے ادا کرے لیکن جب وہ یہ کہے کہ ایک ایسے غلام کے زرِ ثمن کے طور پر ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو پیسوں کی ادائیگی اس پر تبھی واجب ہوگی جب وہ غلام اس کے سپرد کردیا جائے گا، لہٰذا یہ ایسا بیان ہے جس میں (اقرار کی) تغیر کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ متصل ہونے کی شرط کے بغیر صحیح نہ ہوگا، جیسے استثناء کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے لہٰذا اس کی یہ وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کا یہ قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ مقر لہ کو اس سے ایک ہزار دراہم کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے اور مطالبہ کرنے کا اختیار اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ مال فروخت پر خریدار کا قبضہ نہ ہو، لہٰذا مطالبے کے اختیار کا اقرار مال فروخت پر قبضے کا اقرار ہے، لہٰذا اس کا بعد ازاں یہ کہنا کہ میں نے اس (مال فروخت) پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں، شراب یا خنزیر کے زرِ ثمن کے طور پر، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں، اور اس کی وضاحت کو قبول نہیں کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ ایسی چیز ہے جو کسی مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی کیونکہ مقر بہ شراب یا خنزیر کا زرِ ثمن ہے اور یہ چیز مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس کا اقرار سرے سے ہی صحیح نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار دراہم واجب ہیں اور اس کا یہ کہنا کہ یہ شراب یا خنزیر کے زرِ ثمن کے طور پر واجب ہیں اس کے اقرار کا بطلان ہے کیونکہ شراب یا خنزیر کا زرِ ثمن مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہ اقرار سے انحراف ہے اس لیے صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے ایک غلام ایک ہزار دراہم کے عوض خریدا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے یہ (قبضہ نہ کرنے کی) وضاحت (اقرار سے) متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، کیونکہ خریدنے کے ساتھ کبھی تو (مالِ فروخت کا) قبضہ مل جاتا ہے اور کبھی نہیں ملتا، لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیانِ محض ہے، اس لیے متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں درست ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار دراہم قرض دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا میں

نے اس سے قبضہ طلب کیا تھا تو اس نے مجھے قرض دے دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ وضاحت متصلاً کرے اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کرے تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ حکم از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ متصل اور منفصل دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقر یہ قرض ہے اور قرض نام ہے عقد کا نہ کہ قبضے کا، لہٰذا قرض کا اقرار قبضے کا اقرار نہ ہوگا، جیسے بیع کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہوتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ قرض مکمل ہوتا ہے قبضے سے، جیسے ایجاب مکمل ہوتا ہے قبول کرنے سے، لہٰذا قرض کا اقرار بظاہر قبضے کا اقرار ہے لیکن حکم کے ضمن میں اس کا منفصل ہونا ممکن ہے، لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا معنوی وضاحت ہے، اس لیے متصل ہونے کی شرط کے بغیر یہ وضاحت صحیح نہیں ہوگی، جیسے استثنا اور استدراک میں ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دراہم عطا کیے، یا امانت کے طور پر دیے، یا قرض دیے یا پیشگی دیے اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا، اگر منفصل طور پر کہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ عطا کرنا، امانت رکھنا، پیشگی دینا یہ سب حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں بخاص طور پر اضافت کی صورت میں، لہٰذا منفصل طور پر یہ وضاحت (کہ میں نے قبضہ نہیں کیا) صحیح نہیں ہے لیکن جملے میں اسکا نہ ہونا ممکن ہے اس لیے متصل طور پر اگر وضاحت کی جائے تو صحیح ہے۔ اگر وہ کہے کہ تو نے اپنا مکان مجھے فروخت کیا یا مجھے کرائے پر دیا یا مجھے عاریۃً دیا یا مجھے ہبہ کیا یا مجھے صدقہ کیا اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ وہ (قبضہ نہ کرنے کی وضاحت) متصلاً کرے یا منفصل طور پر۔ بیع، کرائے پر دینے یا عاریۃً دینے کی صورت میں تو اس لیے (صحیح ہوگی) کہ ان تصرفات کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے، لہٰذا ان تصرفات کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے؛ رہا ہبہ اور صدقہ تو ان میں اس لیے یہ وضاحت صحیح ہوگی کہ ہبہ تو ایک رکن کا نام ہے اور وہ رکن ہے مالک بنا دینا، یہی صورت صدقے کی ہے۔ ہبہ اور صدقہ میں قبضہ تو حکم کے لیے شرط ہے، اسی لیے اگر وہ قسم کھائے کہ وہ ہبہ نہیں کرے گا اور صدقہ نہیں کرے گا اور پھر وہ ہبہ یا صدقہ کر دے لیکن جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا ہو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر وہ کہے کہ تم نے مجھے نقد ایک ہزار دراہم دیے، یا مجھے ایک ہزار دراہم ادا کیے، اور کہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ بات منفصل طور پر کہے تو بالاجماع اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر متصل طور پر کہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک تصدیق کی جائے گی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقد دینا اور ادا کرنا حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں، جیسے ادائیگی، سپردگی، عطا کرنے اور پیشگی قیمت دینے میں ہوتا ہے اور جملے میں منفصل ہونا (وضاحت کا) ممکن ہے لہٰذا متصل ہونے کی شرط پر یہ وضاحت صحیح ہوگی، جیسے ان چیزوں (یعنی سپردگی، عطا کرنے وغیرہ کے تصرفات) میں صحیح ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قبضہ ان دو فعلوں یعنی نقد دینے اور ادا کرنے کے لوازمات میں سے ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ جب صراحت

کے ساتھ اضافت کی گئی ہو، اور دونوں لوازمات میں سے کسی ایک کا اقرار دوسرے کا بھی اقرار ہے، لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا اس چیز سے انحراف ہے جس کا وہ اقرار کر چکا ہے، اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر لیے اور میرے ہاں وہ تلف ہو گئے، وہ آدمی کہے کہ نہیں بلکہ تو نے وہ دراہم غصب کر کے لیے تھے تو (امانت کی بابت) اقرار کرنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور مقرلہ کے قول کو مع اس کی قسم کے لیا جائے گا۔ اور اقرار کرنے والے سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے تمہیں قرض دیئے تھے تو مقر کے قول کو مع اس کی قسم کے تسلیم کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو لینا وجوب ضمان کا سبب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو لیا ہو وہ اس کے ذمے ہے تاآنکہ وہ اسے واپس کر دے، لہٰذا لینے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے اور صاحب مال اس دعوے سے منکر ہے، لہٰذا قسم کھانے پر اسی (یعنی صاحب مال) کا قول معتبر ہوگا۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تمہیں قرض دیئے تھے اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا قبضہ کر لینے کا اقرار اجازت کے ساتھ لینے کا اقرار ہے۔ لہٰذا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ مال اجازت کے ساتھ لیا گیا ہے، اور اصول یہ ہے کہ ضمان کے ساتھ لینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوتا اس لیے قرض دینے کا دعویٰ اس امر کا دعویٰ ہے کہ اس کا لینا موجب ضمان ہے لہٰذا بغیر ثبوت کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ تم نے ایک ہزار دراہم میرے پاس امانت رکھے، یا تم نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر دیئے، یا تم نے مجھے ایک ہزار دراہم امانت کے طور پر عطا کیے اور میرے پاس وہ تلف ہو گئے، مقرلہ کہے نہیں بلکہ تم نے میرے ایک ہزار دراہم غصب کیے ہیں تو قسم کھانے پر مقر کا قول ہی قبول کیا جائے گا کیونکہ اس نے وجوب ضمان کے کسی سبب کا اقرار نہیں کیا، کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے وہ ہے امانت رکھنا اور عطا کرنا اور یہ دونوں وجوب ضمان کے اسباب میں سے نہیں ہیں۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے اپنا کپڑا یا سواری کا جانور مجھے عاریۃً دیا تھا اور وہ میرے پاس تلف ہو گیا اور مقرلہ کہے کہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیا تھا، تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ اگر کپڑا پہننے سے قبل اور جانور سواری کرنے سے پیشتر ہی تلف ہو گیا ہو تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، کیونکہ مقر یہ عاریۃً دینا ہے اور عاریۃً دینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے۔ اور اگر کپڑا پہننے کے بعد اور جانور سواری کرنے کے بعد تلف ہوا ہو تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ دوسرے کا کپڑا پہننا اور دوسرے کے جانور پر سواری کرنا اصولی طور پر وجوب ضمان کا سبب ہے، لہٰذا (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے جو بغیر ثبوت کے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے مجھے ایک ہزار دراہم مضاربت کے طور پر دیے اور وہ میرے پاس تلف ہو گئے مقرلہ کہے، بلکہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیے ہیں، اگر یہ دراہم تصرف کرنے سے قبل تلف ہوئے ہوں تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر اس کے بعد تلف ہوں تو اس سے ضمان لیا جائے گا جس کی دلیل وہی ہے جو ہم عاریۃً دینے کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ایک ہزار دراہم کے مؤجل (میعادی) ہونے کا اقرار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں ایک مہینے تک، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت واجب الادا ہیں تو مقرلہ کا قول ہی معتبر ہوگا کیونکہ اقرار تو اس نے اپنے خلاف کیا ہے اور مہلت کا دعویٰ دوسرے کے خلاف ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا اور اس کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا تاآنکہ وہ ثبوت پیش کر دے، مقرلہ سے مہلت کے بارے میں قسم لی جائے گی کیونکہ وہ مہلت سے منکر ہے اور منکر اگر قسم کھائے تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے لیے میں دس دراہم کا ضامن ہوں ایک ماہ تک، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تو اسی وقت ضامن ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال اقرار کرنے والے کے حق میں گواہ ہے، اس لیے کہ ضمانی (کفالہ) عام طور پر مؤجل ہی ہوتی ہے بخلاف قرض کے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص سے ایک ہزار دراہم کا تقاضا کیا جو اس کے ذمے واجب تھے اور مقرلہ اپنے اوپر اس کی کسی چیز کے واجب ہونے سے انکار کرے اور کہے کہ وہ میرا مال ہے جو تم نے میرے ہاں سے قبضے میں لیا تھا، تو قسم کھانے پر اسی کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کر دے کیونکہ تقاضا (یعنی قرض کی ادائیگی کا مطالبہ) کرنے کا اقرار قبضے کا اقرار ہے اور قبضہ اصل میں نص کی رو سے وجوب ضمان کا سبب ہے، لہٰذا قبضے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کے پائے جانے کا اقرار ہے، اس لیے تقاضا کرنے کے سبب سے قبضہ کرنے کا دعویٰ کر کے وہ ضمان سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور فریق ثانی اس سے انکار کر رہا ہے، لہٰذا اسی (یعنی منکر) کے قول کو قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے اس سے ایک ہزار دراہم قبضہ کیے ہیں جو اس کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے اور مقرلہ اس سے انکار کرے تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کو میں نے اپنے گھر میں رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، رہائش رکھنے والا دعویٰ کرے کہ وہ گھر اس کی ملک ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہائش رکھنے والے کے قول کو اس کے قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اسے میں نے اپنا سواری کا جانور عاریۃً دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا، دوسرا فریق کہے کہ یہ میری ملک ہے تو اس مسئلے کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا کہنا کہ میں نے اسے اپنے گھر رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، اور یہ کہ میں نے اسے اپنا جانور عاریۃً دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا تھا اس کی طرف سے ان دونوں (یعنی گھر میں

رہائش پذیر اور جانور کرائے پر لینے والے) کے قبضے اور پھر ان سے یہ چیزیں لے لینے کا اقرار ہے لہٰذا اسے حکم دیا جائے گا کہ ان کو یہ چیزیں واپس کرے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ کے ذمے ہے جو کچھ اس نے لیا تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے۔ اسی لیے اگر وہ اس کی غیر حاضری میں گھر میں سکونت اختیار کرلیں اور مقر گمان کرے کہ اس نے ان کو عاریۃً دیا ہے تو اسکا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، تو ایسے ہی اس کے اقرار کرنے کی صورت میں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ مطلق قبضہ نہیں ہے بلکہ اعارہ (عاریۃً دینا) اور سکونت کے سبب سے قبضہ ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ تو اس کے اقرار سے ہی معلوم ہوا ہے اس لیے یہ اسی شکل میں برقرار رہا جس کا کہ اس نے اقرار کیا ہے لہٰذا قبضے کی کیفیت کی وضاحت کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرتے ہوئے کہے کہ فلاں درزی نے ایک درہم کے عوض میری قمیص سی ہے اور میں نے اس سے قمیص لے لی ہے جب کہ درزی یہ دعویٰ کرے کہ وہ قمیص تو اس (یعنی درزی) کی ہے، تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہوگا جس کا اس سے پہلے کے مسئلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے لیے یہ قمیص سی ہے اور یہ نہ کہے کہ اس نے اس سے وہ قمیص قبضہ کر لی تھی تو اسے بالاجماع واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جب اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ قمیص اس نے اس سے قبضہ کی تھی تو اس کی طرف سے قمیص پر درزی کے قبضے کا اقرار نہیں پایا گیا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ درزی نے وہ قمیص اس (اقرار کرنے والے) کے گھر میں سی ہو، لہٰذا اس پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، اس لیے اسے واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب گھر اور کپڑا اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں اور اگر وہ مقر کی ملک کے طور پر معروف ہوں تو بالاجماع اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ جب وہ اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں تو اس صورت میں فریق ثانی کا یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کی طرف سے مالک بننے کا دعویٰ ہے لہٰذا بغیر ثبوت کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص اس گھر میں سکونت پذیر ہے اور یہ گھر میرا ہے اور وہ شخص گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو وہ اس کی ملک ہوگا اور ثبوت فراہم کرنا مقر کی ذمے داری ہے، کیونکہ سکونت کا اقرار قبضے کا اقرار ہے لہٰذا وہ صاحب قبضہ ہو گیا اس لیے مدعی کی ملکیت بغیر ثبوت کے ثابت نہیں ہوگی۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کاشت کی ہے یا یہ گھر تعمیر کیا ہے یا یہ انگور کی بیل لگائی ہے اور یہ اب مقر کے قبضے میں ہے جب کہ مقر لہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کی ملک ہے تو مقر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ کاشت، شجرکاری اور تعمیر کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کسی دوسرے شخص کے قبضے میں ہونا ممکن ہے، لہٰذا اسے اس کی واپسی کا حکم نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو آزاد کیا، پھر مالک نے اقرار کیا کہ اس نے غلام سے بحالت غلامی یہ چیز لی تھی اور وہ چیز بعینہ برقرار ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے یہ چیز آزاد ہونے کے بعد لی ہے تو غلام کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور بالاجماع اسے (یعنی مالک کو) اس چیز کی واپسی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ غلام کا قول واپسی کے واجب ہونے کا متقاضی ہے اور مالک کا قول بھی اس کے واجب ہونے کی نفی

نہیں کرتا بلکہ اس کا متقاضی ہے کیونکہ لینا اصل میں ضمانِ واپسی کے وجوب کا سبب ہے اور لینے کی اضافت حالت غلامی سے قائم کرنا وجوبِ واپسی کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مالک اپنے ماذون مقروض غلام کی کمائی لے لے تو اس پر لازم ہے کہ لی ہوئی کمائی اسے واپس کرے۔ اور اگر وہ اتلاف کا اقرار کرے مثلاً کہے کہ میں نے تمہارا مال تلف کر دیا جبکہ تم میرے غلام تھے اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس کو اس وقت تلف کیا جبکہ میں آزاد تھا، اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام محمدؒ (اور امام زفرؒ) کے نزدیک مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

ائمہ کا ایسا ہی اختلاف اس مسئلے میں ہوگا کہ اگر مالک کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ تمہارے آزاد کیے جانے سے پہلے کاٹا تھا اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے میرا ہاتھ میرے آزاد کیے جانے کے بعد کاٹا ہے۔

اگر مالک اور غلام کا ٹیکس کے بارے میں تنازعہ ہو، مالک کہے کہ میں نے تم سے اس قدر ٹیکس ماہانہ لیا ہے، اور اس قدر ٹیکس اس کے مثل غلام کا ٹیکس ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ میرے آزاد کیے جانے کے بعد لیا ہے تو بالاتفاق مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے باندی کو آزاد کرنے سے قبل اس کے ساتھ مباشرت کی تھی اور باندی دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کرنے کے بعد اس سے مباشرت کی ہے تو بالاجماع مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ضمان کی اضافت حالت غلامی سے کی ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ میں نے اتلاف کیا جب کہ وہ غلام تھا اور غلامی ضمان کے منافی ہے کیونکہ مالک پر اس کے غلام کے حق میں ضمان واجب نہیں ہوتا، چنانچہ وہ تو وجوب ضمان کا منکر ہے جب کہ غلام اپنے اس قول سے کہ تم نے آزاد کرنے کے بعد اتلاف کیا ہے اس کے خلاف وجوب ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ اس سے انکار کرتا ہے، لہٰذا اس (یعنی مالک) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی لیے تو کمائی اور مباشرت کے مسئلے میں اس کے قول کو قبول کیا گیا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے قول کا اعتبار کرنے سے مالک پر ضمان واجب ہوتا ہے کیونکہ آزاد (بمقابلہ غلام) آدمی کے مال کو تلف کرنے سے ضمان واجب ہوتا ہے اور مالک کے قول کا اعتبار کرنے سے وجوب ضمان کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اور لینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے، اور لینے کی حالتِ غلامی سے اضافت کرنا وجوب کے منافی نہیں ہے کیونکہ ایسے مقروض ماذون غلام کی کمائی کو تلف کرنا جس کی گردن اور کمائی قرض میں پھنسی ہوئی ہو ضمان کا موجب ہے۔ جب موجب موجود اور مانع معدوم ہے تو پھر اس کی خبر کو قبول کرنا واجب ٹھہرا۔ مباشرت اور کمائی والا مسئلہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ باندی سے مباشرت کرنا قطعاً موجب ضمان نہیں، اسی طرح غلام کا ٹیکس یعنی اس کی کمائی لینے سے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر مالک غلام کا ٹیکس لے لے اور غلام کی گردن قرض میں پھنسی ہوئی ہو تو قرض خواہوں کو یہ حق نہ ہوگا کہ مالک سے اس ٹیکس کی واپسی کا مطالبہ کریں، جیسا کہ کتاب الماذون میں بیان کیا جا چکا ہے؛ چنانچہ جب مالک یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ کام اس کو آزاد کرنے

سے پیشتر کیا تھا تو وہ وجوب ضمان کا انکار کرتا ہے، لہٰذا اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، ظاہر حال مالک کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مباشرت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ یہ وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مجامعت کے منافع کا اتلاف ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہو، لہٰذا مالک کے حق میں اس اصول کی شہادت کی وجہ سے اس کی خبر قابل ترجیح ہے، اس لیے اسے قبول کرنا اولیٰ ہے، جیسے پانی کی پاکی اور ناپاکی کی خبر دینے کے مسئلے میں ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کو لینے کے بارے میں اصول کا تعلق ہے یعنی یہ کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے، تو بظاہر یہ غلام کے حق میں گواہ ہے۔ اسی طرح کمائی ہے کیونکہ وہ منفعت کا بدل ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی نے امان لی ہو یا وہ ذمی بن گیا ہو تو اس سے کوئی مسلمان یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دراہم لیے تھے جب کہ تو دارالحرب میں حربی تھا، مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت لیے تھے جب میں دارالاسلام میں بطور مستامن یا ذمی کے تھا اور وہ ہزار دراہم ہو بہو برقرار ہوں تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور بالاجماع اسے ان کی واپسی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار دراہم لیے اور ان کو استعمال کر کے تلف کر دیا درحالیکہ تم دارالحرب میں حربی تھے؛ یا وہ کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا جب کہ تم دارالحرب میں حربی تھے) اور مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جب میں دارالاسلام میں بطور مستامن یا ذمی کے تھا، تو مقرلہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اقرار کرنے والا اسے ہاتھ کاٹنے اور مال کو تلف کرنے کا تاوان ادا کرے گا لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل کی اضافت ایسی حالت کے ساتھ کی ہے جو وجوب کے منافی ہے اور وہ حالت ہے حالتِ حرب (یعنی جنگ کی حالت) اور قبول تو منکر کے قول کو کیا جاتا ہے (قسم کے ساتھ) شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال غلام کے حق میں گواہ ہے کیونکہ نفوس کے بارے میں اصل عصمت (یعنی معصوم ہونا) ہے اور یہ عصمت کسی ساقط کرنے والے عارض کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے لہٰذا اسی کا قول قبول کیا جائے گا جس کے حق میں یہ اصل شاہد ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں اور وہ دراہم کے وزن کا ذکر نہ کرے تو اس کے ذمے ہزار دراہم بلحاظ وزن ہوں گے نہ کہ بلحاظ تعداد کیونکہ دراہم اصل میں موزون ہوتے ہیں، لیکن اگر اقرار ایسے علاقے میں کیا گیا ہو جہاں دراہم (موزون کے بجائے) عددی (یعنی گن کے) لیے دیے جاتے ہوں) ہوں تو مروجہ عدد کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ تعداد کا ذکر کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم بلحاظ تعداد ہیں تو اس کے ذمے ایک ہزار دراہم بلحاظ وزن ہوں گے اور تعداد کا جو اس نے ذکر کیا وہ لغو قرار پائے گا اور اس وزن کے اعتبار سے دراہم اس کے ذمے ہوں گے جو اس علاقے کے لوگوں میں مروج ہے اور یہ وزن ہمارے (یعنی مصنف کے) علاقے، خراسان اور عراق میں سات کا وزن ہے یعنی ہر دس دراہم کا وزن سات مثقال ہوگا سوا اگر ان علاقوں میں سے کسی علاقے میں اقرار کیا ہو تو مقر

پر اس وزن کے لحاظ سے دراہم واجب ہوں گے اور اگر اقرار کسی ایسے علاقے میں کیا ہو جس میں لوگ لین دین میں ایسے دراہم استعمال کرتے ہوں جن کا وزن سات مثقال کے وزن سے کم ہو تو اس کا اقرار اسی وزن کے دراہم کے لیے ہوگا، کیونکہ جب بات مطلقاً کی جائے تو اس سے مراد مروجہ چیز ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ ایسے وزن کا دعویٰ کرے جو اس کے اپنے علاقے کے وزن سے کمتر ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار سے انحراف ہوگا۔ اور اگر اس علاقے میں مختلف اوزان استعمال ہوتے ہوں تو غالب وزن کا اعتبار کیا جائے گا جیسے علاقے کے سکوں کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اور اگر اوزان برابر ہوں تو ان میں سے جو وزن سب سے کم ہو گا اس پر (اقرار کیے گئے دراہم کو) محمول کیا جائے گا کیونکہ سب سے کم وزن یقینی ہے اور وزن میں زیادتی مشکوک ہے جب اس کے ثبوت میں شک پیدا ہو گیا ہے تو اس شک کی موجودگی میں یہ (وزن) ثابت نہ ہوگا۔

اگر وہ اس علاقے کے وزن پر اضافہ بتائے یا اس میں کمی کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں پانچ کے وزن کے، اگر یہ بات (یعنی پانچ کے وزن کے) وہ متصل طور پر کہے تو قبول کی جائے گی، کیونکہ دراہم کے نام کا اس پر اطلاق تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہر حال کے خلاف ہے، لہٰذا متصل وضاحت کی تو گنجائش ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلقاً بات کرنے سے ذہن میں علاقے کا مروجہ وزن ہی آتا ہے، لہٰذا مروجہ وزن سے مختلف وزن کی خبر دینا اقرار سے رجوع ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں (مثلاً آٹھ) مثقال وزن کے تو اس پر اسی وزن کے دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اس نے مروجہ وزن پر اضافہ کیا ہے اور اپنے خلاف اضافے کا اقرار کرنے میں وہ مورد الزام نہیں ہے، چنانچہ اس سے (اس زائد وزن کے دراہم) قبول کر لیے جائیں گے۔

اگر وہ بغداد میں اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار طبری دراہم ہیں تو اس پر ایک ہزار طبری دراہم واجب ہوں گے لیکن سات مثقال کے وزن کے حساب سے، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ طبری دراہم ہیں، دراہم کی توصیف کے طور پر ہے، یعنی ایسے دراہم جو طبرستان کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس سے اس علاقے کے وزن میں تبدیلی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک کر گندم موصلی (موصل شہر کی) ہے اور مقر بغداد میں ہو تو اس پر ایک کر موصلی گندم ہی واجب ہوگی لیکن بغداد کے ناپ (کیل) کے حساب سے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک شامی دینار ہے یا کوفی دینار ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اسے ایک دینار دے جس کا وزن ایک مثقال ہو، اور یہ جائز نہیں کہ وہ اسے (یعنی مقر لہ کو) دو دینار دے جن کا مجموعی وزن ایک مثقال ہو، بخلاف دراہم کے کہ اگر وہ اسے ایک بڑے درہم کی جگہ ایسے دو چھوٹے درہم دے دے تو اسے (یعنی مقر لہ کو) یہ دو دراہم قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے (کتاب میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ان کے ہاں رواج یہ تھا کہ دینار کا اگر وزن کم ہوتا تو اس کی قیمت بھی کم ہوتی تھی، چنانچہ اس میں وزن کی کمی قیمت کی کمی تھی۔ اس طرح (دینار کے بارے میں) وزن اور تعداد دونوں کا لحاظ بھی کیا جاتا ہے، جب کہ دراہم کا معاملہ اس سے مختلف ہے لیکن ہمارے

علاقے میں جو رواج ہے اس کے مطابق تو وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لیے خواہ اس نے ایک دینار دیا ہو یا دو دینار، اگر ان دونوں کا مل کر وزن ایک مثقال بنتا ہے تو اسے اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک قفیز گندم ہے تو اس کے علاقے کے قفیز کے مطابق وصول کی جائے گی۔ یہی حکم وقر اور من (پیمانے) کا ہے، جس کی دلیل وہی ہے جو ہم دراہم کے بارے میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقربہ کی مقدار پر داخل ہونے والا قرینہ

جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقربہ کی مقدار معلوم نہ ہو اور یہ صورت در اصل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی۔ یا تو ایک عدد کا ذکر کیا جائے گا یا پھر دو عددوں کو جمع کر کے ذکر کیا جائے گا۔ پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم یا دنانیر ہیں تو تین (دراہم یا دنانیر) سے کمتر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تین جمع صحیح میں کمترین ہے (یہ حکم عربی زبان کا ہے) لہٰذا تین تو یقیناً ثابت ہیں اور تین پر اضافہ مشکوک ہے اور اقرار کا حکم شک کے ساتھ لازم نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دریہم (درہم کی تصغیر) یا دنینیر (دینار کی تصغیر) ہے تو پورا درہم اور کامل دینار اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کی تصغیر کا ذکر کبھی تو اس کے چھوٹے حجم کی وجہ سے کیا جاتا ہے، کبھی درہم کو حقیر اور قلیل جاننے کو ذکر کرنے کے لیے اور کبھی اس کے وزن میں کمی کی وجہ سے بھی کیا جاتا ہے، لہٰذا شک کی بنا پر اس کے وزن میں کمی نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت ہے کہ جو کہے کہ لفلان علی شیء من دراھم او شیء من الدراھم یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے کچھ ہیں دراہم میں سے تو اس کے ذمے تین دراہم ہوں گے کیونکہ اس نے شیء (کچھ) کے اجمال کی تشریح دراہم سے کی ہے یعنی کچھ جو کہ دراہم ہیں، جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے، فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (تم گندی بات یعنی بتوں کے ذکر سے بچو) یعنی اس رجس سے بچو جو کہ اوثان ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم ہیں، کئی چند (عربی: مضاعفۃ) تو چھ دراہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی (یہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہے) کیونکہ دراہم کی کمترین جمع صحیح تین ہے اور کئی چند میں کمترین دو چند یا دوگنا ہے، تو جب ہم تین کا دو چند (دوگنا) کریں گے تو چھ بنے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دراہم ہیں اضعافاً مضاعفۃ تو اٹھارہ سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ مضاعفۃ دراہم تو ہیں چھ اور چھ کا کمترین اضعاف تین مرتبہ ہے اور یہ اٹھارہ بنتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور ان کے اضعاف مضاعفۃ ہیں تو اسی سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دس دراہم کا ذکر کیا ہے اور اس کے پھر اضعاف مضاعفۃ بتائے ہیں اور دس کے کمترین اضعاف تیس۳۰ بنتے ہیں تو یہ (اصل دس، دس کے اضعاف یعنی تیس) چالیس ہوئے اور چالیس کی کمترین تضعیف یہ ہے کہ اسے دوگنا کر دیا جائے اور وہ بنتے ہیں اسی۔

امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف (علاوہ ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار ہوں گے، اور اگر وہ کہے غیر الفین (علاوہ دو ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے چار ہزار ہوں گے کیوں کہ لفظ غیر اسمائے اضافت میں سے ہے لہٰذا یہ ایسی چیز کا متقاضی ہے جو اس کے مغایر ہو کیونکہ کسی چیز کا خود اپنے مغایر ہونا محال ہے' اس لیے یہ ایک الف (ہزار) کا متقاضی ہے جو مذکورہ الف کا غیر بنتے جو اس کے ذمے ہے؛ چنانچہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف ہیں یہ معنی ہوگا کہ اس الف کا غیر ایک دوسرا الف، لہٰذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے' ایسا ہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے قول غیر الف کا معنی مثل الف ہو کیونکہ مغایرت مماثلت کے لوازمات میں سے ہے' اس لیے کہ کسی چیز کا خود اپنی مثل بننا تو محال ہے؛ اسی لیے اس (مماثلت) کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے غیران ینوب کل واحد منھما مناب صاحبه ویسد مسده یعنی علاوہ اس کے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے۔ دو چیزوں کا باہم لازم و ملزوم ہونا طریقۂ تحریر ہے لہٰذا مغایرت کے ذریعے مماثلت کی بابت تحریر کرنا صحیح ہے، چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف درہم ہیں تو گویا اس نے یہ کہا کہ مثل الف ہیں، مثل الف، اس کے مثل الف ہے، لہٰذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے۔ یہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے ذمے زھاء الف یا عظم الف یا جل الف ہیں یعنی ہزار کا بڑا حصہ ہے تو اس کے ذمے پانچ سو اور کچھ دراہم ہوں گے کیونکہ عرف عام میں ان الفاظ کا معنی پانچ سو سے کچھ زائد کا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک ہزار کے قریب (یعنی لگ بھگ) تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا کیونکہ پانچ سو اور کچھ اوپر پانچ سو کی بہ نسبت ہزار سے قریب تر ہیں۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے کثیر دراہم ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس سے کمتر دراہم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو سو دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر بہ کثیر دراہم ہیں اور دو سو سے کمتر قلیل کی ذیل میں آتے ہیں، اسی لیے دو سو سے کمتر دراہم کو زکوٰۃ کا نصاب نہیں مانا گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کثرت کو اس نے دراہم کی صفت بنایا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دراہم کے لیے دراہم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دس سے زیادہ ہوں تو احد عشر درھما اور اثنی عشر درہماً وغیرہ کہا جاتا ہے اور دراہم نہیں کہا جاتا لہٰذا لفظ دراہم جن اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ان میں سب سے بڑا عدد دس ہے' اس لیے دس سے زائد دراہم اس کے ذمے واجب نہیں ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال عظیم ہے یا مال کثیر ہے تو مشہور قول کی رو سے دو سو دراہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مال کی صفت عظیم بتائی ہے اور شریعت میں دس کو عظمت حاصل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں، کہ چوری کے باب میں قطع ید کی حد کو دس دراہم سے مشروط کیا گیا ہے (یعنی حد سرقہ کا نصاب دس دراہم ہیں) اور مباشرت کا بدل' یعنی نکاح کے باب میں مہر بھی دس دراہم ہی مقرر کیا گیا ہے۔ مشہور قول کی توجیہ یہ ہے کہ عرف عام میں دس کو عظیم نہیں سمجھا جاتا اور نصاب کو عظیم سمجھا گیا ہے اسی لیے شریعت نے (دو سو دراہم کو) عظیم سمجھا ہے کہ عظمت والی چیز یعنی زکوٰۃ کو اس سے مشروط کیا ہے لہٰذا شریعت نے جس کم از کم مقدار

کو عظیم قرار دیا ہے وہ دو سو دراہم ہی ہیں، اس لیے اس سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اقرار کرنے والا مالدار ہو تو عظیم سے مراد وہی مقدار لی جائے گی کہ جسے مالدار لوگ عظیم سمجھتے ہیں اور اگر وہ مفلس ہو تو عظیم سے مراد اسی قدر دراہم ہوں گے جس قدر دراہم کو مفلس لوگ عظیم جانتے ہیں۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے ذمے اموالِ عظام ہیں تو اس کے ذمے چھ سو دراہم ہوں گے کیونکہ عظام عظیم کی جمع ہے اور کم از کم صحیح جمع تین ہے (عربی زبان میں)۔ یہ تو مشہور روایت کی رو سے ہے، جہاں تک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی بنیاد پر اس کے حکم کا تعلق ہے تو اس سے مراد تیس دراہم ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میں نے کثیر اونٹ غصب کیے ہیں تو اس کے ذمے پچیس اونٹ ہوں گے کیونکہ اس نے غصب کردہ اونٹوں کی توصیف کثیر سے کی ہے اور اونٹ کثیر تبھی کہلائیں گے جب وہ اتنے نصاب کو پہنچ جائیں کہ ان میں زکوٰۃ ان ہی کی جنس سے واجب ہو اور اس کی کم سے کم تعداد پچیس اونٹ ہیں اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی مجھ پر کثیر گندم واجب ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس (کثیر) کی وضاحت وہ خود ہی کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ وسق سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر کے باب میں نصاب شرط نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک شرط ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور دو سو کے درمیان یا ایک سو سے لے کر دو سو تک واجب ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک سو ننانوے واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک اس پر دو سو واجب ہوں گے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر (صرف) ننانوے واجب ہوں گے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک درہم سے دس دراہم کے مابین واجب ہیں یا ایک درہم سے دس دراہم تک واجب ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو دراہم واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک دس دراہم جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آٹھ دراہم واجب ہوں گے۔

اگر وہ کہے کہ ان دو دیواروں کے مابین جو کچھ ہے فلاں شخص کی ملک ہے تو اس کے اقرار میں مذکورہ دو دیواریں بالاجماع شامل نہ ہوں گی۔ اسی طرح، اگر اس نے اپنے سامنے دس دراہم ترتیب سے رکھے ہوں اور وہ کہے کہ اس درہم اور اس درہم کے درمیان جو دراہم ہیں، اور ان دو درہموں کی طرف وہ اشارہ کر دے، فلاں شخص کے ہیں تو یہ دو دراہم بالاتفاق اس کے اقرار میں شامل نہ ہوں گے۔ اس ضمن میں اصل یہ ہے کہ (امام زفرؒ کے نزدیک) دونوں غایتیں اقرار میں شامل نہیں ہوتیں، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ دونوں شامل ہوتی ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی غایت تو شامل ہوتی ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہوتی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرّبہ وہ ہے جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت۔ لہٰذا جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے اس میں خود غایت شامل نہیں ہوگی اس لیے یہ باب بیع میں شامل نہیں ہوتی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو دو غایتیں بنایا ہے تو ان کا موجود ہونا ناگزیر ہے اور موجود ہیں تو پھر لامحالہ یہ دونوں غایتیں لازم بھی ہوں گی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اعتبار عرف و رواج کا ہے کیونکہ جو کوئی بھی اس قسم کی بات کہتا ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پہلی غایت تو اس میں شامل ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کی عمر نوّے اور ایک سو کے مابین ہے تو سو والی غایت کا

اس میں شامل ہونا مراد نہیں ہے' ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کر گندم اور ایک کر جو کے مابین واجب ہے تو اس پر امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے ایک کر جو اور ایک قفیز کم ایک کر گندم واجب ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس پر دو کر واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک درہم سے دس دینار تک یا ایک دینار سے دس دراہم تک واجب ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے ذمے چار دینار اور پانچ دراہم ہوں گے' آخری غایت (جو کہ شامل نہیں ہوتی) کو ان دونوں (یعنی درہم اور دینار) میں سے جو افضل ہوگا اس سے متعلق کیا جائے گا؛ صاحبین کے نزدیک اس پر پانچ دینار اور پانچ دراہم واجب ہوں گے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر ہر جنس کے چار (یعنی چار دراہم اور چار دینار) واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم سے دس دینار تک ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس دراہم اور نو دینار واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دینار سے دس دراہم تک ہیں خواہ کسی کو مقدم کیا ہو یا مؤخر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر دو صورت کا وہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر پورے (یعنی دس دینار اور دس دراہم) واجب ہوں گے۔

اسی طرح' یہ اختلاف وصیت اور طلاق کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ لفلان علی خمسة دراهم فی خمسة دراهم (یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے پانچ دراہم در پانچ دراہم ہیں اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو اس کے ذمے پانچ دراہم ہوں گے؛ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اس کے ذمے پچیس دراہم ہوں گے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضرب اور حساب کے طریقے سے پانچ در پانچ پچیس بنتے ہیں اس لیے اسی قدر اس کے ذمے ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے کوئی چیز فی نفسہ تو زیادہ نہیں ہو جاتی' وہ تو اپنے اجزاء کے ذریعے زیادہ ہوتی ہے' چنانچہ پانچ در پانچ کا مطلب ہے کہ ایک شی کے پانچ اجزاء ہیں لہٰذا اس اقرار سے اسی قدر (یعنی پانچ دراہم) اس پر واجب ہوں گے۔ اور اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ ہو تو اس پر دس دراہم واجب ہوں گے کیونکہ فی میں مع کے معنی کا بھی احتمال ہے کیونکہ معنیٔ اتصال کے اعتبار سے ان دونوں (یعنی فی اور مع) میں مناسبت پائی جاتی ہے۔

اگر وہ ٹوکری میں رکھی کھجوریں لینے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے ٹوکری اور کھجوریں دونوں واجب ہوں گی۔ اسی طرح' اگر وہ کہے کہ فلاں شخص سے میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا تو کپڑا اور رومال دونوں اس کے ذمے ہوں گے۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) موقف ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظرف (جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں ٹوکری اور رومال ہے) اس کے ذمے نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اصطبل میں جانور (لینے) کا اقرار کرے تو بالاجماع اصطبل اس پر واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے تحت تو کھجوریں اور کپڑا آتے ہیں نہ کہ ٹوکری اور رومال' بدلیل مذکورہ' یعنی یہ کہ یہ تو ظرف ہیں لہٰذا لی ہوئی کسی چیز کا اس کے ظرف میں ہونے کا اقرار اس چیز کو اور اس کے ظرف کو لینے کا اقرار نہیں ہوتا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ٹوکری میں رکھی ہوئی کھجوروں کے لینے کا اقرار ان دونوں (یعنی ٹوکری اور کھجوروں) کے وجوب ضمان کے سبب کے پائے جانے کا اقرار ہے' اسی طرح رومال میں لپٹے ہوئے کپڑے کے اقرار کا مسئلہ ہے کیونکہ کپڑا عام طور پر اس رومال سمیت غصب کیا جاتا ہے جس میں وہ لپٹا ہوتا ہے' اور یہی صورت کھجوروں کو ٹوکری سمیت (غصب کرنے کی) ہے۔ جہاں تک جانور کو اصطبل سمیت غصب کرنے کا تعلق ہے تو عام طور پر ایسا ہوتا نہیں۔ علاوہ ازیں' امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو غیر منقولہ مال پر

غصب کا فعل واقع ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کپڑا در کپڑا ہے تو اس کے ذمے دو کپڑے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر وہ کہے کہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اس پر صرف ایک کپڑا ہی واجب ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے واجب ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دس کپڑوں کو ایک کپڑے کا ظرف بنایا ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ وہ ایک کپڑا دس کپڑوں کے بیچ میں ہو، لہٰذا یہ رومال میں کپڑے یا کپڑا در کپڑا والے مسئلے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ ممکن تو ہے لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں، اور جب مطلقاً بات کی جائے تو اس سے مراد عام معمول ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایک عدد کا ذکر اجمال کے ساتھ کرے لیکن اگر وہ ایک معلوم عدد کا ذکر کرے لیکن اس کی اضافت دو صنفوں سے کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سونے اور چاندی کے دو سو مثقال ہیں یا گندم اور جو کے دو کر (ناپ کا ایک پیمانہ) ہیں تو اس کے ذمے ہر صنف مذکورہ مقدار کے نصف کے برابر ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ تین جنسوں کے نام لے تو ہر جنس میں مذکورہ مقدار کی تہائی ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ اس پر شادی کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس نے ذکر تو ایک عدد کا کیا ہے اور اس عدد کی اضافت دو جنسوں سے کر دی ہے، بدوں اس کے کہ ہر جنس کے حصے کی وضاحت کرے، لہٰذا ہر دو جنس کا حصہ برابر ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ وہ دو آدمیوں کے حق میں دو سو دراہم کا اقرار کرے تو ہر دو آدمی کو مذکورہ مقدار کا نصف ملے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس زطی اور یہودی (کپڑوں کی اصناف) کے تین کپڑے بطور امانت رکھے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، چاہے تو دو زطی اور ایک یہودی بتائے اور چاہے تو دو یہودی اور ایک زطی کپڑا بتائے، کیونکہ اس نے ان تین کپڑوں کو زطی اور یہودی کی صنف سے بتایا ہے، اس لیے زطی اور یہودی کا مراد ہونا تو یقینی ہے لہٰذا آخر کار وضاحت مقر کی ہی معتبر ہوگی، کیونکہ ان میں مساوات تو ممکن نہیں ہے (اس لیے کہ کپڑے تین ہیں اور اصناف دو ہیں)۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس دس کپڑے ہروی اور مروی بطور امانت رکھے، تو ہر صنف سے نصف مقدار واجب ہوگی کیونکہ یہاں مساوات کا لحاظ کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ دو عددوں کو جمع کر دے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو دو مجمل عددوں کو اکٹھا کرے گا یا پھر دونوں میں سے ایک کو تو مجملاً بیان کرے گا جب کہ دوسرے کی وضاحت کرے گا۔ اگر وہ دو مجمل عددوں کو اکٹھا کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اتنے (عربی: کذا کذا) دراہم ہیں تو گیارہ دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مبہم عددوں کو جمع کر دیا ہے اور حرف جمع کے بغیر ان دونوں کو ایک اسم بنا دیا ہے، اور اس سے گیارہ (احد عشر) اور بارہ (اثنی عشر) تا انیس (تسعة عشر) مراد ہو سکتے ہیں البتہ اس صیغہ و لفظ سے جس کم سے کم عدد کی تعبیر کی جا سکتی ہے وہ گیارہ کا عدد ہے لہٰذا اس کے اقرار کو اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار تو یقینی ہے، چنانچہ اس کے ذمے گیارہ دراہم ہوں گے کیونکہ اس نے اس عدد (کذا کذا) کی وضاحت دراہم سے کی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے (یہ بحث عربی زبان کے قواعد کے اعتبار سے ہے، دوسری زبانوں

میں) جیسے اقرار کے احکام ان کے قواعد کے مطابق ہوں گے)۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اور اتنے (کذا و کذا) درہم ہیں تو اکیس دراہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مبہم عددوں کو حرف جمع (عربی میں واؤ) کے ذریعے اکٹھا کر کے ان کو ایک اسم بنا دیا ہے اور اس صورت میں کم از کم عدد اکّیس ہوتا ہے۔ اگر وہ ان دو عددوں میں سے ایک کو مجمل رکھے اور دوسرے کو واضح کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور کچھ اوپر (عربی: بنیف) ہیں تو اس کے ذمے دس دراہم ہوں گے اور کچھ اوپر کی بابت اس کے قول کو تسلیم کیا جائے گا، خواہ اسے وہ ایک درہم بتائے یا اس سے کم و بیش، کیونکہ کچھ اوپر (عربی: نیف) مطلقاً اضافے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے بضع وخمسون دراہم ہیں تو بضع کی وضاحت تین دراہم سے کمتر میں تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ بضع لغت میں عدد کے ایک جزو کو کہتے ہیں اور روزمرہ میں یہ تین سے لے کر نو تک کے اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لہٰذا عرف میں جس کم از کم عدد کے لیے یہ استعمال کیا جاتا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار یقینی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور ایک دانق یا ایک قیراط ہے تو دانق اور قیراط دراہم ہی کے سمجھے جائیں گے کیونکہ دانق یا قیراط درہم کا ایک جزو ہیں، تو گویا اس نے یہ کہا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراہم اور دو درہم کا چھٹا حصّہ ہیں۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمّے ایک سو اور ایک درہم ہے تو ایک سو سے مراد دراہم ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک سو اور ایک دینار تو ایک سو سے مراد دینار ہوں گے اور معطوف علیہ کو معطوف کی جنس سے سمجھا جائے گا۔ یہ حکم از روئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ اس پر ایک درہم واجب ہو اور ایک سو کی تشریح کے ضمن میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے سو کو مبہم بنایا ہے اور اس پر درہم کو معطوف کیا ہے لہٰذا اس کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے گا جس طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے اس لیے اس پر ایک درہم واجب ہوگا اور مبہم عدد (یعنی ایک سو) کے بارے میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمّے ایک سو اور ایک درہم ہے کا مطلب یہ ہے کہ میرے ذمے ایک سو دراہم اور ایک درہم ہے۔ عرف عام میں اس قول کا یہی معنی ہے، اور (ایک سو کے بعد) اس نے دراہم کو اختصار کی غرض سے حذف کیا ہے، جیسے کہ عربوں کی عادت ہے کہ وہ کلام میں اضمار اور حذف سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمّے ایک سو اور ایک بکری ہے تو اس کے ذمّے ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، یہی عرف عام ہے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک کپڑا ہے تو اس کے ذمے ایک کپڑا ہوگا اور ایک سو کی بابت اس کی تشریح کو قبول کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کی عبارت اس امر کو بیان کرنے کے لیے استعمال نہیں کی جاتی کہ معطوف علیہ معطوف کی جنس سے ہے، لہٰذا ایک سو مجمل ٹھہرا اور مجمل کی وضاحت مقر کے ذمے ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک سو اور دو کپڑے (عربی: مائۃ وثوبان) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ ایک سو اور تین کپڑے (مائۃ وثلاثۃ اثواب) کہے تو سبھی (یعنی ایک سو تین) کپڑے مراد ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مائۃ وثلاثۃ کی عبارت میں یہ دونوں عدد (یعنی ایک سو اور تین) مجمل ہیں اور اس کے بعد اثواب (کپڑے) کا لفظ دونوں (یعنی مائۃ اور ثلاثۃ) کے لیے تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو ان کی تفسیر بنا دیا جائے گا۔

اسی طرح، امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت کیا گیا ہے جو کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور ایک غلام ہے تو اس کے ذمے ایک غلام ہوگا اور دس کی جو وضاحت وہ کرے گا اس کو تسلیم کیا جائے گا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۔ اور اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں کے میرے ذمے دس اور ایک لونڈی ہے تو اس پر ایک لونڈی لازم آئیگی اور دس کا بیان بھی اسکو کرنا پڑیگا اور اگر وہ کسی شخص کیلئے ایک مجلس میں ایک ہزار کا اقرار کرے پھر ایک اور ہزار کا اقرار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے دوسرے ایک ہزار کا اقرار کسی دوسری مجلس میں کیا ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو ہزار واجب ہوں گے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک ہزار ہی واجب ہوں گے، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی دوسرا قول یہی ہے ۔ اور اگر وہ ایک ہی مجلس میں یہ (یعنی دوسرے ہزار کا) اقرار کرے تو صاحبین کے نزدیک تو مسئلہ واضح ہے کہ اس کے ذمے صرف ایک ہزار ہوں گے، جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی رائے کا تعلق ہے تو کرخیؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کے ذمے دو ہزار ہوں گے جبکہ طحاوی سے روایت ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار ہوں گے، اور یہی صحیح ہے ۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک ہی مال کا دو مختلف مجلسوں میں لوگ مکرر اقرار عام طور پر اس لیے کرتے ہیں کہ اس اقرار پر زیادہ گواہ قائم ہو جائیں جیسے ان کی عادت ہے کہ وہ ایک ہی مجلس میں بار بار اقرار کرتے ہیں تاکہ گواہ اچھی طرح سمجھ لیں، لہٰذا شک کی وجہ سے اس کے مکرر اقرار کو ایک نیا اقرار نہیں سمجھا جائے گا ۔ امام ابو حنیفہؒ کے (پہلے) قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار دوم میں جس ہزار کا اس نے ذکر کیا ہے وہ اقرار اول میں ذکر کیے گئے ہزار کے علاوہ ہے، کیونکہ ہر دو ہزار کا ذکر اس نے اسم نکرہ کی صورت میں کیا ہے (یعنی الف کہا ہے نہ کہ الالف) اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم نکرہ کا مکرر ذکر کیا جائے تو دوسرے اسم نکرہ سے مراد مذکورہ اول اسم نکرہ نہیں ہوتا، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا یعنی بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے، بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے"۔ اس آیت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ تنگی دو آسانیوں پر غالب نہیں ہوگی ۔ ایک ہی مجلس میں مکرر اقرار کی بابت ہم نے اس قاعدے کو جو ترک کیا ہے تو اس کی وجہ لوگوں کی عادت اور معمول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم ۔

رکنِ اقرار کی شرطیں

جہاں تک رکنِ اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے تو اسکی کئی اقسام ہیں، بعض کا تعلق تو سبھی اقراروں سے ہے جب کہ بعض کا تعلق خاص قسم کے اقرار سے ہے ۔ جہاں تک عام شرائط کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں:

(۱) **مقر عاقل ہو**: ازانجملہ، عقل ہے، چنانچہ پاگل اور نادان بچے کا اقرار صحیح نہ ہوگا ۔

(۲) **مقر کا بالغ ہونا شرط نہیں**: جہاں تک بلوغت کا تعلق ہے تو یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا دین (قرض: مال جو کسی وجہ سے واجب ہوا ہو) اور مال عین کے بارے میں سمجھ بوجھ رکھنے والے نابالغ کا اقرار صحیح ہے کیونکہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے، جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں بیان کرچکے ہیں، البتہ (نابالغ)

مجور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو صاف طور پر نقصان دہ تصرفات میں سے ہے (اور مجور خالصتہً نقصان دہ تصرف کا مجاز نہیں ہوتا) اور ماذون (نابالغ) کے اقرار کو تو ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، اور یہاں ضرورت پائی نہیں گئی (لہٰذا نابالغ مجور کا اقرار صحیح نہ ہوگا)

(۳) مقر کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا آزاد (حر، غلام کی ضد) ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ دین اور مالِ عین کی بابت ماذون غلام کا اقرار صحیح ہے، جس کی دلیل ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح حدود اور قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مال کے بارے میں مجور غلام کا اقرار بھی صحیح ہے لیکن مالک کے خلاف اسے فوری طور پر نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ دین کی وجہ سے اس کی گردن فروخت نہیں کی جائے گی، بخلاف ماذون غلام کے، کیونکہ ماذون کا اقرار تو اس لیے صحیح ہے کہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ کتاب الماذون میں ذکر کیا جا چکا ہے اور مجور تو تجارت کرنے کا مجاز نہیں ہے لہٰذا وہ تجارت کے لوازمات کا بھی مجاز نہیں ہے۔ البتہ اس کی اپنی ذات کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہے، چنانچہ آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اقرار پر مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ وہ اہلِ اقرار (وہ لوگ جو اقرار کرنے کی شرعاً اہلیت رکھتے ہیں) میں سے ہے، اس لیے کہ وہ عاقل بھی اور بالغ بھی ہے۔ تاہم مالک کے خلاف اس کے اقرار کو فوری طور پر نافذ نہیں کیا جاتا جس کی وجہ اس پر مالک کا حق ہے، لیکن آزاد کیے جانے کے بعد یہ رکاوٹ (مالک کے حق والی) تو دور ہو جاتی ہے اس لیے اس اقرار پر اسکا مؤاخذہ کیا جائیگا۔ اسی طرح حدود و قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے اس لیے فوری طور پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ حدود و قصاص کے ضمن میں اس کی ذات ایسے ہے کہ گویا وہ مالک کی ملکیت سے باہر ہے۔ اسی لیے اگر مالک اپنے غلام کے خلاف حدود یا قصاص کا اقرار کرے تو وہ قبول نہیں کیا جاتا۔

(۴) مقر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، اور بیماری اس میں مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ مریض کا اقرار بھی فی الجملہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ تندرست آدمی کا اقرار بھی اس لیے صحیح ہوتا ہے کہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور مریض کی حالت تو اس کے اقرار کے سچا ہونے کی بہتر دلیل ہے لہٰذا اس کے اقرار کو تو بدرجہ اولیٰ قبول کرنا چاہیئے، جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اقرار مریض کے مسئلے میں بتائیں گے۔

(۵) مقر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے میں انسان پر کوئی الزام نہیں آتا۔

(۶) مقر مورد الزام نہ ہو ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقر اپنے اقرار میں موردِ الزام نہ ہو کیونکہ اگر اس پر الزام ہو تو اس کے اقرار میں سچائی کے پہلو کے جھوٹ کے پہلو پر غالب ہونے میں خلل پڑتا ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار شہادت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ یعنی اے ایمان والو تم انصاف کو قائم

کرنے والے بنو، اللہ کے واسطے گواہ بنو خواہ (یہ گواہی) تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہو" اور خود اپنی ذات کے خلاف گواہی اقرار ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اقرار گواہی ہے اور الزام کی بناء پر گواہی کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کی بابت فروعی مسائل انشاء اللہ مسائل کے دوران میں بیان کیے جائیں گے۔

(۷) مقر برضا و خوشی اقرار کرے

از انجملہ، ایک شرط مقر کی رضا و خوشی ہے، چنانچہ جس پر اکراہ کیا گیا ہو اس کا اقرار صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ ہم کتاب الاکراہ میں بیان کر چکے ہیں۔

(۸) مقر معلوم ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقر معلوم ہو (مجہول نہ ہو)، چنانچہ اگر دو آدمی یہ کہیں کہ فلاں شخص کے ہم میں سے ایک آدمی کے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک مقر معلوم نہ ہو مقر لہ کے لیے اس سے مطالبہ کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ایسے اقرار کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک یہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک آدمی نے غصب کیا ہے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک نے زنا کا ارتکاب کیا، یا چوری کی، یا شراب نوشی کی یا تہمت (قذف) لگائی تو اس کا بھی وہی حکم ہے، کیونکہ جس پر حد واجب ہوئی ہے وہ شخص معلوم نہیں ہے، لہٰذا حد کو قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو بعض اقراروں کے لیے خاص ہیں اور دیگر اقراروں سے ان کا کوئی تعلق نہیں تو ان کو جاننے کا انحصار مقر بہ کی اقسام کی معرفت پر ہے، سو ہم کہتے ہیں، وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ تَعَالٰی کہ مقر بہ دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ جو اللہ تعالیٰ عزشانہ کا حق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو بندے کا حق ہوتا ہے۔ جہاں تک اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے حق ہونے والے مقر بہ کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ یہ خالصتہً اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور یہ ہے زنا، سرقہ اور شراب نوشی کی حد اور دوسرا وہ کہ جس میں بندے کا بھی حق ہو اور وہ ہے حدِ قذف۔ ان (مذکورہ اقسامِ مقر بہ) کے اقرار کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جن کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

بندے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں

رہا بندے کا حق تو وہ ہے مال، خواہ عین ہو یا دین (قرض)، نسب، قصاص، طلاق، عتاق (غلام کو آزاد کرنا) وغیرہ، ان سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے وہ شرطیں درکار نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، جن کا ذکر ہم (کتاب الحدود میں) کر چکے ہیں مثلاً تعداد (یعنی کتنی مرتبہ اقرار کرے) قاضی کی عدالت اور زبان سے ادائیگی چنانچہ اگر کوئی گونگا آدمی اپنے ہاتھ سے (بندے کے حق سے متعلق) اقرار کو لکھ دے یا کوئی ایسا اشارہ کر دے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ اس کا ان چیزوں کے بارے میں اقرار ہے تو یہ اقرار صحیح ہے، بخلاف اس شخص کے جو زبان بستہ ہو، کیونکہ گونگے آدمی کا تو اس معلوم اشارہ ہوتا ہے پس جب وہ یہ اشارہ استعمال کرلے تو مشار الیہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن زبان بستہ آدمی کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں، اشارے کو عبارت (زبان سے ادائیگی) کا قائم مقام تو ضرورت کے تحت ٹھہرایا جاتا ہے اور گونگا پن ایک ضرورت ہے کیونکہ یہ اصلی (حالت) ہے (کہ عارضی) جہاں تک زبان بند ہونے کا تعلق ہے، تو یہ ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ جلد زائل ہو جاتی ہے۔ حدِ

کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس (یعنی اشارہ وغیرہ کرنے) سے حدود کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حدود کی بنا صریح بیان پر ہے، بخلاف قصاص کے کہ یہ صریح بیان پر مبنی نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ صفتِ عمد سے مطلق (کسی موجبِ قصاص جرم کا) اقرار کرے اور اس میں کسی ایسے آلے کا ذکر کرے جو عمد پر دلالت کرتا ہو مثلاً تلوار وغیرہ، تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں

اسی طرح، بندوں کے حقوق سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقر کے ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مدہوش آدمی کا اقرار بھی صحیح ہوگا کیونکہ مقر لہ کے حق میں اس بات کو سچا سمجھا جائے گا کہ وہ مدہوش نہیں ہے یا پھر یہ کہ ان تصرفات کے حق میں اس کی عقل کو قائم و باقی سمجھا جائے گا، لہٰذا ان تصرفات کے ضمن میں اسے سزا دینے کی غرض سے بقائم ہوش و حواس سمجھا جائے گا باوجود اس کے کہ اس کے ہوش و حواس فی الواقع زائل ہو چکے ہیں۔ مزید برآں، حقوق العباد شبہات کے باوجود بھی ثابت ہو جاتے ہیں، بخلاف حقوق اللہ کے۔

جو شرطیں حقوق العباد سے متعلق اقرار کے ساتھ مختص ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق تو مقر لہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہو) سے ہے جبکہ دوسری قسم کا تعلق مقر بہ (وہ چیز جس کا اقرار کیا گیا ہو) سے ہے۔

مقر لہ سے متعلق شرط

مقر لہ سے تعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ (یعنی مقر لہ) معلوم ہو، خواہ وہ موجود ہو یا حمل (یعنی شکمِ مادر میں جنین) ہو۔ چنانچہ اگر وہ مجہول ہو، مثلاً وہ کہے کہ لوگوں میں سے ایک شخص کے میرے ذمے یا زید نام کے ایک شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس اقرار کی بنا پر کسی شخص کو اس سے (مقر بہ کے) مطالبے کا حق حاصل نہیں ہو پاتا، لہٰذا یہ اقرار کا فائدہ نہیں دیتا۔ لیکن اگر وہ اس ایک شخص کی تعیین کر دے، مثلاً وہ کہہ دے کہ اس سے میری مراد فلاں شخص ہے تو اقرار صحیح ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں عورت کے حمل (یعنی جنین) کے لیے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو اگر وہ اس کے لیے کوئی ایسی وجہ بیان کر دے جس کی بناء پر حمل کے لیے حق کا واجب ہونا صحیح ہو، مثلاً مقر یہ کہے کہ فلاں شخص نے اس کے حق میں یہ وصیت کی تھی، یا یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے لہٰذا (جنین) اس کا وارث ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس وجہ سے حق واجب ہو جاتا ہے، اس لیے وہ اپنے اس اقرار میں سچا ہے، لہٰذا یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر وہ مجمل طور پر اقرار کرے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے اقرار کو ممکن حد تک صحت (صحیح ہونا) پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کے اس (مجمل) اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کرنا ممکن ہے، اور یہ صحیح وجہ وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی وصیت یا باپ کی موت پر وراثت) لہٰذا اس کو صحیح وجہ پر محمول کرنا واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مبہم اقرار کی وجہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور فاسد بھی، کیونکہ اگر اقرار اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کرنے سے صحیح ہو سکتا ہے تو بیع، غصب اور قرض پر محمول کرنے سے صحیح نہیں ہوتا لہٰذا شک کی موجودگی میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، حمل میں تو فی نفسہٖ وجود اور عدم دونوں

کا احتمال ہوتا ہے اور کسی ایک جہت سے شک اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہوتا ہے تو دو جہتوں سے شک بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا مسئلہ تھا کہ جب وہ حمل (یعنی جنین) کے لیے اقرار کرے، اور اگر وہ خود حمل کا اقرار کرے (یعنی جنین مقر لہ کے بجائے مقر بہ ہو) مثلاً وہ کسی شخص کے حق میں باندی کے حمل (یعنی جنین) یا بکری کے حمل کا اقرار کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ باندی یا بکری کے حمل (جنین) کا کسی کے ذمے واجب ہونا ممکن ہے مثلاً اس شخص کے حق میں باندی یا بکری کے مالک نے اس حمل کی وصیت کی ہو اور اس کی بناء پر مقر نے اس کا اقرار کیا ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقر بہ سے متعلق شرطیں

رہیں وہ شرطیں جن کا تعلق مقر بہ سے ہے تو عین (مال خاص، مال معین) اور دین (قرض) کے اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ مقر بہ غیر کے حق سے صحیح طور پر فارغ ہو اور اگر اس میں غیر کا کوئی حق ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ غیر کا حق معصوم اور قابل احترام ہوتا ہے اس لیے اس (غیر) کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اس سے غیر کا حق کس وقت وابستہ ہوا اور اس کے وابستہ ہونے کا محل کیا ہے۔

جہاں تک وابستہ ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے مرض الموت کا وقت، چنانچہ جب تک مقروض تندرست ہو قرض اس کے ذمے واجب ہوگا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو جائے تو یہ قرض اس کے ترکے سے وابستہ ہو جائے گا یعنی اس میں متعین ہو جائے گا اور ذمہ سے ترکے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ البتہ کسی مرض کے مرض الموت ہونے کا علم سوائے موت کے اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا، جب اس مرض سے موت متصل ہو جائے (یعنی اسی مرض میں مبتلا ہونے کی حالت میں موت واقع ہو جائے) تو اس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ مرض اپنے وجود کے وقت سے ہی مرض الموت تھا، لہٰذا یہ امر بھی واضح ہوگا کہ قرض کی ترکے کے ساتھ وابستگی اسی وقت سے ثابت ہے۔ اور اس وقت کو بیان کرنے کے لیے مریض اور تندرست کے اقرار کے حکم کو اور ان امور کو جن میں یہ دو اقرار باہم مختلف ہیں اور وہ امور جو اس کے ساتھ متصل ہیں اور ان امور کو بیان کرنا ہوگا جن میں یہ دونوں برابر ہیں۔ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ مریض کے اقرار کی دراصل دو قسمیں ہیں: (۱) اس کا غیر کے لیے دین کا اقرار، (۲) غیر سے اپنے دین کی پوری وصولی کا اقرار۔

مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار

جہاں تک غیر کے لیے دین کے اقرار کا تعلق ہے، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) یا تو اس نے کسی اجنبی کے حق میں اقرار کیا ہوگا؛

(۲) یا پھر کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہوگا۔

اگر اس نے کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہو تو ہمارے نزدیک باقیماندہ وارثوں کی اجازت کے بغیر یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے صحیح ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور یہ بات تو وارث کے حق میں کیے گئے اقرار میں بھی بالکل ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے اجنبی کے حق میں کیے گئے اقرار میں پائی جاتی ہے، تو جب اجنبی کے حق میں اقرار قبول کیا جاتا ہے تو ایسے ہی وارث کے حق میں اقرار کو بھی

قبول کیا جائے گا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل سیدنا عمر اور آپ کے بیٹے سیدنا عبداللہ، رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ آپ دونوں نے فرمایا کہ اگر مریض اپنے وارث کے لیے اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا اور اگر کسی اجنبی کے لیے کرے تو جائز ہوگا، کسی اور صحابی کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس نے آپ دونوں سے اس بارے میں اختلاف کیا ہو لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، اس اقرار میں اس پر (جھوٹ) کا الزام عائد ہو سکتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان موجود رہے کہ اس نے کسی وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے کے لیے یہ اقرار کیا ہو، اپنے طبعی میلان کی وجہ سے یا احسان (نیک سلوک) پر ابھارنے والے کسی حق کو پورا کرنے کی غرض سے۔ چونکہ یہ کام وہ عطیے اور وصیت کے ذریعے سرانجام دینے کا مجاز نہیں ہے لہٰذا اس نے اپنی اس غرض کو اقرار کے ذریعے پورا کرنے کا ارادہ کر لیا، بغیر اس کے کہ اس کے ذمے اس وارث کا کوئی قرض ہو، لہٰذا وہ اپنے اقرار میں موردِ الزام ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ مزید برآں، جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا تو اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو گیا اس لیے وہ ترکے کی ایک تہائی میں سے اس کو عطیہ دینے کا مجاز نہیں ہے حالانکہ وہ خالصتاً اس کی ملک ہے اور کسی اجنبی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کسی ایک وارث کے حق میں اس کا اقرار باقیوں کے حق کو باطل کرنا ہے، لہٰذا ان (باقیوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، جب کسی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے تو اقرار بدرجۂ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اگر اقرار جائز ہو جائے تو وصیت کا باطل ہونا تو بے معنی ہو جائے گا، اس لیے کہ کسی وارث کے ساتھ ترجیحی سلوک کے لیے وہ اقرار کی طرف رجوع کرے گا (بجائے وصیت کے)، بلکہ یہ تو وصیت سے بہتر ہے کیونکہ وصیت کی صورت میں تو ایک تہائی ترکے سے زیادہ کچھ نہیں جاتا جبکہ اقرار سے تو سارا مال بھی جا سکتا ہے، لہٰذا اقرار کا ابطال وصیت کا بطریق اولیٰ ابطال ہے۔

تندرست آدمی کا وارث کے حق میں اقرار صحیح ہوگا، کیونکہ ہم نے جن موانع کا ذکر کیا ہے وہ اس اقرار میں معدوم ہیں۔

یہ تو تھا وارث کے حق میں اقرار کا حکم، اور اگر وہ کسی اجنبی کے لیے اقرار کرے، تو اگر تو اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی ظاہر و معلوم قرض نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ وہ پورے ترکے کو محیط ہو؛ یہ ازروئے استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ تہائی سے زیادہ کے ترکے میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک تہائی سے زائد ترکے سے وارثوں کا حق وابستہ ہے، اسی لیے تو ایک تہائی سے زائد کو وہ عطیہ میں نہیں دے سکتا، لیکن ہم نے منقول کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ منقول یہ ہے کہ سیدنا عمر کے بیٹے، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر مریض کسی اجنبی کے حق میں اپنے پورے ترکے کے برابر قرض کا بھی اقرار کرے تو یہ اقرار جائز ہے، اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی کا اس قول سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، اجنبی کے حق میں اقرار میں وہ موردِ الزام نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے۔ تندرست آدمی کا اجنبی کے حق میں اپنے پورے مال کی بابت اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کی تندرستی کی حالت میں اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ نہیں ہے بلکہ قرض اس کے ذمے واجب ہے اور ترکے کے ساتھ قرض حالت مرض میں وابستہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر تندرست آدمی بہت سے اور

مختلف آدمیوں کے لیے قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر دوسرے قرض کا اقرار کرے تو یہ سب صحیح ہوگا، کیونکہ تندرستی کی حالت اطلاق (آزادی و اختیار) کی حالت ہے اس لیے کہ اطلاق کا موجب موجود ہے (یعنی تندرستی) اور ممانعت تو وارثوں کے حق کے وابستہ ہو جانے یا التزام کے اتفاقی سبب (عارض) کی بنا پر ہوتی ہے، اور یہ سب اسباب یہاں (یعنی تندرست آدمی کے اقرار کی صورت میں) ناپید ہیں۔ اس میں متقدم اور متأخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ سب حالت اطلاق میں کیے گئے ہیں۔ اور اگر مریض بہت سے لوگوں کے حق میں قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر ایک اور قرض کا اقرار کرے تو یہ سب اقرار جائز ہوں گے اور اس میں متقدم اور متأخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ (دوسروں کے حق کی) وابستگی کے ضمن میں یہ سب برابر ہیں، اس لیے کہ سب کا زمانہ (دوسروں کے حق کی) وابستگی کا زمانہ ہے اور اس سے مراد ہے زمانۂ مرض، کیونکہ مرض کا زمانہ، باوجود اس کے کہ وہ بعد میں اپنی مثل نئے پیدا ہونے والے بہت سے زمانوں پر پھیلا ہوا ہے، حکم کے باب میں درحقیقت بمنزلہ زمانِ واحد کے ہے، اس لیے اس میں اقرار کے تقدم و تأخر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اگر وہ بحالتِ مرض قرض کا اقرار کرے، پھر عین کا اقرار کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ چیز جو میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کی ودیعت (امانت) ہے تو یہ دو قرض ہیں اور ودیعت کو تقدم حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کا قرض کا اقرار صحیح ہے لہٰذا عین کے ساتھ قرضخواہوں کے حق کا وابستہ ہونا واجب ہوگیا کیونکہ وہ (مال عین) ظاہرہ طور اس کی ملکیت ہے، اور ودیعت کا اقرار حق کی اس وابستگی کو مٹاتا نہیں کیونکہ غیر کے حق کو مٹنے سے محفوظ کیا جاتا ہے، جس حد تک کہ ایسا کرنا ممکن ہو، اور یہ ممکن ہے کہ ودیعت کے اقرار کو قرض کا اقرار قرار دے دیا جائے، کیونکہ اس نے ودیعت کے اتلاف کا اقرار کیا ہے اور اس سے پہلے وہ قرض کا اقرار کر چکا ہے۔ تو جب اس نے ودیعت کے اتلاف کا اقرار کر لیا تو اس کا ودیعت کو تلف کرنے کا یہ اقرار قرض کا اقرار بن جائے گا، اس لیے یہ دو قرض ہیں۔ اور اگر وہ ودیعت کا اقرار پہلے کرے اس کے بعد قرض کا اقرار کرے تو ودیعت کا اقرار اولیٰ ہے کیونکہ جب ودیعت کا اقرار صحیح ہے تو ودیعت کسی کے حق کے وابستہ ہونے کا محل نہ رہی کیونکہ وہ تو مقر کی ملکیت سے خارج ہے لہٰذا اقرار سے ودیعت کے ساتھ غیر کے حق کی وابستگی ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زمانۂ مرض کے قرضخواہ کا حق ترکے سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز سے اور ترکہ موجود نہیں (یعنی وہ تو کسی کی ودیعت ہے نہ کہ ترکہ)۔ اسی طرح، اگر مریض اپنے مقبوضہ کسی مال کی بابت یہ اقرار کرے کہ وہ کسی کا سرمایہ ہے جو اس نے کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا یا مضاربت پر کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا تو اس کا حکم وہی ہے جو ودیعت کا حکم تھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ مریض قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی قرض ظاہر و معلوم نہ ہو تو اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس کے ذمے قرض ہو جو اس کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر و معلوم ہو، پھر وہ کسی دوسرے قرض کا اقرار کرے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مقر بہ اس کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم ہو تو سب سے پہلے زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے ظاہری (و معلوم) قرضے [illegible] لیکن سے پہلے ان قرضخواہوں کے قرضے چکائے جائیں گے اور جو مال بچے [illegible] زمانۂ مرض کے قرضخواہوں کے قرضوں کی ادائیگی کی جائے گی۔ یہ احناف کا مسلک ہے جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں قسم کے قرضے برابر ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیماری کے زمانے کا قرضخواہ اور زمانۂ صحت کا قرضخواہ دونوں استحقاق کے سبب میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے کیونکہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور بیماری کی حالت اس کی سچائی کی بہتر دلیل ہے کیونکہ یہ تو ایسی حالت ہے کہ جس میں انسان زمانۂ صحت کی زیادتیوں کی تلافی کرتا ہے چنانچہ اس اقرار میں سچائی غالب ہے لہٰذا اسے بدرجۂ اولیٰ قبول کرنا چاہیئے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرط مفقود ہے، للہٰذا یہ اس کے حق میں صحیح نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شرط یہ ہوتی ہے کہ مال غیر کے حق کی وابستگی سے فارغ ہو، بدلیل مذکورہ، اور یہ (فارغ ہونا) نہیں پایا گیا کیونکہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کا حق اس کے مال کے ساتھ ابتدائے مرض سے ہی وابستہ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی بطور عطیہ دے تو اس کے عطیے کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اور اگر غیر کا حق اس سے وابستہ نہ ہوتا تو اس کو ضرور نافذ کیا جاتا کیونکہ اس صورت میں یہ عطیہ دینا ایک ایسا تصرف ہے جو اس کے مجاز شخص کی طرف سے کیا گیا اور اس کا محل بھی خالصتہً اس شخص کی ملک ہے اور ایسی صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کو نافذ کیا جائے، لہٰذا (زمانۂ مرض میں اس کے اس تصرف کا) عدم نفاذ اس کے وابستہ ہونے کی دلیل ہے اور جب وابستہ ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے مال کا (غیر کے حق کی وابستگی سے) فارغ ہونا معدوم ٹھہرا اور یہ زمانۂ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اس اقرار کے صحیح ہونے کے لیے اس کا فارغ ہونا شرط ہے لہٰذا اس کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جب اس کے واجب ہونے کا علم کسی ظاہر و معلوم سبب کے ذریعے نہیں ہوا اور ذریعۂ علم محض اس کا اقرار ہے تو زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں وہ اپنے اس اقرار میں مورد الزام ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ کسی شخص پر خاص عنایت کرنا چاہتا ہو اور اس کے ساتھ احسان کرنے کے لیے طبعاً مائل ہو، یا ان دونوں کے درمیان کچھ ایسے مراسم ہوں جو اسے اس کے ساتھ بھلائی اور صلہ رحمی کرنے پر آمادہ کرتے ہوں اور عطیے کے طریقے سے وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اسلیے اقرار کے ذریعے وہ اپنے اس مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہو لہٰذا ظاہر و معلوم قرضوں والے اشخاص کے حق میں اس پر یہ الزام عائد ہوسکتا ہے کہ اس نے یہ اقرار اس حال میں کیا ہے کہ اس پر مقرلہ کا کوئی قرض واجب نہیں، اسلئے اس الزام کی بناء پر اس کے اقرار کو رد کر دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر اس کے ذمے زمانۂ تندرستی کا قرض ہو اور وہ اپنے زیر قبضہ کسی غلام کی بابت اقرار کرے کہ وہ فلاں شخص کا ہے تو زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اور مقرلہ کی بہ نسبت ان قرضخواہوں کا حق فائق ہے، کیونکہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہوا تو اسی وقت سے ان قرضخواہوں کا حق اس غلام سے وابستہ ہوگیا، بدلیل مذکورہ، اور فلاں شخص کے لیے اس غلام کا اقرار ان قرضخواہوں کے حق کا ابطال (مٹانا) ہے لہٰذا ان کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مقر بہ قرض مقر کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم نہ ہو، اور اگر وہ اس

کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر و معلوم ہو، مثلاً وہ اس کی ملک میں آنے والے مال کا بدل ہو، جیسے ادھار (LOAN) کا بدل، مالِ فروخت (مبیع) کا زرِ ثمن، یا اس مال کا بدل ہو جس کو اس نے استعمال کر ڈالا تو یہ بمنزلہ قرضِ صحت کے ہے اور یہ ہر دو قسم کے قرض زمانۂ مرض کے قرض پر مقدم ہوں گے، کیونکہ جب قرض ظاہر ہے اور ایک معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہے تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے اقرار سے اس کا واجب ہونا اور ابتداءِ مرض سے ہی اس کے ترکے کے ساتھ اس کی وابستگی کا لازم ہونا ظاہر ہے۔ اسی طرح، اگر یہ قرض ظاہر ہو اور کسی معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہو تو وہ اپنے اقرار میں موردِ الزام نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی عورت کے ساتھ ایک ہزار دراہم کے عوض شادی کر لے اور اس عورت کا مہرِ مثل ایک ہزار دراہم ہو تو زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے مفاد کے خلاف اس کا یہ اقدام جائز ہے اور وہ عورت ان قرضخواہوں کے ساتھ اس کے ترکے میں سے اپنا حصہ بقدرِ مہر وصول کرے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نکاح جائز ہے، اور مہر کے واجب ہوئے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا تو مہر کا واجب ہونا ظاہر و معلوم ہے کیونکہ اس کے وجوب کا سبب، یعنی نکاح، ظاہر ہے، لہٰذا مہر کا وجوب ناقابلِ تردید ہے لہٰذا از روئے ضرورت مہر اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب نکاح وجوبِ مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا اور نکاح انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے تو اسی طرح وجوبِ مہر (بھی ایک ضرورت ہے) جو کہ شرعاً نکاح کے لوازمات میں شامل ہے، اور مریض اپنی بنیادی ضروریات، جیسے غذا اور دوا کی قیمت ادا کرنے پر مال کو خرچ کرنے سے مجبور (جسے منع کر دیا گیا ہو) نہیں ہوتا، خواہ زمانۂ تندرستی کا قرض اس کے ذمے واجب الادا کیوں نہ ہو۔

تندرست (مقروض) کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض قرضخواہوں کو دوسرے قرضخواہوں پر ترجیح دے، چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک قرضخواہ کا قرض ادا کر دے تو باقی قرضخواہ اس میں سے اپنا حصہ نہیں بانٹیں گے، بدلیلِ مذکورہ، یعنی یہ کہ تندرستی کی حالت کا قرض مال سے وابستہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ذمے میں ہوتا ہے، لہٰذا ایک قرضخواہ کو ترجیح دے دینے سے باقی قرضخواہوں کا حق مٹ نہیں جاتا۔ البتہ اگر وہ دو آدمیوں کے لیے ایک قرض کا اقرار کرے اور (ادائیگی پر) ان دو میں سے کوئی ایک اس میں سے کچھ پر قبضہ کر لے تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس میں سے وہ اپنا حصہ وصول کرے کیونکہ اس نے ایک مشترکہ قرض کی ادائیگی کی ہے، لہٰذا مقبوضہ چیز ان دونوں کی مشترکہ ملکیت ہے۔ لیکن مریض کو یہ حق نہیں کہ بعض قرضخواہوں کو دوسرے قرضخواہوں پر ترجیح دے، خواہ وہ زمانۂ مرض کے قرضخواہ ہوں یا زمانۂ تندرستی کے؛ چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کا قرض ادا کر دے تو (ادا شدہ) مالِ مقبوضہ میں سب قرضخواہ شریک ہوں گے کیونکہ مرض الموت نے حق کی ترکے کے ساتھ وابستگی کو لازم کر دیا ہے اور وابستگی میں بھی قرضخواہوں کے حقوق یکساں ہیں، لہٰذا بعض کو ترجیح دینا باقیوں کے حق کو مٹانا ہے، الا یہ کہ وہ ادھار (LOAN) کا بدل ہو یا مالِ فروخت کا زرِ ثمن ہو، مثلاً اس نے اپنی حالتِ مرض میں کسی سے ادھار لیا یا قیمتِ مثل پر کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کا یہ تصرف ظاہر و معلوم ہو تو اسے حق ہے کہ ادھار چکا دے اور زرِ ثمن ادا کر دے اور (ادا شدہ) مالِ مقبوض

یا ادا شدہ قیمت میں قرضخواہ شریک نہ ہوں گے کیونکہ اس شکل میں ترجیح دینے سے باقیوں کا حق نہیں ملتا، اس لیے کہ ان کے حقوق ترکے کے معنی سے وابستہ ہیں نہ کہ اس کی صورت سے اور ترکہ معنی کے اعتبار سے تو قائم ہے کیونکہ ادا شدہ مال کا بدل موجود ہے اور کسی چیز کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ وہی ہے لہٰذا معنی کے لحاظ سے یہ حق کا ابطال نہیں ہے۔

اگر وہ کسی عورت سے شادی کرلے، یا کسی مزدور کو اجرت پہ رکھے اور ان کو بالترتیب مہر اور اجرت نقد ادا کرے تو وہ انہیں نقدی سپرد نہیں کرے گا بلکہ قرضخواہ ان دونوں (عورت اور مزدور) کا پیچھا کریں گے اور اپنے قرضوں کی بابت ان سے تنازعہ کریں گے اور یہ دونوں بھی قرضخواہوں کے برابر ہوں گے کیونکہ سپردگی یعنی ان کو نقد ادائیگی قرضخواہوں کے حق کا ابطال ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، کیونکہ مہر ملکِ نکاح کا بدل ہے اور ملکِ نکاح کے ساتھ قرضخواہوں کے حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اسی طرح اجرت اس منفعت کا بدل ہے جو پورے طور پہ حاصل کی جا چکی ہے اور اس کے ساتھ بھی قرضخواہوں کا حق وابستہ نہیں ہو سکتا، اس لیے تقسیم میں برابری لازم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ قرض وصیت اور میراث پہ مقدم ہے کیونکہ میراث تو ایک ایسا حق ہے جسے میت کی حاجتوں سے فارغ مال میں رکھا گیا ہے تو جب مورث فوت ہو جائے اور اس کے ذمے اتنا قرض ہو جو اس کے سارے ترکے کو محیط ہو تو اس کا مطلب ہے کہ اس کا ترکہ اس کی حاجت میں مشغول ہے (یعنی اس کی ضرورت سے فارغ نہیں ہے) لہٰذا اس ترکے میں میراث کو جاری کرنے کی شرط نہیں پائی گئی؛

اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِىْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ یعنی "جب کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے" اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے قرض کو میراث پر مقدم کیا ہے، خواہ قرض زمانۂ تندرستی کا ہو یا زمانۂ مرض کا، کیونکہ دلیل نے ان دونوں قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور دلیل وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا (یعنی آیت کریمہ)۔ اگر کئی قرضے جمع ہو جائیں تو تمام قرضخواہ اپنے اپنے قرض کی مناسبت سے ترکے میں سے اپنا حصہ وصول کریں گے۔ اگر ترکے کی تقسیم سے قبل اس میں سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ باقی ترکے کو بقدر حصہ رسدی باہم تقسیم کرلیں گے اور ضائع شدہ کو ایسے سمجھا جائے گا کہ گویا وہ سرے سے موجود ہی نہ تھی، کیونکہ ہر قرضخواہ کا حق ترکے کے ہر ہر جزو سے وابستہ ہے، لہٰذا باقی ماندہ ترکہ ان کے قرضوں کی مناسبت سے ان کے درمیان تقسیم ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حق کے وابستہ ہونے کا محل

جہاں تک حق کے وابستہ ہونے کے محل کا تعلق ہے، تو اس کے وابستہ ہونے کا محل مال ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی مال سے ہوتی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے، لہٰذا قرضخواہوں کا حق میت کی چھوڑی ہوئی ہر چیز کے ساتھ جو کہ مال ہو وابستہ ہے، خواہ وہ عین ہو یا (اس کا کسی کے ذمے) قرض ہو؛ مقروض کی دیت، اس پہ واقع کی گئی کسی جنایت کا تاوان جو اس کے حق میں واجب ہوا ہو خواہ وہ جنایت خطأً واقع ہوئی ہو یا عمداً، کیونکہ یہ سب چیزیں مال ہیں، لیکن جان یا اس سے کمتر کے قصاص سے ان کا حق وابستہ نہ ہوگا، چنانچہ اگر قرضخواہ قصاص کو معاف کریں تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اگر بعض وارث قصاص کو معاف کر دیں اور باقی وارثوں کا حصہ

(قصاص کا) مال میں تبدیل ہو جائے تو قرضخواہوں کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور اس سے ان کے قرضے ادا کیے جائیں گے کیونکہ یہ (دیت) مقتول کی جان کا بدل ہے اس لیے وہ اس کا حق ہے، لہٰذا اس کے دیگر چھوڑے ہوئے اموال کی طرح اس سے بھی اس کے قرضے چکائے جائیں گے۔ اسی طرح، اگر مقروض عورت ہو تو اس کے مہر کے ساتھ قرضخواہوں کا حق وابستہ ہو جائے گا اور بقدر حصہ رسدی ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ مہر مال ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بحالتِ صحت وبحالتِ مرض کیے گئے اقراروں کے احکام اور ان کی تفصیلات جو اوپر بیان کی گئی ہیں وہ آزاد (بمقابلہ غلام) کے اقرار کی بابت ہیں اور ماذون غلام کے اقرار کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ وہ مالِ عین اور قرض کا اقرار کرنے کا مجاز ہے، اس لیے کہ یہ اقرار تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اقرار کے حکم کے ضمن میں ماذون غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں۔ اگر ماذون غلام اپنی بیماری کی حالت میں تصرف کرے تو تمام مال میں محابات (کم قیمت پر مال فروخت کرنا) جائز ہوگی جبکہ آزاد مریض کی محابات صرف تہائی مال میں جائز ہوتی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ آزاد محابات کرنے سے اس لیے مجبور ہے کہ اس کے ترکے کے ساتھ اس کے وارثوں کا حق وابستہ ہوتا ہے اور غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا، اور اس کے تصرف کا حکم اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگا لہٰذا وہ بیع میں وکیل کے مانند ہے کہ اگر وہ اپنے مرض الموت میں فروخت کرے اور محابات کرے (یعنی کم قیمت پر مال فروخت کرے) تو پورے مال میں اس کی محابات جائز ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر غلام کے ذمے قرض ہو اور اس کے قبضے میں اس قدر مال ہو کہ اس سے قرض کی پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو قرضخواہ اپنے اپنے قرضے وصول کر لیں گے اور باقی ماندہ مال میں محابات جائز ہوگی۔ اور اگر قرض اس کے تمام مقبوضہ مال کو محیط ہو تو خریدار سے کہا جائے گا کہ چاہو تو سب محابات ادا کر دو ورنہ مال فروخت واپس کر دو، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب آزاد مریض محابات کرے اور اس کے ذمے قرض ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مریض کا قرض کو وصول کر لینے کا اقرار

جہاں تک مریض کی طرف سے اس قرض کی پوری وصولی کے اقرار کا تعلق ہے جو اس کے لیے کسی دوسرے پر واجب ہو، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس کے کسی وارث پر واجب ہوگا۔

(۲) یا پھر وہ کسی ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو کسی اجنبی پر واجب ہوگا۔

اگر وہ اجنبی پر واجب ہونے والے اپنے قرض کی پوری وصولی کا اقرار کرے، تو یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہوگا یا پھر ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقر کی حالت مرض میں واجب ہوا ہوگا۔ اگر اس نے اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کیا ہو جو اجنبی پر مقر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہو تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کے وصولی کے اقرار کی تصدیق کی جائے گی، چنانچہ مقروض قرض سے بری ہو جائے گا، خواہ حالت صحت میں واجب ہونے والا یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں، جیسے کسی جنایت وغیرہ کا تاوان یا قتلِ

عمد کا بدل صلح یا ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے، مثلاً اُدھار (LOAN) کا بدل یا مال فروخت کا زرِ ثمن، اور خواہ اس (مقر) کے ذمے زمانۂ صحت کا کوئی قرض واجب ہو یا واجب نہ ہو۔ اگر کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر (اس کا قرض اس اجنبی پر) واجب ہوا ہو جو مال ہے (تو اس صورت میں اس کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ مریض نے یہ اقرار کر کے قرضخواہوں کے حق کا ابطال نہیں کیا کیونکہ مریض کے اس اقرار سے کہ اس نے حالت صحت میں اپنا قرض وصول کر لیا تھا مقروض قرض سے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے جیسے وہ مال قرضخواہ کو سپرد کرنے کے ذریعے قرض کو ادا کر کے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے اور عارض (اتفاقی امر) تو مرض ہے اور یہ مریض کو اس چیز سے مجبور کرنے میں مؤثر ہے جو اس پر کسی اور کا حق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ماذون غلام اگر مجبور ہونے کے بعد اس قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے ماذون ہونے کی حالت میں اس کے لیے ثابت ہوا تھا تو اس کا اقرار صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی یہاں (بھی صحیح) ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا کیونکہ غلام کا مجور رہونا قوی تر ہے اس لیے کہ وہ تو خرید و فروخت سے بھی مجبور ہو جاتا ہے جب کہ مریض خرید و فروخت سے مجبور نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، وہاں تو حجر (ممانعت) کا اثر اس کے حقوق کے ضمن میں ظاہر ہوا تھا نہ کہ واجبات کی بابت، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ایسا ہوگا۔

اگر وہ قرض ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں (تو اس کی وصولی کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ اس کے مرض الموت کی بناء پر قرضخواہوں کا حق مبدل (جس کا بدل دیا گیا) سے وابستہ نہیں ہوتا اور مبدل ہے جان، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اس لیے بدل کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہوگا اور اگر اس کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہے تو قرض کی وصولی کا اقرار قرضخواہوں کے حق کا ابطال نہیں ہے لہٰذا یہ صحیح ہوگا اور مقروض قرض سے بری ہو جائیگا۔ اسی طرح، اگر مالک ایسے بدلِ کتابت کی وصولی کا اقرار کرے جو اس (مقر) کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا تو اسکی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب بری ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے حالت صحت میں واجب ہوا تھا اور اگر وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے اس کی حالت مرض میں واجب ہوا ہو تو اگر تو یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو کہ مال ہے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اسے اس کی طرف سے قرض کا اقرار سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے مرض الموت میں مبتلا ہونے پر قرضخواہوں کا حق مبدل سے وابستہ ہو گیا اس لیے کہ وہ مال ہے، لہٰذا بیع اور ادھار مبدل پر سے ان (قرضخواہوں) کے حق کو مٹانا ہے، البتہ اگر وہ بدل ان (قرضخواہوں) کو وصول ہو جائے تو (جُدا بات ہے)، اس صورت میں یہ معنی کے لحاظ سے بدل ہوگا کیونکہ بدل اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ وصولی کا اقرار کرے اور بدل ان کو وصول نہ ہو تو ان کے حق میں اس کا وصولی کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے یہ قرض کا اقرار ہی ٹھہرے گا کیونکہ قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے سے قرض کی وصولی کرتا ہے تو وصول شدہ مال وصول کرنے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے پھر بدلہ (قرض کے بدلے قرض، مقاصہ) واقع ہوگا، لہٰذا قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اور مریض کا قرض کا اقرار، جب کہ اس کے ذمے اس کے زمانۂ تندرستی کا قرض

ہو' زمانۂ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوتا۔

اسی طرح' اگر کوئی شخص مریض کی مرضی کے خلاف اس کے زمانۂ مرض میں اس کی کوئی چیز تلف کر دے اور مریض اقرار کرے کہ اس نے اس سے تلف کردہ چیز کی قیمت وصول کر لی ہے تو اس کے اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی' اگر اس کے ذمے اس کے زمانۂ صحت کا کوئی قرض ہو' کیونکہ اس کی حالت مرض میں مبدل کے ساتھ (قرضخواہ کا) حق وابستہ تھا لہٰذا یہ حق بدل کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کی حالتِ صحت میں اس کی چیز تلف کی ہو اور (اس کی قیمت کی وصولی کا) اقرار وہ حالت مرض میں کرے تو یہ اقرار صحیح ہے کیونکہ زمانۂ تندرستی کے قرض کی حالت مرض میں وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے' اگرچہ وہ کسی ایسی چیز کا بدل ہو جو مال ہے' اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے تو پھر بھی اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ مرض کی بنا پر زمانۂ صحت کے قرضخواہوں کا حق مبدل کے ساتھ وابستہ نہیں ہوا کیونکہ اس کے ساتھ حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے' اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے' لہٰذا یہ بدل کے ساتھ بھی وابستہ نہ ہوگا' اس لیے اس کی وصولی کا اقرار اور زمانۂ تندرستی میں واجب ہونے والے قرض کی وصولی کا اقرار دونوں برابر ہیں' اور وہ (یعنی زمانۂ تندرستی کے قرض کی وصولی کا اقرار) تو صحیح ہوتا ہے' لہٰذا یہ بھی صحیح ہوگا۔

اسی طرح' اگر کوئی شخص مریض کے لیے یہ اقرار کرے کہ اس نے بحالت مرض ایک غلام کو خطاءً قتل کیا تھا یا غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تھا یا (اقرار کے بجائے) اس پر شہادت قائم ہو جائے اور اس پر نصف قیمت واجب ہو گئی تو اس صورت میں اگر مریض اس نصف قیمت کی وصولی کا اقرار کر لے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غلام کے قتل پر ہمارے نزدیک جان کا بدل واجب ہوتا ہے نہ کہ مال کا بدل' جس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد لوگوں کی دیت کی طرح غلام کے قتل خطا کا بدل (دیت) بھی ایک مقرر مقدار میں واجب ہوتا ہے (اگر جان کے بدل کے بجائے یہ مال کا بدل ہوتا تو اس کی مقدار مقرر نہ ہوتی کیونکہ اموال کی قیمتیں تو متفاوت ہوتی ہیں)' چنانچہ اگر وہ کسی ایسے غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس کی قیمت تیس ہزار دراہم ہو تو اس کے ذمے' امام ابو یوسفؒ کے نزدیک' گیارہ کم دس ہزار دراہم ہوں گے' کہ دس ہزار میں سے دس کم کیے جائیں گے تاکہ یہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو جائے اور گیارہواں درہم اس لیے کم کیا جائے گا کہ اس کے ہاتھ کا بدل اس کی جان کے بدل کے مساوی نہ ہو جائے۔ امام محمدؒ کے نزدیک' اس غلام کے ہاتھ کو کاٹنے پر دس کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے۔ یہ اقوال اس امر کی دلیل ہیں کہ غلام کے ہاتھ کی دیت ایک مقررہ مقدار کے طور پر واجب ہوتی ہے' لہٰذا یہ دیت ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے جیسے آزاد کی دیت ہوتی ہے' اس لیے قرضخواہوں کا حق اس کے ساتھ وابستہ نہیں ہوگا' لہٰذا اس کی وصولی کا اقرار ان (قرضخواہوں) کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

اسی طرح' اگر مجرم نے غلام کو عمداً قتل کیا ہو اور مریض مال کے عوض اس سے صلح کر لے' پھر وہ اقرار کرے کہ اس نے بدلِ صلح کی وصولی کر لی ہے تو یہ جائز ہے اور اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ بدل صلح ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

وارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار

اگر وہ اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو کسی وارث پر واجب تھا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا، خواہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدلے کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے یا کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر جو مال نہیں ہے، کیونکہ یہ قرض کا اقرار ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قرض کی وصولی مقاصہ (تبادلے) کے طریقے پر ہوتی ہے اور وہ اس طرح ہے کہ وصول کردہ چیز وصول کنندہ کے ذمے قرض بن جائے، لہٰذا اس کا اقرار وصولیابی قرض کا اقرار ہے، اور مریض کا اپنے وارث کے لیے اقرار باطل ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی عورت سے شادی کرے اور وہ عورت اپنے مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے اپنا مہر اپنے شوہر سے پورا وصول کر لیا ہے، اور بات صرف اس کے اس قول کے ذریعے ہی معلوم ہوئی ہو، اس عورت کے ذمے اس کے زمانۂ تندرستی کا قرض بھی ہو، پھر وہ عورت مر جائے، اور ابھی اس کے شوہر نے اسے طلاق نہ دی ہو، اور اس مہر کے سوا اس عورت کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کے شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ مہر اس کے قرضخواہوں کو لوٹا دے، چنانچہ اس کو قرضخواہوں میں بقدر حصہ رسدی تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اس عورت کا وارث ہے، اور مریض کا اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار جو کسی وارث کے ذمے ہو صحیح نہیں ہوتا، اگرچہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے (تو بھی اقرار صحیح نہیں ہوگا)، بدلیل مذکورہ، کہ یہ وارث کے لیے قرض کا اقرار ہے اور یہ باطل ہے۔ اگر وہ عورت اپنی حالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے اپنے شوہر سے مہر وصول کر لیا تھا پھر مباشرت سے قبل ہی اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی تھی تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ جب شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی تو اب وہ اس کا وارث نہ بن سکے گا، لہٰذا اس سے مہر کی وصولی کا اقرار وارث کے لیے قرض کا اقرار نہیں ہے، اس لیے یہ اقرار صحیح ہے، اور شوہر کو یہ حق نہ ہوگا کہ نصف مہر کے بقدر قرضخواہوں سے اپنا حصہ بانٹے، چنانچہ وہ کہے کہ اس نے مجھ سے تمام مہر وصول کرنے کا اقرار کیا تھا اور مباشرت سے قبل طلاق کی صورت میں وہ نصف مہر سے زیادہ وصول کرنے کی حقدار نہیں تھی، لہٰذا نصف مہر اس (عورت) کے ذمے میرا قرض ہو گیا، لہٰذا میں اس کے قرضخواہوں کے ساتھ اپنا حصہ رسدی وصول کروں گا، کیونکہ اس عورت کی طرف سے مہر کی وصولی کا اقرار شوہر کی مہر سے براءت کے حق میں تو صحیح ہے لیکن اس کے قرضخواہوں کے ساتھ اس کے مال میں اس کی شراکت کو ثابت کرنے کے حق میں صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کے قرضے زمانۂ صحت کے قرضے ہیں اور شوہر کے لیے اس کا اقرار زمانۂ مرض میں ہے اس لیے ان (یعنی قرضخواہوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، پھر اس (عورت) نے مہر کی وصولی کا اقرار کیا ہو، اس کے بعد اس نے اس کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعی دی ہو، پھر عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر گئی ہو تو اس مسئلے کا بھی ویسا ہی حکم ہے کیونکہ شوہر اس کی موت کے وقت اس کا وارث نہیں تھا۔ اگر وہ عدت پوری کرنے سے قبل مر گئی ہو تو اس (عورت) کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ طلاق رجعی کی صورت میں اس حکم کی وجہ تو یہ ہے کہ عدت ابھی برقرار ہے اور وراثت قائم ہے۔ طلاق بائنہ کی صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ عدت ابھی باقی

ہے اور اسے یہ اقرار کرنے سے ممانعت تھی کیونکہ حالت عدت میں نکاح قائم ہوتا ہے، لہٰذا ایک لحاظ سے نکاح قائم تھا اس لیے ممانعت اس وقت تک زائل نہ ہوگی جب تک مانع کسی لحاظ سے بھی موجود ہو، اسی لیے تو عدت گزار عورت کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہیں کی جاتی اگرچہ طلاق بائنہ ہو اور جب اس کا اقرار صحیح نہ ہو اور اس کے ذمے زمانۂ تندرستی کے قرضے ہوں تو پہلے زمانۂ صحت کے قرضخواہ اپنے قرضے پورے وصول کریں گے اور اس کے بعد اگر اس کے مال میں سے کچھ بچ گیا ہو تو مہر اور اس عورت کے ترکے میں سے اس کے حصہ وراثت کو دیکھا جائے اور ان دونوں میں سے جو کمتر ہو گا وہ اس کو دے دیا جائے۔ ہمارے مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے کا یہ جواب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے تو یہ لازم ہے کہ شوہر سے مہر کی وصولی کا اقرار جملہ اقراروں میں اس کے وارثوں پر مقدم ہونے کے حق میں صحیح ہو۔ اصل مسئلہ کتاب الطلاق میں اس مریض کے بارے میں ہے جو اپنی بیوی کو اس کے مطالبے پر طلاق دے پھر اپنی بیوی کے لیے کسی مال کا اقرار کرے تو اس کا وہ اقرار صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ عورت اب اجنبیہ ہے جس کے لیے اس (شوہر) کے ترکے میں کوئی حق وراثت نہیں ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ میراث میں اس عورت کا جو حصہ بنتا ہے اور اس کے لیے اس (کے شوہر) نے جو اقرار کیا ہے ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ اسے دیا جائے۔ چنانچہ صاحبین اس عورت کی ظاہرہ حالتِ اجنبیت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ ان دونوں (یعنی شوہر اور بیوی) نے آپس میں اتفاق کر لیا ہو تاکہ شوہر اس کے لیے اس کے حصۂ وراثت سے زیادہ مال کا اقرار کر لے۔ لہٰذا اس کے حصہ وراثت سے زائد کے اقرار میں وہ دیگر تمام وارثوں کے حق میں موردِ الزام ہے اسلیے اس کا اقرار صحیح نہیں، تو ایسے ہی یہاں (یعنی عورت کے اقرار والے مذکورہ مسئلے میں) ہوگا۔

ماذون غلام اگر حالت مرض میں زمانۂ صحت یا زمانۂ مرض کے قرض کی وصولی کا اقرار کرے تو وہ اپنے اس اقرار میں آزاد کے مانند ہے کیونکہ وہ قرض کی وصولی اور ادا شدہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار کرنے کا اسی طرح مجاز ہے جس طرح آزاد ہوتا ہے لہٰذا ہر وہ اقرار جو آزاد کی طرف سے صحیح ہے ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح ہے اور جو اقرار آزاد کی طرف سے صحیح نہیں ہے وہ ماذون غلام کی طرف سے بھی صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابراء سے متعلق مریض کا اقرار

جہاں تک مریض کی طرف سے ابراء (بری الذمہ کرنا) کے اقرار کا تعلق ہے، مثلاً مریض یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کو اس قرض سے بری الذمہ کر دیا ہے جو اس کے زمانۂ صحت میں اس کے ذمے تھا تو یہ اقرار جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ فی الحال ابراء کے انشاء کا مجاز نہیں ہے لہٰذا اس کے اقرار کا بھی مجاز نہیں ہے، بخلاف وصولی قرض کے اقرار کے، کیونکہ یہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار ہے اور وہ قبضے کے انشاء کا مجاز ہے، لہٰذا اقرار کے ذریعے اس کی خبر دینے کا بھی مجاز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نسب کا اقرار

رہا نسب کا اقرار، اور اس سے مراد ہے وارث کا اقرار، تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) آدمی کا اپنے وارث کی بابت اقرار

(۲) وارث کی طرف سے اس کے وارث کا اقرار

مذکورہ ہر قسم کے اقرار سے دو حکم وابستہ ہیں، نسب کا حکم اور میراث کا حکم۔

وارث کا اقرار

جہاں تک اپنے وارث کے اقرار کا تعلق ہے، اثبات نسب کے حق میں اس کے صحیح ہونے کے لیے کچھ شرطیں ہیں:۔

(۱) از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقر بہ میں ثبوت نسب کا احتمال ہو کیونکہ اقرار کسی کائن (ہونے والا) کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں، سو اگر اس کا ہونا محال ہو تو کائن کی بابت خبر دینا نرا جھوٹ قرار پائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لڑکے کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اُس جیسے کے ہاں اس جیسا پیدا نہ ہو سکتا ہو (مثلاً لڑکے اور مقر کے درمیان عمر کا تفاوت اتنا کم ہو کہ وہ اس کا بیٹا نہ بن سکتا ہو) تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ یہ لڑکا اس کا بیٹا ہو لہٰذا اس کا اقرار یقینی طور پر جھوٹ ہے۔

(۲) از انجملہ، ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب کسی دوسرے شخص سے معروف نہ ہو، اگر ایسا ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب دوسرے شخص سے اس کا نسب ثابت ہے تو اس کے بعد مقر سے اس کے نسب کا ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔

(۳) ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اگر وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہو (یعنی اپنا قابض و مالک آپ ہو) تو وہ اس اقرار کی تصدیق کرے کیونکہ مقر کا اقرار اس انسان کے (اپنی ذات پر) قبضے کے ابطال کو متضمن ہوتا ہے اور اس کا قبضہ بدون اس کی رضامندی کے باطل نہیں کیا جا سکتا۔

حالت مرض میں اقرار نسب

مقر کا تندرست ہونا اس کے اقرار نسب کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ نسب کا اقرار تندرست اور بیمار ہر دو قسم کے مقر کی طرف سے صحیح ہے کیونکہ مرض فی نفسہٖ تو اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے بلکہ یہ تو اس سبب سے مانع بن جاتا ہے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو یا مقر پر الزام آتا ہو، اور یہ سب اسباب یہاں ناپید ہیں، کسی کے حق کی وابستگی کا معدوم ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ جس شخص کا نسب ہنوز مجہول ہے اس کے ساتھ کسی کا حق کیا وابستہ ہوگا۔ اسی طرح الزام کا مفہوم بھی ناپید ہے، کیونکہ میراث، نسب کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیونکہ میراث سے محروم کر دینے والے ایسے اسباب ہیں جو نسب میں خلل نہیں ڈالتے، جیسے قتل، غلامی، اختلاف دین اور اختلاف دار، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۴) ایک شرط یہ ہے کہ اقرار میں کسی دوسرے شخص پر نسب کو نہ رکھا گیا ہو، خواہ وہ شخص کہ جس کے

نسب کا اقرار کیا گیا ہے اس اقرار کی تکذیب کرے یا تصدیق کرے کیونکہ کسی شخص کا اقرار اس کی اپنی ذات کے خلاف حجت ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے خلاف، اس لیے کہ اگر یہ دوسرے کے خلاف ہو تو پھر یہ (اقرار نہیں کہلاتا بلکہ) شہادت یا دعوٰی ہوتا ہے اور خالی دعوی حجت نہیں ہوتا اور فرد واحد کی ایسے امر کی بابت گواہی جس سے دوسرے لوگ بھی مطلع ہوں اور اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو، قبول نہیں کی جاتی۔ اور جس اقرار میں کسی دوسرے انسان کے نسب کو کسی دوسرے شخص پر رکھا گیا ہو یہ دوسرے کے خلاف اقرار ہے نہ کہ خود اپنی ذات کے خلاف، لہٰذا یہ یا تو دعوی ہے یا پھر شہادت (لیکن اقرار نہیں ہے) اور ان میں سے کسی کو بھی بغیر حجت کے قبول نہیں کیا جاتا۔

اس اصول کی بنیاد پر، مرد کا اقرارِ نسب پانچ آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والد؛ (۲) والدہ؛ (۳) اولاد؛ (۴) بیوی؛ اور (۵) مولیٰ (غلام یا باندی کا مالک)۔ عورت کا اقرار چار آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے (۱) والد؛ (۲) والدہ؛ (۳) شوہر؛ (۴) اور مولیٰ۔ اگر عورت اولاد کا اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی بابت اقرار میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر رکھنا نہیں ہے؛ ولاء کے اقرار میں تو بات ظاہر ہے کیونکہ اس میں تو کسی کے ساتھ نسب کو قائم نہیں کیا جاتا اسی طرح زوجیت (شوہر یا بیوی ہونے) کے اقرار میں بھی غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا، تاہم (مقرلہ کی طرف سے) تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر یہ تصدیق مقر کی زندگی میں ہی ہو جائے تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر مقر کی وفات کے بعد ہو تو اس صورت میں اگر تو اقرار شوہر کی طرف سے ہو تو بیوی کی تصدیق بالاجماع صحیح ہے، خواہ وہ شوہر کی حیات میں تصدیق کرے یا اس کی موت کے بعد، مثلاً کوئی مرد کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ مرد مر جائے پھر وہ عورت اس کی تصدیق کر دے (تو یہ اقرار صحیح ہوگا) کیونکہ موت کے بعد بھی ایک لحاظ سے نکاح باقی ہوتا ہے کیونکہ عدت میں نکاح کے بعض احکام باقی ہوتے ہیں، لہٰذا یہ قابل تصدیق ہے۔ اگر زوجیت کا اقرار عورت کی طرف سے ہو اور اس (عورت) کی موت کے بعد شوہر اس کی تصدیق کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تصدیق صحیح نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا، یعنی یہ کہ موت کے بعد نکاح ایک جہت سے باقی ہوتا ہے لہٰذا تصدیق جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتی ہے کہ جب شوہر زوجیت کا اقرار کرے اور بیوی اس کی موت کے بعد اس کی تصدیق کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح فی الحال تو درحقیقت معدوم ہے لہٰذا یہ تصدیق کا محل نہ بنے گا، اس کی بقاء کا حکم تو بعض ایسے احکام کی ادائیگی کے لیے عطا کیا گیا ہے جو موت سے پہلے ثابت تھے اور میراث تو ایسا حکم ہے جو موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس حکم (میراث) کے حق میں نکاح زائل ہو چکا ہے، اس لیے تصدیق کرنا ممکن نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اولاد کا اقرار (مرد کی طرف سے) اس لیے جائز ہے کہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر نہیں رکھا جاتا بلکہ مقر خود اپنے اوپر رکھتا ہے لہٰذا یہ خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ کسی غیر کے خلاف، اس لیے اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مقرلہ کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو تو اس صورت میں اس کی طرف سے اس اقرار کی تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ، خواہ یہ تصدیق مقر کے زمانۂ حیات میں پائی جائے یا اس کی موت کے بعد کیونکہ موت سے

نسب باطل نہیں ہو جاتا، لہٰذا دونوں حالتوں میں تصدیق جائز ہے۔ اسی طرح، والدین کا اقرار بھی غیر کے نسب کو غیر پر رکھنا نہیں ہے، اس لیے یہ بھی خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ غیر کے خلاف، لہٰذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر عورت مذکورہ لوگوں کے بارے میں نسب کا اقرار کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، بدلیل مذکورہ، ماسوا اولاد کے اقرار کے کیونکہ یہ اقرار دوسرے کے نسب کو کسی دوسرے پر رکھنا ہے اور وہ ہے اولاد کے نسب کو شوہر پر رکھنا، اس لیے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ شوہر اس کی تصدیق کردے یا کوئی عورت (جنائی دائی) اس کی ولادت کی شہادت دے دے، بخلاف مرد کے، کیونکہ اس کے اقرار میں اولاد کے نسب کو وہ اپنے اوپر رکھتا ہے۔ مذکورہ لوگوں کے سوا اور کسی کے حق میں نسب کا اقرار جائز نہیں ہے، جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار، کیونکہ یہ غیر کے نسب کو غیر یعنی دادے یا باپ پر رکھنا ہے۔

میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرطیں

اسی طرح میراث کے حکم کے حق میں وارث کے اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بھی وہی شرطیں درکار ہیں جو ثبوت نسب کے لیے درکار ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں، ماسوا غیر پر نسب کو رکھنے والی شرط کے؛ چنانچہ ایسا اقرار نسب جس میں مقر نے غیر پر نسب کو رکھا ہو اثبات نسب کے حق میں تو قطعاً صحیح نہیں ہوتا لیکن میراث کے حق میں صحیح ہوتا ہے، مگر ایک شرط پر اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کا سرے سے کوئی وارث نہ ہو اور اس کی میراث پر صرف اسی کا حق ہو، کیونکہ عاقل کے تصرف کو تا حد امکان صحیح قرار دینا واجب ہے۔ سو اگر یہ ثبوت نسب کے حق میں ممکن نہیں ہے کہ اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، لیکن میراث کے حق میں یہ ممکن ہے۔ اور اگر وہاں کوئی وارث ہو، قریبی ہو یا بعید کا، تو اسکا اقرار قطعاً صحیح نہ ہوگا، اور اسے کوئی میراث نہ ملیگی۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ بھائی کا اقرار کرلے (یعنی کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے) اور اسکی ایک پھوپھی یا خالہ ہو تو اسکی میراث پر اس کی پھوپھی یا خالہ کا حق ہوگا اور مقر لہ (یعنی وہ شخص جسے اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے) کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ دونوں (یعنی پھوپھی اور خالہ) تو یقینی طور پر وارث ہیں لہٰذا ان دونوں کا حق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے، اس لیے میراث کو ان دونوں کے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کرکے ان دو کے حق کو زائل کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ بھائی کا یا پوتے کا اقرار کرے اور اسکا مولائے موالات (از روئے موالات، یعنی عہد و پیمان کے ذریعے بننے والا مولیٰ) ہو، پھر وہ مرجائے تو میراث پر اس مولیٰ کا حق ہوگا اور مقر لہ کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ ولاء (دیکھئے کتاب الولاء) میراث کے اسباب میں شامل ہے، اور اس کا مذکورہ اقرار عقد موالات سے انحراف نہیں قرار پائے گا کیونکہ انحراف حقیقۃً معدوم ہے، لہٰذا عقد موالات باقی رہے گا اور یہ مذکورہ آدمیوں کے لیے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح، اگر مولائے موالات ہی اس کا مولائے عتق (یعنی وہ مولیٰ جس کی ملک میں غلام آزاد ہوا ہو) ہو تو اس صورت میں وہ بدرجۂ اولیٰ میراث کا واحد حقدار ہوگا کیونکہ وہ تو اس کا عصبہ ہے (عصبہ کہتے ہیں سلسلۂ ذکور میں ہم جد کو، ابوی قرابت دار AGNATE) اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو لیکن اس نے کسی ایک آدمی کے لیے پورے مال کی وصیت کی ہو تو ترکے کی ایک تہائی تو اس آدمی کو ملے گی جس کے حق میں وصیت کی گئی اور باقی ترکہ اس آدمی کو ملے گا جس کو اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے کیونکہ اس کے زعم میں وہ وارث ہے۔ اگر اس شخص کے علاوہ کہ جس کے لیے مال کی وصیت کی گئی مولائے

موالات بھی ہو تو وصیت والے کو ایک تہائی ترکہ ملے گا اور باقی اس کے مولی کو ملے گا، جبکہ مقرلہ کو کچھ بھی نہ ملے گا، کیونکہ موالات وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے لیکن مذکورہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر مولائے موالات کے بجائے مولائے عتاق ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مولائے موالات عصبات (عصبہ کی جمع) میں سب سے آخری ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہے اور مولائے موالات سب سے آخری وارث ہے اور اس کا مقام ذوی الارحام کے بعد ہے، تو جب ان دو ولاؤں (ولائے موالات اور ولائے عتاق) میں سے ضعیف تر ولار (ولائے موالات) مذکورہ اقرار نسب کے صحیح ہونے میں مانع ہے تو قوی تر ولاء (ولائے عتاق) بدرجۂ اولیٰ مانع ہوگا۔

اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی شخص کو اپنا بھائی اقرار کرے اور مقرلہ اس کی تصدیق کر دے پھر بعد ازاں، مریض انکار کرے اور کہہ دے کہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں بھی باطل ہو جائے گا، چنانچہ اگر وہ اپنے اس انکار کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے پھر وہ فوت ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو سارا مال اس انسان کو مل جائے گا جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی، کیونکہ اس کی طرف سے یہ انکار، اقرار سے رجوع ہے اور اس قسم کے اقرار سے رجوع صحیح ہوتا ہے کیونکہ یہ اقرار وصیت کے مشابہ ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ وصیت نہیں ہے اور وصیت سے رجوع صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ انکار کر دے، اور اس نے کسی کے لیے مال کی وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا مال بیت المال میں داخل ہو جائے گا، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی بنا پر اس کا یہ اقرار سرے سے باطل ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا

جہاں تک کسی کو وارث اقرار کرنے کا تعلق ہے، تو اس سلسلے میں گفتگو کے دو موضوع ہیں: ایک تو ثبوت نسب کے حق میں، اور دوسرا میراث کے حق میں۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وارث ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ وارث ہوں گے، مثلاً ایک آدمی فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑے اور وہ بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے تو کیا میت سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا؟ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ اکلوتے وارث کے اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ نسب ثابت ہو جائے گا، اور اسی قول کو کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔ اور اگر وارث ایک سے زیادہ ہوں، مثلاً دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں یا اس سے زیادہ ہوں تو اگر یہ سب وارث اقرار کریں تو بالاجماع نسب ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کے حق میں ایک شخص کا قول قبول کر لیا جاتا ہے تو نسب کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، جیسے کہ ایک جماعت کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھائی ہونے کا اقرار غیر پر اقرار ہے کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر رکھا گیا ہے، لہٰذا یہ شہادت ہے، اور اکیلے آدمی کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ دو یا اس سے زیادہ ہوں کیونکہ نسب کے حق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ جہاں تک میراث کے حق میں اقرار کو قبول کرنے کا تعلق ہے، تو اکلوتے وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا صحیح ہے اور میراث کے حق میں اس کی تصدیق کی

جائے گی، مثلاً (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے؛ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ (اقرار کیا ہوا بھائی) اس کے زیر قبضہ تمام میراث میں اس کا شریک ہوگا، کیونکہ بھائی ہونے کا اقرار دو چیزوں کا اقرار ہے، نسب کا اور مال (ترکے) کے استحقاق کا، اور نسب کا اقرار غیر کے خلاف اقرار ہے، لہٰذا قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درحقیقت دعویٰ یا شہادت ہے، جبکہ مال کے استحقاق کا اقرار مقر کا خود اپنے خلاف اقرار ہے اور یہ مقبول ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی اقرار ایک لحاظ سے تو مقبول ہو جبکہ ایک لحاظ سے غیر مقبول ہو، جیسے کوئی شخص ایک غلام خریدے پھر اقرار کرے کہ فروخت کنندہ نے فروخت کرنے سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو آزاد کرنے کے حق میں تو اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن فروخت کنندہ سے زرِ ثمن کی واپسی کے اختیار کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، یہ جائز ہے کہ یہاں وارث کا اقرار کرنے کو میراث کے حق میں قبول کر لیا جائے لیکن ثبوتِ نسب کے حق میں قبول نہ کیا جائے۔

اگر (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنی بہن اقرار کرے تو مقر کے مقبوضہ مال میں سے ایک تہائی مال وہ لے لے گی کیونکہ میراث کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے، اور اپنے بھائی کے ساتھ بہن کو اس میراث کے ایک تہائی کا حق ہے۔

اگر وہ کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کے باپ کی بیوی ہے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا آٹھواں حصہ اس (عورت) کو ملے گا۔

اگر وہ کسی عورت کو اپنی دادی یعنی میت کی ماں اقرار کرے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا چھٹا حصہ اس عورت کو ملے گا۔ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ مقر اپنے مقبوضہ مال کے ضمن میں اپنے اقرار پر وہی معاملہ کرے گا جو کہ نسب کے ثابت ہونے کی صورت میں وہ کرتا۔

اگر میت کا بیٹا کسی کو میت کا پوتا اقرار کرے اور وہ (پوتا) اس کی تصدیق کرے لیکن مقر کو میت کا بیٹا ماننے سے انکار کرے تو مقر کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور ترکہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ یہ از روئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ مقر لہ کے قول کو قبول کیا جائے اور سارا مال اسی کو ملے تا آنکہ مقر اپنے نسب پر گواہ قائم کر دے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقر لہ کی وراثت کے اثبات پر دونوں (مقر اور مقر لہ) متفق ہیں اور مقر کی وراثت کی بابت ان میں اختلاف ہے، لہٰذا متفق علیہ امر تو ثابت ہوگا جبکہ مختلف فیہ امر دلیل کے قائم ہونے پر موقوف ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مقر لہ کو تو مقر کی بدولت میراث کا فائدہ حاصل ہوا ہے، اس لیے اگر اس کے اقرار کو باطل کر دیا جائے تو لازماً اس (مقر) کی وراثت باطل ہو جائے گی اور اگر مقر کی وراثت کو باطل کر دیا جائے تو مقر لہ کی وراثت کا بھی بطلان ہو جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی کو میت کی بیٹی اقرار کرنے اور وہ (بیٹی) اس کی تصدیق کرے لیکن وہ مقر کو میت کا بیٹا ماننے سے انکار کرے تو از روئے استحسان مقر کے قول کو ہی قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اگر بیوی کسی کو اپنے متوفی شوہر کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن وہ اسے متوفی کی بیوی ماننے سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک مقر لہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، اور ثبوت مہیا کر کے زوجیت کو ثابت کرنا اس عورت کے ذمے ہوگا۔ امام

ابویوسفؒ کے نزدیک عورت کے قول کو قبول کیا جائے گا، اور دونوں اپنے اپنے حقِ میراث کے مطابق مال کو باہم تقسیم کرلیں گے۔

اگر متوفیہ بیوی کا شوہر کسی کو متوفیہ کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن اسے اس کا شوہر ماننے سے انکار کرے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہے جیسا سابقہ مسئلے میں تھا۔

امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مسئلے کو اس مشترک مفہوم کے ساتھ پہلے مسئلے پر قیاس کیا جائے جس کا ہم نے پہلے مسئلے میں ذکر کیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موت سے نکاح منقطع ہوجاتا ہے اور ایک منقطع ہوچکنے والے سبب کے اقرار کو ثبوت کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، بخلاف نسب کے (کیونکہ وہ موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے)۔

اگر متوفی نے اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے ہوں، ان دونوں میں سے کوئی ایک بیٹا ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرے، تو اگر اس کا معروف بھائی اس بارے میں اس کی تصدیق کردے تو وہ تیسرا بھائی میراث میں ان کے ساتھ شریک ہوگا، ویسے ہی جیسے ان دونوں کے اقرار کی صورت میں وہ شریک ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ (معروف بھائی) اس اقرار میں اس کو جھٹلا دے تو پہلے دونوں معروف بھائیوں میں ترکے کو بحصۂ برابری تقسیم کیا جائے گا۔ نصف حصہ انکار کرنے والے بھائی کو دے دیا جائے گا اور دوسرے نصف حصے کو اقرار کرنے والے بھائی اور مقرلہ (تیسرے بھائی) کے درمیان نصفا نصف تقسیم کردیا جائے گا۔ یہ جمہور علماء کا مسلک ہے، جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اس (بقیہ نصف) کے تین حصے کیے جائیں گے، دو تہائی مقر کو اور ایک تہائی مقرلہ کو دیا جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا خیال یہ تھا کہ مال کے تین برابر حصے کرکے تینوں بھائیوں میں تقسیم کردیا جائے گا اور مقرلہ کے حصے میں جو ایک تہائی مال آئے گا اس کا نصف اس کے مال میں اور نصف اس کے منکر بھائی کے مال میں بحالتِ شیوع (یعنی غیر متعین طور پر) ہوگا لیکن اس کے اقرار کو اس کے بھائی کے خلاف اس (بھائی) کے مقبوضہ مال میں نافذ نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے زیرِ قبضہ مال میں اسے نافذ کیا جائے گا، لہٰذا وہ اس کا ایک تہائی اس کو دے گا۔ ہماری (یعنی جمہور علمائے احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مقر کا خیال یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا ہے اس کا میراث میں حق ویسا ہی ہوگا جیسا کہ اس کا حق ہوگا اور انکار کرنے والا بھائی مکمل نصف حصہ لے کر جس قدر اپنے حق سے زائد مال لے گا وہ اس میں ظالم ہوگا، لہٰذا اس (منکر) کے قبضے میں جو مال آئے گا اسے یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ تلف ہوگیا ہے، چنانچہ بقیہ نصف مال کو ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کردیا جائے گا، ہر دو کے حصے میں کل مال کا ایک چوتھائی آئے گا۔

اگر ان دونوں (بھائیوں) میں سے کوئی ایک کسی کو اپنی بہن اقرار کرے، تو اگر دوسرا اس کی تصدیق کردے پھر تو مسئلہ واضح ہے اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو پہلے مال کو دونوں بھائیوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور نصف مال انکار کرنے والے بھائی کو مل جائے گا، پھر بقیہ نصف کو اقرار کرنے والے بھائی اور بہن کے درمیان، مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک حصہ کے اصول کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک کسی عورت کے بارے میں اقرار کرے کہ وہ ہمارے (متوفی) باپ کی بیوی ہے، اگر دوسرا بھائی اس کی تصدیق کردے پھر تو مسئلہ واضح ہے، عورت کو آٹھواں حصہ مل جائے گا اور باقیماندہ

مال ان دونوں میں بحصۂ برابری تقسیم کر دیا جائے گا۔ کسر سے بچنے کے لیے تقسیم کی یہ شکل اختیار کی جائے گی کہ آٹھ حصوں کے سولہ حصے بنا لیے جائیں گے، کل مال کا آٹھواں حصہ، یعنی ان سولہ حصوں میں سے دو حصے اس عورت کو مل جائیں گے اور بقیہ چودہ حصوں میں سے سات سات حصے ہر دو بھائیوں کو مل جائیں گے (اگر سولہ حصے نہ کیے جائیں اور آٹھ حصے کر کے ترکہ تقسیم کیا جائے تو آٹھواں حصہ عورت کو دینے کے بعد باقی بچتے ہیں سات حصے، ان کو دونوں میں تقسیم کریں تو ہر ایک کو ساڑھے تین حصے ملیں گے، اس کسر سے بچنے کے لیے اور عدد کی تصحیح کی خاطر سولہ حصے بنائے جائیں گے)۔ اور اگر (دوسرا بھائی اس کو اس اقرار میں) جھٹلا دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس عورت کو مقر کے مقبوضہ مال کا نواں حصہ ملے گا جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اسے اس کے زیر قبضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا خیال تھا کہ اس عورت کو دونوں بھائیوں کے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا، لیکن اس کا اقرار اس کے اپنے مقبوضہ مال کے حق میں تو صحیح ہے مگر اپنے بھائی کے مقبوضہ مال کے حق میں صحیح نہیں ہے، اور جب اس کے اپنے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے تو وہ اسے اپنے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ دے گا۔ جمہور علماء کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقر کا گمان یہ ہے کہ کل ترکے کا آٹھواں حصہ اس عورت کا ہے اور باقی ماندہ ⅞ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، مسئلے کے قاعدے کے مطابق جبکہ عملاً تقسیم کی شکل وہی ہوگی جس کا ہم نے ذکر کیا (یعنی کل کے سولہ حصے کر کے)، لیکن منکر بھائی اپنے (اصل حق سے) جو زائد مال لے گا اس میں وہ ظالم ہے، لہٰذا اس کے مقبوضہ مال کو تلف شدہ تصور کر لیا جائے گا اور مقر کے قبضے میں جو نصف مال ہے اس کو اس کے اور اس عورت کے درمیان دونوں کے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا اور مقر کو جو حاصل ہوگا اس کے نو حصے بنا لیے جائیں گے، ان میں سے دو حصے اس عورت کو دے دیے جائیں گے اور سات حصے مقر کو۔ جب اس نصف حصے کے نو حصے بنا لیے جائیں تو گویا کل مال کے اٹھارہ حصے بنا لیے گئے: نو حصے انکار کرنے والے بھائی کو مل گئے، دو حصے عورت کو مل گئے اور سات حصے اقرار کرنے والے بھائی کو۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مقر کسی ایک وارث کا اقرار کرے، اور اگر وہ وارث کے بعد وارث کا اقرار کرے مثلاً وہ ایک وارث کا اقرار کرے پھر کسی دوسرے وارث کا بھی اقرار کرے تو ایسے اقرار کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ پہلا شخص جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے دوسرے شخص کی وراثت کی بابت اس کے اقرار کی تصدیق کر دے تو ان (تینوں) کے درمیان مال اللہ تعالیٰ کے فرائض (وراثت کے مقررہ حصوں) کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر وہ (پہلا شخص) اس اقرار کے بارے میں اس کی تکذیب کر دے تو اگر تو مقر نے پہلے شخص کو اس کا حصہ قاضی کے حکم پر دیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اس (دیے ہوئے حصے) کو تلف شدہ سمجھ لیا جائے گا اور وہ دونوں مقر کے زیر قبضہ مال کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں گے اور اگر اس نے قاضی کے فیصلے کے بغیر اس کو اس کا حصہ دیا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور دیا ہوا مال ایسے تصور کیا جائے گا کہ جیسے اس کے قبضے میں برقرار ہے، لہٰذا کل مال میں سے دوسرے کا جو حصہ بنتا ہے وہ اسے دیا جائے گا۔

مسائل اس جملے کی تشریح و توضیح اس طرح ہے کہ ایک شخص ہلاک ہو گیا اور اپنے پیچھے اس نے ایک بیٹا چھوڑا، اس بیٹے نے کسی شخص کو اپنے ماں اور باپ کی طرف سے اپنا بھائی اقرار کیا تو وہ اسے نصف میراث

دے گا۔ بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ میراث کے حق میں اخوت کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دوسرے بھائی کا بھی اقرار کرے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے کے بعد اقرار کرے گا یا پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے سے قبل اقرار کرے گا۔ اگر پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کر دینے کے بعد اقرار کرے: تو اگر تو اس نے قاضی کے حکم پر اس کا حصہ ادا کیا ہو تو دوسرے بھائی کے لئے کل مال کا چوتھا حصہ ہوگا اور مقر کے پاس مال کا چوتھا حصہ باقی رہ جائے گا، کیونکہ چوتھا حصہ قانون کی نظر میں تلف شدہ کے حکم میں ہوگا کیونکہ وہ (پہلے بھائی کو اس کا حصہ) ادا کرنے پر مجبور تھا، لہٰذا باقی مال ان دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے گا، کیونکہ مقر کے خیال میں دوسرا بھائی میراث میں اس کے برابر کا حقدار ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو کل مال کے نصف کا نصف یعنی کل کا چوتھا حصہ ملے گا اور اگر اس نے پہلے بھائی کو ابھی اس کا حصہ نہ دیا ہو تب بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ نصف مال پہلے بھائی کی طرف پھیرے جانے کا مستحق ہے اور مستحق ایسے ہوتا ہے کہ جیسے فی الواقع پھیر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس نے قاضی کے حکم کے بغیر پہلے بھائی کو اس کا حصہ دیا ہو تو دوسرے بھائی کو کل مال کا تہائی ادا کرے گا، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ حکم قاضی کے بغیر ادائیگی اس کے ذمے واجب الضمان ہے اور واجب الضمان قائم کے مانند ہوتا ہے۔ لہٰذا کل مال کا ایک تہائی وہ اس (دوسرے بھائی) کو ادا کرے گا اور اس کے پاس ایک تہائی (نصف کا) رہ جائے گا۔ اگر وہ قاضی کے حکم پر دوسرے بھائی کو ایک تہائی مال ادا کر دے پھر ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرے۔ اور تیسرا بھائی پہلے دو بھائیوں کی بابت اس کے اقرار کو جھٹلا دے تو تیسرا بھائی معروف بیٹے (یعنی مقر) سے کل مال کا چوتھا حصہ وصول کرے گا، کیونکہ سارا مال معنوی طور پر قائم ہے، اس لیے کہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی، ادا کرنے والے پر واجب الضمان ہوتی ہے، چنانچہ وہ (تیسرا بھائی) وہ چھٹا حصہ (کل مال کا) جو مقر کے پاس ہے لے لے گا اور دوسرے چھٹے حصے کا نصف بھی وصول کرے گا، کیونکہ پہلے دو (اقراری بھائیوں) کو ادائیگی، جو عدالتی حکم کے بغیر کی گئی تھی، اس تیسرے کے حق میں صحیح نہیں ہے، لہٰذا اس (ادائیگی کرنے والے یعنی مقر) سے چھٹے حصے کے نصف کے بقدر ضمان وصول کیا جائے گا جسے وہ اپنے مقبوضہ چھٹے حصے سمیت ادا کرے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی (متوفی) اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے، ان دونوں میں سے ایک بیٹا بھائی کا اقرار کرے پھر ایک اور بھائی کا اقرار کرے، تو اگر وہ معروف بیٹا اس کی تصدیق کر دے تو یہ سب میراث میں شریک ہوں گے، اور اگر وہ (معروف بیٹا) اس کو جھٹلا دے، تو اس صورت میں اگر وہ پہلا بھائی جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف ان (تینوں بھائیوں، یعنی ایک معروف بیٹا جو مقر ہے اور دو اقراری بھائی) میں تین برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ اس کا وراثت کا اقرار اس کے اپنے حق میں اور جس کے لیے اس نے سب سے پہلے وراثت کا اقرار کیا ہے اس کے حق میں صحیح ہے، لیکن معروف بیٹے کے حق میں یہ اقرار صحیح نہیں ہے، اس لیے کل مال کا نصف اس معروف بیٹے کو ملے گا اور باقی نصف ان تینوں میں بحصۂ برابری تقسیم ہوگا، اور اگر وہ (پہلا شخص جس کے وارث ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے) اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے قاضی کے حکم پر اس کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اس کے اور دوسرے (اقراری بھائی) کے درمیان بحصۂ برابری تقسیم ہوگا کیونکہ قاضی کے حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے

حکم میں آتا ہے، لہٰذا باقیماندہ مال ان دونوں کے درمیان بحصہ برابری تقسیم ہوجائے گا اور ہر ایک کو (کل مال کا) آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو مقر اس دوسرے کو اپنے مقبوضہ مال، یعنی کل مال کے چوتھائی حصے میں سے کل مال کا چھٹا حصہ ادا کرے گا کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادا کردہ مال کے لیے ادا کرنے والا ضامن ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایک چوتھائی حصہ (جو اس نے ادا کیا) مالِ قائم کے مانند ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک، کسی بہن کا اقرار کرے اور اس بہن کو اس کا حصہ رسدی دے دے، پھر ایک دوسری بہن کا اقرار کرے اور اس کا بھائی اس کی تکذیب کرے تو اس صورت میں اگر اس کی پہلی بہن اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا اور باقی نصف مال اقرار کرنے والے بھائی اور ان دو بہنوں کے درمیان اس اصول کے مطابق تقسیم ہوجائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اسی کے مثل دو حصے۔ اور وہ بہن اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے اس (بہن) کو اس کا حصہ، یعنی نصف کا ایک تہائی اور کل مال کا چھٹا حصہ عدالتی حکم پر ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اقرار کرنے والے اور دوسری بہن کے درمیان اس قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اس کا دوگنا، بدلیل مذکورہ، یعنی عدالتی حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے ادا کرنے والا اس کے لیے ضامن نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادا کیا ہو تو اقرار کرنے والا اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف اس دوسری بہن کو ادا کرے گا، کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی مال کو تلف کرنا ہے، تو یہ ایسے ہے کہ گویا وہ مال اس کے پاس موجود ہے اور اس حالت میں اس نے دو بہنوں کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر (فی الواقع) یہ صورت ہوتی تو وہ دو بہنوں کو کل مال کا چوتھا حصہ ادا کرتا، یعنی ہر بہن کے حصے میں کل مال کا آٹھواں حصہ آتا، تو ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں کیا جائے گا، کہ وہ دوسری بہن کو اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف دے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ان دونوں (بھائیوں) میں سے کوئی ایک اپنے باپ کی کسی بیوی کا اقرار کرے، پھر ایک اور بیوی کا اقرار کر لے، تو اگر ان دونوں (بیویوں) کا اکھٹے اقرار کرے تو دونوں (بیویوں) کو دو نویں حصے (کل مال کا $\frac{2}{9}$) ملیں گے، اور یہ ظاہر بات ہے کیونکہ بیویوں کا فرض (یعنی میراث میں مقررہ حصہ) ان کے قلیل التعداد یا کثیر التعداد ہونے سے بدل نہیں جاتا۔ اور اگر اس نے پہلے ایک بیوی کا اقرار کیا اور اسے اس کا حصہ رسدی دے دیا، پھر دوسری بیوی کا اقرار کیا تو اس صورت میں اگر پہلی بیوی اس کی تصدیق کر دے تو اس مسئلے کا وہی جواب (حکم) ہوگا (جو پہلے مسئلے کا تھا) اور اگر وہ اس کو جھٹلا دے تو (کل مال کا) نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا، $\frac{2}{9}$ پہلی بیوی کو، باقی رہے ایک معروف بیٹا اور دوسری بیوی، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے پہلی بیوی کو $\frac{2}{9}$ حصہ عدالتی حکم پر دیا ہے تو اسے تلف شدہ سمجھا جائے گا اور یہ ایسے تصور کیا جائے گا کہ گویا اس کے پاس باقیماندہ مال کے سوا کوئی اور مال تھا ہی نہیں اور وہ باقیماندہ مال سات حصے ہیں، تو مقر بیٹے اور دوسری بیوی کے درمیان اس باقیماندہ مال کو تقسیم کرنے کے لیے اس کے آٹھ حصے کیے جائیں گے، $\frac{1}{8}$ حصہ اس بیوی کو مل جائے گا اور سات حصے اقرار کرنے والے بیٹے کو۔ اور اگر اس نے (پہلی بیوی کو اس کا حصہ) عدالتی حکم کے بغیر دیا ہو تو اس کے پاس جو نو حصے ہیں ایک حصہ دوسری بیوی کو دے گا، یعنی کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ، کیونکہ ادا کردہ حصہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے پاس موجود ہے اور اگر نصف مال اس کے پاس موجود ہوتا تو وہ دوسری بیوی کو نواں حصہ دیتا اور یہی حصہ بنتا ہے کیونکہ جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہے دونوں عورتوں کے

لیے ملاکر کل مال کا آٹھواں حصہ اور آٹھواں حصہ دونوں حصوں کے برابر ہے، ایک نواں حصہ پہلی بیوی کو اور ایک نواں حصہ دوسری بیوی کو، اِلّا یہ کہ پہلی بیوی نے ظلم کیا کہ اس نے اپنے حصے سے زیادہ وصول کرلیا اور یہ ظلم اقرار کرنے والے بھائی کے کھاتے میں پڑے گا کیونکہ اسی نے عدالتی حکم کے بغیر اس کو یہ حصہ ادا کیا تھا، لہٰذا دوسرا نواں حصہ وہ دوسری بیوی کو ادا کرے گا اور یہ کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ بنتا ہے، باقی بیٹے کو ملے گا اور یہ چھ حصے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص مرجائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا چھوڑ جائے، اور اس (بیٹے) کے پاس ایک ہزار دراہم ہوں (ترکے میں سے)، کوئی آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وہ بیٹا اس کی تصدیق کردے یا (انکار کی صورت میں) قسم کھانے سے انکار کردے، اور یہ رقم اس قرض خواہ کو دے دے۔ پھر ایک دوسرا آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے جس کی وہ بیٹا تصدیق کردے یا قسم کھانے سے انکار کرے، تو اگر تو اس نے پہلے آدمی کو قاضی کے حکم پر ادائیگی کی ہو تو دوسرے آدمی کیلئے وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ (پہلے آدمی کو) ادائیگی کرنے پر وہ مجبور تھا، لہٰذا ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہے، اور اگر اس نے یہ ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر کی ہو تو وہ دوسرے آدمی کے واسطے نصف مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے ادائیگی اپنی مرضی واختیار سے کی ہے لہٰذا یہ اتلاف ہے، اس لیے اس سے ضمان وصول کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کیا جاتا کہ جب وہ ان دونوں کے لیے اقرار کرے اور پھر ان میں سے کسی ایک کو ادائیگی کردے۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک ہزار دراہم (اور ایک بیٹا) چھوڑے، اور وہ (بیٹا) کسی کو اپنا بھائی اقرار کرلے پھر اس اقرار سے منحرف ہوجائے اور اس سے کہے کہ تو میرا بھائی نہیں ہے بلکہ میرا بھائی تو یہ دوسرا شخص ہے، اور وہ دوسرا شخص اس کے اس اقرار کی تصدیق کرے اور اس کے پہلے اقرار کی تکذیب کردے، تو اس صورت میں اگر اس نے پہلے شخص کو نصف مال عدالت کے حکم پر دیا ہو تو باقیماندہ مال میں دوسرا شخص اس کا شریک ہوگا، چنانچہ وہ اس (باقیماندہ نصف مال) کو بحصہ برابری باہم تقسیم کرلیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ عدالتی حکم کے تحت ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو وہ اپنا کل مقبوضہ مال، جو کہ کل ترکے کا نصف ہے، اس دوسرے شخص کو دے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار دراہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وارث (بیٹا) اس کی تصدیق کردے اور عدالتی حکم کے تحت یا عدالتی حکم کے بغیر اسے وہ مال دے دے اور ایک دوسرا شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کے قرض کا دعویٰ کرے، وارث اس کی تکذیب کرے، پہلا قرضخواہ اس کی (اس دعوے میں) تصدیق کرے مگر دوسرا قرضخواہ پہلے قرضخواہ کے میت کے ذمے قرض کے دعوے سے انکار کرے تو اس کا انکار قابلِ اعتبار نہ ہوگا اور وہ دونوں (قرضخواہان) ان ایک ہزار دراہم کو بحصہ برابری باہم تقسیم کریں گے، کیونکہ دوسرے قرضخواہ کا استحقاق پہلے قرضخواہ کے اقرار سے ثابت ہوجاتا ہے کہ وہ اس کی تصدیق کر رہا ہے اور اس نے اس کے واسطے صرف نصف مال ہی کا اقرار کیا ہے۔ اسی طرح، اگر دوسرا قرضخواہ کسی تیسرے قرضخواہ کا اقرار کرے تو تیسرا قرضخواہ اس (اقرار کرنے والے دوسرے

قرضخواہ) کے مقبوضہ حصے میں سے نصف لے لے گا بدلیل مذکورہ۔

اگر کوئی شخص مرجائے اور اپنے پیچھے کسی شخص کے پاس ایک ہزار دراہم چھوڑ جائے، وہ شخص کہے کہ میں ماں اور باپ دونوں کی طرف سے اس کا بھائی ہوں (اور وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ) تو اس (متوفی) کا اس کے باپ اور ماں کی طرف سے بھائی ہے اور جس کے واسطے اقرار کیا گیا وہ (یعنی دوسرا شخص) مقر کو اس کا بھائی ماننے سے انکار کرے تو استحسان کی رُو سے مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اگر مقر اس دوسرے شخص کو کہے کہ میں اور تو اس (متوفی) کے بھائی ہیں، اس کے باپ اور اس کی ماں کی طرف سے اور اس کے ذمے میرے ایک ہزار دراہم قرض ہیں اور مقر بہ (جس کو بھائی اقرار کیا) اس قرض سے انکار کرے تو مال ان دونوں میں بحصہ برابری تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قرض کا دعویٰ ایک امرِ عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ) کا دعویٰ ہے جو میراث میں مانع ہے، لہٰذا حجت کے بغیر یہ دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار دراہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار دراہم کا دعویٰ کرے، وارث اس کے اس دعوے کی تصدیق کرے اور اسے ہزار دراہم ادا کردے، پھر ایک دوسرا شخص دعویٰ کرے کہ میت نے اس کے لیے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ میت کا بیٹا ہے، اور ان دونوں کی وہ معروف بیٹا تصدیق کرے اور وہ دونوں اس (بیٹے) کے اقرار کی تکذیب کریں اگر تو اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو ادائیگی کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ میراث اور وصیت دونوں قرض سے مؤخر ہیں اور اس کا اقرار ثبوتِ نسب کے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن میراث کے حق میں صحیح ہے، اور میراث (زیر بحث مسئلے میں) پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ یکبارگی ان دونوں کے واسطے اقرار کرے اور ان دونوں کو ادائیگی کر دے، پھر قرضخواہ کے لیے اقرار کرے تو قرضخواہ کو حق ہوگا کہ اس نے ان پہلے دو آدمیوں کو جو مال ادا کیا ہے اس کا اس سے ضمان وصول کرے کیونکہ قرض مقدم ہے، کیونکہ جب اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو اس نے قرضخواہ کا حق تلف کیا، اور اگر عدالتی حکم کے تحت ادائیگی کی ہو تو اس صورت میں اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وصیت یا میراث گواہوں کے ذریعے ثابت ہو جائے، عدالت میں یا عدالت سے باہر، پھر قرضخواہ اپنے قرض کا اقرار کرے تو قرضخواہ کے واسطے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، اس مال کی بابت جو اس نے وارث یا موصیٰ لہ (جس کے لیے وصیت کی گئی) کو ادا کیا کیونکہ جب میراث یا وصیت پر گواہ قائم ہو گئے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ معروف وارث یا موصیٰ لہ ہے، اس لیے قرض کا اقرار ان دونوں کے حق کو نہیں مٹاتا، اور اگر اس نے ہنوز اس کو مال ادا نہ کیا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ قرضخواہ کو ادائیگی کرے اور قاضی اسے مجبور کرے گا کہ وارث اور موصیٰ لہ کو ادائیگی کرے، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اقرار کن چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے اقرار، وجود میں آنے کے بعد، باطل ہو جاتا ہے، تو ہم

اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اقرار وجود میں آنے کے بعد دو چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے :

۱ ایک تو یہ کہ اقرار کی جس قسم کا تعلق حقوق العباد سے ہے اس قسم کا اقرار مقر لہ کے جھٹلانے سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مقر کا اقرار مقر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے لازم ہونے کی دلیل ہے اور مقر لہ کی طرف سے اس کی تکذیب اس کے لازم نہ ہونے کی دلیل ہے ، اور اس کے لازم ہونے کا ثبوت معلوم نہیں لہذا شک کی بناء پر یہ (یعنی اس کا لازم ہونا) ثابت نہ ہوگا۔

۲ دوسری چیز، ایسے معاملے میں مقر کا اپنے اقرار سے منحرف ہونا ہے جس میں انحراف کرنا روا ہو اور ایسا اقرار کی اس قسم میں ہوتا ہے جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق سے متعلق ہو، جیسے حدِ زنا ہے، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ (اقرار سے منحرف ہونے والا شخص) اپنے انکار میں سچا ہو، لہٰذا وہ اپنے اقرار میں بلا شبہ جھوٹا ہوگا، اس لیے اس سے وجوبِ حد میں شبہہ پیدا ہو جاتا ہے ۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ہے کہ اس نے عدالتی فیصلے سے قبل انحراف کیا یا بعد میں، سزائے درّہ زنی مکمل ہونے سے قبل یا سنگساری میں موت سے پیشتر بدلیل مذکورہ۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ماعزؓ (اسلمی) کو جب سزائے سنگساری میں چند پتھر مارے گئے تو وہ تھوڑے پتھروں والی زمین سے زیادہ پتھروں والی زمین کی طرف بھاگ نکلے، جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم تک یہ بات پہنچی تو آپ علیہ الصّلاۃ والسلام نے فرمایا : سبحان اللہ ! تم لوگوں نے اس کو جانے کیوں نہ دیا ۔ اسی لیے امام (یعنی حکمران یا اس کا نائب حاکم مجاز) کے لیے مستحب ہے کہ وہ ایسی باتیں کہہ کر مقر کو منحرف ہونے کی تلقین کرے کہ شاید تم نے اسے (مزنیہ کو) چھوا ہوگا یا اسکا بوسہ لیا ہوگا ، جیسے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو تلقین فرمائی تھی اور جیسے آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے چور مرد اور چور عورت کو یہ فرما کر تلقین فرمائی تھی کہ میرا خیال نہیں کہ اس مرد نے یا اس عورت نے چوری کی ہو ۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں انحراف روا نہ ہوتا تو اس تلقین کا کوئی مطلب اور فائدہ نہ ہوتا ۔ لہٰذا آپ ، علیہ افضل التحیّۃ والتسلیم کی طرف سے یہ تلقین حد کو ٹالنے کا ایک حیلہ تھی ، کیونکہ آپ ، علیہ افضل التحیّۃ ، نے ہمیں حکم فرمایا ہے کہ شبہات کی بناء پر حدود کو ٹال دو۔ اسی طرح آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ حدود کو ٹال دیا کرو جہاں تک ممکن ہو ۔ یہی حکم چوری اور شراب نوشی کے اقرار سے منحرف ہونے کا ہے ، کیونکہ ان دونوں (چوری اور شراب نوشی) پر جو حد واجب ہوتی ہے وہ خالصۃً اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا حق ہے ، اس لیے ان دونوں کے اقرار سے انحراف صحیح (یعنی قابل قبول) ہے ۔ البتہ چوری میں اقرار سے انحراف صرف سزائے قطع کے حق میں صحیح ہے مال کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ سزائے قطع خالص طور پر اللہ تعالیٰ عزّ شانہ کا حق ہے اس لیے اس سے انحراف صحیح ہے ۔ جہاں تک مال کا تعلق ہے تو وہ بندے کا حق ہے ، لہٰذا اس بارے میں انحراف صحیح نہیں ہے ۔ جہاں تک حدِ قذف کا تعلق ہے ، اس میں اقرار سے انحراف صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بندے کا بھی حق ہے لہٰذا انحراف میں وہ موردِ الزام ہوگا ، اس لیے اس میں انحراف صحیح نہیں ہے ، جیسے ان تمام حقوق میں انحراف صحیح نہیں ہے جو خالصۃً بندوں کے حقوق ہیں ۔ اسی طرح (مستوجب) قصاص (جرم) کے اقرار سے انحراف بھی صحیح نہیں ہے ، کیونکہ قصاص خالصۃً بندوں کا حق ہے ، اس لیے اس میں انحراف کی گنجائش نہیں ہے ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

كتاب الجنايات

قانونِ فوجداری

(CRIMINAL LAW)

فوجداری جرم کی اصل میں دو قسمیں ہیں، چوپایوں اور جمادات کے خلاف جرم اور انسان کے خلاف جرم۔ چوپایوں اور جمادات کے خلاف جرم کی آگے دو قسمیں ہیں، غصب اور اتلاف۔ ان دونوں قسموں کا ذکر ہم کتاب الغصب میں کر چکے ہیں۔ یہ کتاب صرف انسان پر واقع ہونے والے جرم کے احکام کو بیان کرنے کے لیے مخصوص ہے۔

انسان پر واقع ہونیوالے جرم کی قسمیں

ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ انسان پر واقع ہونے والے جرم کی تین قسمیں ہیں:

(۱) جان مطلق کے خلاف جرم۔
(۲) جان مطلق سے کمتر (یعنی کسی عضو وغیرہ) کے خلاف جرم (قتل سے ادنیٰ جرائم)
(۳) اس کے خلاف جرم جو ایک لحاظ سے تو جان ہے مگر ایک لحاظ سے جان نہیں ہے (جنین کے خلاف جرم)

جان مطلق کے خلاف جرم

جہاں تک جان مطلق کے خلاف جرم کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ولادت یافتہ انسان کا قتل۔ قتل پر گفتگو کرنے کے کئی موضوعات ہیں، قتل کی اقسام، ہر قسم کے قتل کی صفات اور ہر قسم کے قتل کے احکام۔

قتل کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قتل کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ قتل عمد قتل جو عمد محض (یعنی خالصتاً ارادی قتل) ہو اور اس میں عمد محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا جاتا ہو۔

۲۔ قتل مشابہ بہ قتل عمد اور ایسا قتل عمد جس میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہو۔ اسے شبہ عمد کا نام دیا جاتا ہے۔

۳۔ قتلِ خطا اور ایسا قتل جو خطائے محض ہو اور اس میں خطائے محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا جاتا ہو۔

۴۔ **قتل مشابہ بہ قتلِ خطا** اور ایسا قتل جو قتلِ خطار کے مفہوم میں ہو۔

قتلِ عمد کی تعریف قتل عمدِ محض سے مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی مجرم) دھار یا نوک والے لوہے سے قتل کا قصد کرے، جیسے تلوار، چھری، نیزہ، ستالی، سوئی یا ایسی کوئی اور چیز جو ان کے مشابہ ہو یا زخم کرنے یا چبھنے میں ویسا ہی کام دے جیسا یہ چیزیں دیتی ہیں، مثلاً آگ، شیشہ، نرکل یا بانس کی چھال، دھار والا پتھر اور نیزہ جس کا پھل نہ ہو، وغیرہ۔ اسی طرح ایسا ہتھیار جو تانبے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح ظاہر الروایۃ کی رو سے ایسے لوہے کے ساتھ قتل جس کی دھار نہ ہو، جیسے سلاخ، ترازو کا باٹ، کلہاڑے کی پشت اور سنگ مرد وغیرہ، بھی قتل عمد ہے۔ طحاویؒ نے امام ابوحنیفہ، رضی اللہ عنہ، سے روایت کیا ہے کہ یہ قتل عمد نہیں ہے۔ پس ظاہر الروایۃ کی رو سے تو اعتبار خود لوہے کا ہے، خواہ وہ زخم لگائے یا نہ لگائے جب کہ طحاوی کی روایت میں اعتبار خود زخم کا کیا گیا ہے خواہ وہ لوہے سے لگایا گیا ہو یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔ اسی طرح، اگر وہ چیز (یعنی آلۂ قتل) لوہے کے مفہوم میں ہو، جیسے پیتل، تانبا، سیسہ، سونا اور چاندی ہے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو لوہے کا ہے۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کی تعریف جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس کی تین قسمیں ہیں ان میں سے بعض کے شبہ عمد ہونے پر تو ائمہ فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ شبہ عمد قتل یہ ہے کہ کوئی شخص چھوٹی سوٹی (یا لاٹھی) یا چھوٹے پتھر یا تھپڑ وغیرہ یعنی ایسی چیز سے قتل کا ارادہ کرے کہ جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی، جیسے کوڑا وغیرہ ہے، کہ اس سے وہ ایک یا دو ضربیں لگائے اور پے درپے ضربیں نہ لگائے۔ مختلف فیہ شبہ عمد یہ ہے کہ وہ چھوٹے کوڑے کے ساتھ مارے اور پے درپے ضربیں لگائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک تو بلا اختلاف شبہ عمد ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کا قصد کرے جس سے عام طور پر ہلاکت واقع ہو جاتی ہو مگر وہ چیز نہ تو زخم لگانے والی (یعنی دھار دار) ہو اور نہ ہی چبھنے والا (یعنی نوکدار) ہو۔ جیسے دھوبیوں کا مگدر، بڑا پتھر، بڑی لاٹھی (یا لٹھ) وغیرہ تو یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر جرم) میں شبہ عمد نہیں ہے، چنانچہ جو جان کے بارے میں شبہ عمد ہے وہ جان سے کمتر کے ضمن میں عمد ہے کیونکہ جان سے کمتر کے اتلاف کا قصد عام طور پر کسی خاص ہتھیار سے نہیں کیا جاتا لہٰذا قصد پر دلالت کرنے کے لیے سبھی آلات یکساں ہیں، چنانچہ یہ فعل عمد محض ہے، اس لیے دیکھا جائے گا کہ اگر قصاص کو واجب کرنا ممکن ہو تو قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو تو جرمانہ واجب ہو جائے گا۔

قتل خطا کی تعریف جہاں تک قتل خطا کا تعلق ہے تو خطا کبھی تو خود فعل میں ہوتی ہے اور کبھی فاعل کے خیال میں۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی شکار کا قصد کرے اور وہ (تیر یا گولی وغیرہ) کسی آدمی کو لگ جائے یا کسی آدمی کا قصد کرے اور لگ جائے کسی دوسرے شخص کو۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک عضو کا قصد کرے اور لگ جائے اس کے کسی دوسرے عضو کو تو یہ خطا نہیں بلکہ عمد ہے۔ دوسری خطا (یعنی فاعل کے خیال میں) کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو حربی یا مرتد خیال کر کے نشانہ بنائے اور وہ مسلمان ہو۔

جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جو خطا کے مفہوم میں ہے (یعنی قتل مشابہ بہ قتل خطا) تو اس کا حکم اور اس کی صفت ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے۔ تو یہ ہیں ان اقسام کی صفات۔

قتل کے احکام

جہاں تک قتل کی مذکورہ اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان صفات میں سے کسی ایک صفت والے قتل کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو (قاتل) معلوم ہوگا یا پھر (قاتل) معلوم نہ ہوگا، بایں طور کہ مقتول پایا گیا مگر اس کے قاتل کا پتا نہیں۔

قتلِ عمد کے احکام

اگر وہ (یعنی قاتل) معلوم ہو اور قتل عمدِ محض ہو تو اس سے متعلق کچھ احکام ہیں، از انجملہ، قصاص کا واجب ہونا ہے۔ قصاص پر گفتگو کی موضوعات یہ ہوں گی: وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان، اس کے وجوب کی کیفیت کا بیان، اس امر کا بیان کہ قصاص کا حقدار کون ہے، اس امر کا بیان کہ قصاص کو وصول کرنے کا اختیار کسے حاصل ہے، قصاص کو وصول کرنے کی شرطِ جواز کا بیان، قصاص کس چیز (آلے) کے ذریعے وصول کیا جائے اس کا بیان، قصاص وصول کرنے کی کیفیت کا بیان اور ان چیزوں کا بیان کہ جن کی وجہ سے قصاص واجب ہو چکنے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

وجوبِ قصاص کی شرطیں

وجوب قصاص کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاتل سے بعض کا مقتول سے، بعض کا خود قتل سے اور بعض کا مقتول کے ولی سے ہے۔ جن شرطوں کا تعلق قاتل سے ہے وہ پانچ ہیں۔

قاتل سے متعلق شرطیں

(۱) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ (۲) دوسری یہ ہے کہ وہ بالغ ہو۔ چنانچہ اگر قاتل دیوانہ یا نابالغ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص سزا ہے اور یہ دونوں (یعنی دیوانہ اور نابالغ) سزا پانے کے اہل نہیں، کیونکہ سزا تو جرم کی بنا پر ہی واجب ہوتی ہے اور ان کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں پر حدود واجب نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاتل کے مذکر ہونے، یا آزاد یا مسلمان ہونے کا تعلق ہے تو یہ وجوب قصاص کے لیے شرطیں نہیں ہیں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس نے عمداً قتل کیا ہو اور مقتول کو قتل کرنا ہی اس کا مقصود ہو اور اگر غلطی سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ العمد قود (عمد قصاص ہے) یعنی قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے عمد کو وجوب قصاص کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں، قصاص ایک انتہائی سزا ہے اس لیے اس کے لیے جرم کا انتہائی ہونا لازم ہے اور جرم عمد کے بغیر انتہائی نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ قاتل سے جو قتل سرزد ہوا ہے وہ عمد محض ہو اس میں (عمد محض) نہ ہونے کا شبہ نہ ہو کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے اس فرمان سے مطلق عمد کو شرط ٹھہرایا ہے کہ اَلْعَمَدُ قَوَدٌ

اور عمد مطلق سے مراد ہے ہر لحاظ سے عمد اور شبہ عمد کے ہوتے ہوئے (عمد) کامل نہیں ہوتا۔ نیز اس باب میں شبہ حقیقت سے ملحق ہوجاتا ہے۔

مسائل | متواتر ضربات سے قتل:- اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ارادۂ قتل سے ایک ضرب یا دو ضربیں لگا کر قتل کیا ہو تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ ایک ضرب یا دو ضربیں ان چیزوں میں شمار ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعے عام طور پر قتل مقصود نہیں ہوتا بلکہ سرزنش کرنا اور ادب سکھانا مقصود ہوتا ہے، لہٰذا ارادۂ قتل میں شبہ پیدا ہوگیا۔ اس سے ضربات میں تواتر کی بابت ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کا یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا، جب کہ امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضربات میں تواتر ارادۂ قتل کی دلیل ہے کیونکہ ان سے بالعموم سرزنش کرنا مقصود نہیں ہوتا اصل ارادہ موجود ہے لہٰذا یہ قتل عمد محض ہے، اس لیے قصاص واجب ہوگا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ارادۂ قتل کے معدوم ہونے کا شبہ ثابت ہے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ قتل تو صرف ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے ہی ہوجائے اور مزید ضربات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو اور ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے جو قتل ہوتا ہے وہ قتل عمد نہیں ہوتا لہٰذا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اس قتل سے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور جب احتمال آجاتا ہے تو شبہ اور زیادت آجاتے ہیں۔

بھاری چیز سے قتل اسی پر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھاری چیز کے ساتھ قتل کرنے کی بابت قول مبنی ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا جب کہ صاحبین اور امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے۔ ان (یعنی امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھاری چیز کے ساتھ ضرب عام طور پر مہلک ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو سوائے قتل کے اور کسی غرض کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اس کا استعمال ارادۂ قتل کی دلیل ہے بالکل ویسے جیسے تلوار کا استعمال اس کی دلیل ہے۔ اور اس کے ساتھ اصل ارادہ بھی شامل ہوگیا لہٰذا اس سے حاصل ہونے والا قتل عمد محض ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی، دو مختلف روایتوں کے مطابق، دو مختلف طرح سے توجیہ کی جاتی ہے۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ ایسے آلے کے ذریعے قتل جس کو قتل کرنے کے لیے تیار نہیں کیا گیا اور ایسے آلے کے ذریعے قتل کا حصول جس کو قتل کے لیے تیار کیا گیا ہو ارادۂ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے اور بھاری چیز اور اس جیسی کوئی دوسری چیز عام طور پر قتل کے لیے تیار نہیں کی جاتی اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادۂ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے لہٰذا قتل کے عمد ہونے میں شبہ پیدا ہوجاتا ہے، جب کہ بغیر دھار والے لوہے سے قتل کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ لوہا ایک ایسا آلہ ہے جسے قتل کے لیے تیار کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ یعنی اور ہم نے لوہا نازل کیا اس میں بڑی قوت ہے۔ اور سلاخ کے ساتھ قتل کرنا تو عام ہے اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادۂ قتل کی دلیل ہے لہٰذا یہ عمد محض ہے۔ مسئلے کا یہ حکم ظاہر الروایۃ پر قیاس کرنے کی رو سے ہے جب کہ دوسرا حکم جو کہ طحاویؒ کی بیان روایت پر قیاس کی رو سے ہے یہ ہے کہ زخم کا اعتبار کیا جائے (نہ کہ آلۂ قتل کا) کیونکہ ممکن ہے کہ اس قتل میں کمی اس

وجہ سے ہو کہ جسم کا اندرونی فساد تو پایا گیا جب کہ بدن کا ظاہری فساد یعنی اس کی ترکیب و ساخت کو توڑنا نہیں پایا گیا اور قصاص وصول کرنے میں بدن کے باطن اور ظاہر دونوں کی خرابی ہے لہٰذا مماثلت حاصل نہ ہو گی۔

قتل کی بعض صورتیں: اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا گلا گھونٹ کر اس کو قتل کر دے یا اسے پانی میں ڈبو دے یا اسے پہاڑ یا چھت کے اوپر سے نیچے گرا دے اور وہ مرجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔

بھوک پیاس سے قتل کرنا: اگر کسی شخص کو کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور وہ بھوک پیاس سے مرجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے خون بہا (دیت) لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو کوٹھڑی میں بند کرنا اس کو ہلاک کرنے کا سبب بنتا ہے کیونکہ کھائے پیئے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اس لیے بھوک پیاس کے غلبے کے وقت اس کو کھانے پینے سے روکنا اس کو ہلاک کرنا ہے، چنانچہ یہ راستے کے عین بیچ میں کنواں کھودنے کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت تو بھوک اور پیاس سے واقع ہوئی ہے نہ کہ (کوٹھڑی میں) بند کرنے سے اور بھوک پیاس کسی کے فعل کا نتیجہ نہیں جب کہ کنواں کھودنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ گرنے کا سبب ہے اور کھدائی کا فعل حاصل ہوا ہے کھودنے والے سے لہٰذا یہ قتل بذریعہ سبب ہے۔

زہر خورانی سے قتل: اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو زہر کھلا دے جس کے نتیجے میں وہ مرجائے تو اگر تو اس آدمی نے خود کھایا تو کھلانے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھایا ہے۔ البتہ کھلانے والے کو تعزیر دی جائے گی، اسے تازیانے کی ضرب لگائی جائے گی اور سرزنش کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہے اور وہ جرم ہے دھوکا دینا۔ اور اگر وہ اسے زبردستی زہر پلا دے تو ہمارے نزدیک اس پر دیت واجب ہو گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔

پانی میں ڈبو کر قتل کرنا: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو (پانی میں) ڈبو دے اور اس کے نتیجے میں وہ مرجائے یا اس کے منہ پر چیخے چلائے جس کی وجہ سے وہ مرجائے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہو گا بلکہ اس پر دیت واجب ہو گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہو گا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاتل مختار ہو، اسے ترجیح کا اختیار حاصل ہو۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے اگر کسی شخص کو دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ مجبور ہو کر قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہو گا جب کہ ان دونوں (یعنی امام زفر اور امام شافعی) کے نزدیک قصاص واجب ہو گا۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الاکراہ میں گذر چکا ہے۔

مقتول سے متعلق شرطیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے وہ تین ہیں۔

۱۔ اولاد کو قتل کرنا: ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کا جزو نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا یہی حکم جد کا ہے خواہ دادا ہو یا نانا اگرچہ اوپر کے اجداد ہوں (یعنی پڑ دادا، سگڑ دادا، پرنانا وغیرہ)، اور یہی حکم ہوگا جبکہ کوئی آدمی اپنے پوتے یا نواسے یا اس سے نیچے (یعنی پڑپوتے وغیرہ) کو قتل کر دے اور اسی طرح اگر ماں اپنے بچے کو قتل کر دے یا نانی یا دادی اپنے نواسے یا پوتے کو قتل کر دے (تو قصاص واجب نہ ہوگا)۔ اس بارے میں دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ والد سے اس کی اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا اور والد اور اولاد کا لفظ ہر والد کو خواہ وہ کتنا ہی اوپر کا ہو اور ہر اولاد کو شامل ہے خواہ وہ کتنی ہی نیچے کی ہو اگر مقتول کے وارثوں میں قاتل کا بیٹا یا اس کا پوتا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ بیٹے کے لیے اس کے حصے کے قصاص کا واجب ہونا محال ہے لہٰذا باقی ورثا کے حق میں بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کئے جا سکتے۔ اور سب کے واسطے دیت واجب ہوگی۔

باپ کو قتل کرنا: بیٹے کو والد کے قتل کے قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا حکم بغیر کسی امتیاز کے عام ہے، پھر والد کا استثناء ایک خاص نص کے ذریعے کیا گیا ہے اس لیے بیٹا عام حکم کی ذیل میں برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، قصاص تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ زجر و تخویف کے ذریعے زندگی کی حکمت کو حاصل کیا جائے اور زجر کی ضرورت اولاد کی جانب ہے والد کی جانب نہیں کیونکہ والد اپنی اولاد سے محبت برائے اولاد کرتا ہے نہ کہ اپنی ذات کو اسکی طرف سے پہنچنے والے کسی فائدے کی وجہ سے یا پھر وہ اس سے اس لئے محبت کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے کیونکہ اولاد کے ذریعے اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مزید برآں ، والدین اولاد کے لیے جو بے پناہ شفقت ہوتی ہے وہ اسے اپنی اولاد کو قتل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ رہی اولاد تو وہ اپنے والد سے برائے والد محبت نہیں کرتی بلکہ اپنی ذات کی خاطر محبت کرتی ہے اور وہ یوں کہ والد کی طرف سے اسے فائدہ پہنچتا ہے، اس لیے اولاد کی اپنے والد کے لیے محبت و شفقت اس کے قتل میں مانع نہیں لہٰذا قصاص کو مشروع کرنے سے اولاد کو اپنے والد کے قتل سے باز رکھنا ضروری ہے جیسے کہ اجنبیوں کے معاملے میں ضروری ہے۔ علاوہ ازیں، جب اولاد کی اپنے والد کے ساتھ محبت والد کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ان فوائد کے لیے ہے جو اس کی طرف سے انہیں پہنچتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے والد کو قتل کر دے تاکہ جلد اس کی املاک کو حاصل کر سکے خاص طور پر اس صورت میں کہ جب بوجوہ اسے اس کی طرف سے فوائد نہ مل رہے ہوں۔ لیکن اس قسم کا معاملہ باپ کی جانب میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

غلام کو قتل کرنا: دوسری شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کی نہ تو ملک ہو اور نہ ہی اس میں ملک ہونے کا کوئی شبہہ ہو چنانچہ غلام کے بدلے میں آقا کو قتل نہیں کیا جائے گا جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ والد کو اولاد کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی آقا کو اس کے غلام کے بدلے میں۔ علاوہ ازیں۔ اگر (غلام

کے قتل کیے جانے پر) قصاص واجب ہوتا تو وہ یقیناً آقا کے حق میں واجب ہوتا (یعنی غلام کے قتل کیے جانے پر قصاص وصول کرنے کا حق تو اس کے آقا کو ہوتا ہے) اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی قصاص بیک وقت ایک شخص کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو۔ اسی طرح اگر وہ غلام کے ایک حصے کا مالک ہو (یعنی غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو) اور وہ اسے قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو جزوی طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے۔ اسی طرح اگر اس میں اس کی ملکیت کا شبہہ ہو، جیسے اگر مکاتب (وہ غلام جسے ایک مخصوص مال کے عوض پروانۂ آزادی ملا ہو) اپنی کمائی کے غلام کو قتل کر دے (تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا) کیونکہ مکاتب کے لیے اس کے کمائے ہوئے اموال میں شبہہ ملک پایا جاتا ہے اور اس (یعنی قصاص کے) ضمن میں شبہہ حقیقت کے مترادف ہے۔ آقا کو اس کے مدبر غلام، اس کی اُمِّ وَلد اور اس کے مکاتب کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الواقع اس کے ممالیک ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مالک یہ کہہ دے کہ جو بھی میری ملک میں ہے وہ آزاد ہے (یعنی میں اسے آزاد کہتا ہوں) تو یہ سب آزاد ہو جائیں گے، ماسوا مکاتب کے کیونکہ وہ نیت کے بغیر آزاد نہیں ہوتا، اس لیے اس کی طرف اضافتِ ملک ناقص ہے کیونکہ اس پر سے ملکیتِ قبضہ زائل ہو چکی ہے۔

مالک کو قتل کرنا

غلام کو اس کے مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا،

اسی طرح مدبر، اُمِّ ولد اور مکاتب کو بھی (مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا) کیونکہ قصاص کی نصوص عام ہیں (یعنی ان میں کوئی استثناء نہیں)، نیز اس لیے کہ وہ مقصد حاصل ہو سکے جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے اور وہ مقصد ہے زجر و تخویف کے ذریعے زندگی کا حصول (یعنی قاتل کے انجام کو دیکھ کر دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور آئندہ کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کی جرأت نہ کر سکے اور اس طرح دوسروں کی زندگی محفوظ ہو جائے)۔ اگر آقا ان (یعنی مدبر، اُمِّ ولد، مکاتب وغیرہ) کو قتل کر دے تو یہ معاملہ مختلف ہے کیونکہ مالک کو اپنے مال سے جو پیار ہوتا ہے وہ اس جذبہ دشمنی کے بھڑک اٹھنے پر بھی قتل میں مانع ہوگا جو قتل پر اکساتا ہے، سوائے شاذ و نادر صورت کے۔ لہٰذا قصاص کے ذریعے زجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، برخلاف غلام کے۔

دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جن میں سے ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا

اگر دو آدمی کسی شخص کو مل کر قتل کریں اور ان دو میں سے ایک آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا اور دوسرا آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ اس کو تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا، مثلاً نابالغ اگر بالغ کے ساتھ مل کر قتل کرے یا دیوانہ عاقل کے ساتھ مل کر، یا ایک خطا سے اور دوسرا عمداً قتل کرے یا باپ کسی اجنبی کے ساتھ مل کر یا مالک کسی اجنبی کے ساتھ مل کر تو ہمارے نزدیک دونوں پر قصاص واجب

نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عاقل، بالغ اور اجنبی پر قصاص واجب ہوگا البتہ اس عمداً قتل کرنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا جس کے ساتھ قتل میں کوئی خطا سے قتل کرنے والا شریک ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کو واجب کرنے کا سبب تو ہر دو سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قتل عمد مگران دو میں سے ایک پر قصاص کا واجب ہونا ایک ایسے سبب سے ممتنع ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا دوسرے پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل کے نہ ہونے کا شبہ ہر دو کے فعل میں موجود ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ قتل (ان دو میں سے) اس شخص کا فعل ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا اور دوسرے شریک کا فعل زائد ہو اور اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ یہ شبہ تو اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ جب قتل کے دونوں شریک اجنبی ہوں (کہ ممکن ہے کہ قتل تو صرف ایک نے ہی کیا ہو اور دوسرے کا فعل زائد ہو) لیکن شریعت نے اس شبہے کو درخور اعتنا نہیں کیا اور اسے کالعدم قرار دیا ہے تاکہ قصاص کا دروازہ کھول دیا جائے اور ظلم و زیادتی کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ دو اجنبیوں کا مل کر قتل کرنا تو عام ہے لیکن صورت زیر بحث (یعنی باپ وغیرہ کا کسی اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرنا) میں دونوں کا مل کر قتل کرنا شاذ ہے اس لیے یہ اس مفہوم کے تحت نہیں آتا کہ جس کے لیے قصاص کا حکم وارد ہوا ہے، لہٰذا مؤخرالذکر صورت کو اول الذکر صورت کے مانند قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں (یعنی باپ اور اجنبی وغیرہ) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قتل تو پایا گیا ہے البتہ شبہ کی بنا پر قصاص واجب نہیں ہوا لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ نابالغ، مجنون زدہ اور خاطی پر جو (دیت) واجب ہوگی اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی اور بالغ، عاقل اور عمداً قتل کرنے والے پر جو (خون بہا) واجب ہوگا وہ اس کے اپنے مال میں سے واجب الادا ہوگا کیونکہ قتل عمد ہے اور قصاص تو شبہ کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور عاقلہ قتل عمد کے خون بہا کی ذمے دار نہیں ہوتی۔ اگر باپ اور اجنبی مل کر قتل کریں تو ان دونوں کے مال میں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمداً ہوا ہے۔ اور اگر مالک اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرے تو اجنبی کے مال میں سے غلام کی نصف قیمت وصول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص اپنے آپ کو خود ہی زخم لگائے اور پھر کوئی دوسرا شخص بھی اس کو زخم لگا دے اور اس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک، امام شافعیؒ کے برعکس، اس دوسرے شخص پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اس پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی موت دو زخموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو رائگاں ہے جبکہ دوسرے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے جو مسائل نکلتے ہیں ان کو کسی اور مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

۳۔ حربی اور مرتد کا قتل

تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا خون مطلقاً معصوم و محفوظ ہو چنانچہ کافر حربی یا مرتد کے بدلے میں مسلمان یا ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا خون ہرگز اور قطعاً معصوم نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق پناہ گیر حربی کے بدلے میں بھی (مسلمان یا ذمی قاتل کو) قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے خون کا مطلقاً محفوظ ہونا ثابت

نہیں ہے بلکہ اس وقت تک کیلئے ثابت ہے جب تک وہ دارالاسلام میں قیام پذیر ہے۔ایسا اس لیے ہے کہ پناہ گیر (مستامن) دارالحرب والوں میں سے ہے اور وہ دارالاسلام میں مستقل طور پر سکونت اختیار کرنے کے لیے نہیں آیا بلکہ ایک حاجت کے سبب سے آیا ہے جس کو پورا کر لینے کے بعد وہ اپنے اصل وطن (دارالحرب) میں واپس چلا جائے گا لہٰذا اس کے خون کے محفوظ ہونے میں شبہہ پایا جاتا ہے۔امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کے وقت اس کا خون معصوم تھا اور کیا مستامن کے بدلے میں مستامن کو قتل کیا جائے گا؟ (امام محمدؒ نے) السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ابن سماعۃ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اور عادل (امن پسند شہری) کو باغی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جنگ کی وجہ سے اس کا خون معصوم نہیں رہا کیونکہ وہ (یعنی اہل بغاوت) ہمارے اموال اور ہماری جانوں کا قصد کرتے ہیں اور ان کو حلال سمجھتے ہیں۔اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کے لیے قتال کر،اور ارشاد نبوی ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کر۔ہمارے نزدیک تو باغی کو بھی عادل کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کیا جائے گا کیونکہ مقتول مطلق طور پر معصوم و محفوظ ہے۔ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ باغی کے خیال میں معصوم نہیں ہے کیونکہ وہ ایک تاویل کے ساتھ عادل کے خون کو حلال سمجھتا ہے اور اس کی تاویل اگر چہ کہ فاسد ہے مگر اسے قوت مدافعت حاصل ہے اور قوتِ مدافعت ہونے کی صورت میں فاسد تاویل وجوب ضمان کے حق میں صحیح تاویل کے مانند ہے اور اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے،کیونکہ زہری سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ فتنہ برپا ہو گیا اور صحابہ کرامؓ کثیر تعداد میں موجود تھے چنانچہ وہ سب اس امر پر متفق تھے کہ ہر خون جو قرآن عظیم کی تاویل کے ساتھ حلال سمجھا گیا ہو رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا خون بہا کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔

مقتول کے حکم پر قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے یہ کہے کہ مجھے قتل کر دو اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کا حکم دینے سے اس کے معصوم ہونے میں کوئی خلل نہیں واقع ہوا (وہ بدستور معصوم ہے) کیونکہ جان کا معصوم ہونا ایسی چیزوں میں سے ہے کہ جو کسی صورت میں مباح نہیں ہوسکتیں۔کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے (قتل کا حکم دینے والا) ایسا کہنے سے گنہگار ہو جاتا ہے لہٰذا یہ حکم کالعدم ہے۔قطع کا حکم دینا اس کے برعکس ہے کیونکہ ہاتھ پاؤں کا معصوم ہونا ایسی چیز ہے کہ یہ کسی حال میں مباح بھی ہو سکتی ہے لہٰذا ہاتھ پاؤں کی معصومیت پر حکم کا اثر انداز ہونا درست ہے۔ہماری دلیل یہ ہے کہ اس معصومیت میں عدم کا شبہہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ حکم،اگر چہ فی الحقیقت صحیح نہیں ہے مگر صیغہ امر سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص کے) باب میں شبہے کا وہی حکم ہے جو حقیقت کا ہوتا ہے۔اگر قصاص واجب نہیں ہوتا تو کیا خون بہا واجب ہوگا؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں منقول

ہیں، ایک روایت کی رو سے تو (خوں بہا) واجب ہوگا جبکہ دوسری روایت کی رو سے واجب نہیں ہوگا۔
امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت صحیح تر ہے اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے
چاہیے تو یہ کہ پہلی روایت کو زیادہ صحیح سمجھا جائے کیونکہ معصوم ہونا تو حرمت کے قائم مقام ہے اور قصاص
تو صرف شبہے کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور شبہہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے۔

کسی کے کہنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دے اور وہ کاٹ دے تو بالاجماع اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ہاتھ پاؤں کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور اموال کا معصوم ہونا (صاحب مال کے) حق کے طور پر ثابت ہے لہٰذا اباحت واجازت سے یہ (یعنی معصومیت) ساقط ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا مال تلف کر دو اور وہ اس کو تلف کر دے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے غلام کو قتل کر دے یا اس کا ہاتھ قلم کر دے اور وہ قتل یا قلم کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس کا غلام اس کا مال ہے اور اس کے مال کی عصمت اس کے حق کے طور پر ثابت ہے لہٰذا اس کی اجازت سے اسکے حق کا ساقط ہو جانا درست ہے، جیسا کہ دیگر اموال میں ہوتا ہے۔

کسی کے کہنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرے بھائی کو قتل کر دے سو وہ اس کو قتل کر دے جبکہ وہی اس کا وارث ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ قصاص واجب ہو اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استحسان یہ ہے کہ قاتل سے خوں بہا لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حکم دینے والا بھائی اپنے بھائی کے خون کی بابت اجنبی ہے لہٰذا اس کا قتل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے، اس لیے یہ (حکم) کالعدم ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس کے بھائی کے قتل پر قصاص واجب ہو تو لازماً اسی (حکم دینے والے) کے حق میں واجب ہوگا اور قتل تو اس کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اور یہ اجازت اگرچہ شرعی اعتبار سے تو درست نہیں ہے لیکن لفظی اعتبار سے تو یہ فی الحقیقت موجود ہے لہٰذا اس کے موجود ہونے سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے، جیسے خود اپنے قتل کی اجازت میں ہوتا ہے، اور شبہہ مال کے واجب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو اپنے بیٹے کو قتل کرنے کا حکم دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو اس (قاتل) کو اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اس سے دو مسئلوں میں دو روایتوں کا اختلاف لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ حکم دے کہ وہ اس کا سر پھوڑ دے تو اگر وہ اس سر پھوڑنے کی وجہ سے نہیں مرا تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ سر پھوڑنے کا حکم ایسے ہی ہے جیسے (ہاتھ وغیرہ) قطع کرنے کا حکم اور اگر وہ اس (سر پھوڑنے) کی وجہ سے مر جائے تو اس پر خوں بہا واجب ہوگا۔ کتاب میں (امام محمدؒ نے) ایسے ہی بیان کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے اصول

کے مطابق ہو، جس کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی نہیں ہوتی سو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کا حکم نہ ہوگا۔ اور جب وہ مرگیا تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ فعل (یعنی سر پھوڑنا) اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل تھا نہ کہ سر پھوڑنا اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر قصاص شبہے کی بنا پر ساقط ہوگیا لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق تو یہ چاہیئے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی ہے تو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کرنے کا حکم ٹھہرے گا۔

اپنے حکم پر مقطوع ہونے والے شخص کا مرجانا

ابن سماعہ نے امام محمد رحمہا اللہ سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے سو وہ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو کاٹنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ ممکن ہے کہ یہ صرف صاحبین کا قول ہو جیسا کہ اس شخص کی بابت ان کا قول ہے جس کو کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ (یا پاؤں) قصاص میں کاٹنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے کہ جس پر یہ قصاص واجب تھا اور اس سے اس کی موت واقع ہوجائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے بموجب تو دیت واجب ہونی چاہیئے کیونکہ اس کے مرجانے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ فعل قتل کا ہے جب کہ حکم قطع کا دیا گیا تھا نہ کہ قتل کا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب ہو، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس شخص کی بابت قول ہے کہ جس کو قصاص میں ہاتھ قطع کرنے کا حق حاصل ہو، لیکن قصاص شبہے کی بنا پر ساقط ہوگیا اس لیے دیت واجب ہوگی۔

دار الحرب کے مسلمان کا قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اسلام لے آئے اور ہماری (یعنی دار الاسلام کی) طرف وہ ہجرت نہ کر آیا ہو، اسے کوئی مسلمان قتل کردے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہوگیا ہے مگر وہ دار الحرب والوں میں سے ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ یعنی اگر تمہاری دشمن قوم میں سے کوئی شخص ہو اور وہ مومن ہو چنانچہ اس کا اہل دار الحرب میں سے ہونا اس کی عصمت میں شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں، چونکہ وہ ہماری طرف ہجرت نہیں کر آیا لہٰذا وہ کافروں کی جماعت میں کثرت کا باعث بنا ہوا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی رو سے جو شخص کسی قوم کی کثرت کا باعث بنتا ہے وہ انہیں میں سے ہے۔ اگرچہ وہ دین کے اعتبار سے ان میں سے نہیں ہے تاہم دار کے اعتبار سے تو انہیں میں سے ہے، لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہوجاتا ہے۔

اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجر یا قیدی ہوں، ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کردے تو اس پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا اور دو تاجروں کی صورت میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے جب کہ دو قیدی ہونے کی صورت میں (ائمہ کے مابین) اختلاف پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السیر میں کرچکے ہیں۔

مقتول کا سلامتی اعضاء اور مرتبے میں قاتل کے مثل ہونا ضروری نہیں

(یہ شرط نہیں ہے (وجوب قصاص کے لیے) کہ مقتول کمال ذات یعنی سلامتی اعضاء میں قاتل کے مثل ہو اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ عزت ووقار اور مرتبے میں

اس کا ہمسر ہو، چنانچہ سالم ہاتھ پاؤں والے قاتل کو بریدہ ہاتھ پاؤں والے اور مفلوج مقتول کے بدلے میں، عالم کو جاہل کے بدلے میں، معزز کو ادنیٰ درجے والے کے بدلے میں، عاقل کو دیوانے کے بدلے میں، بالغ کو بچے کے بدلے میں، مرد کو عورت کے بدلے میں، آزاد کو غلام کے بدلے میں اور مسلمان کو اس ذمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا جو جزیہ ادا کرتا ہے اور جس پر اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ شرف اسلام اور حریت میں مقتول کا قاتل کے مثل ہونا وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور کفر اور غلامی کا نقص وجوب قصاص میں مانع ہے چنانچہ مسلمان کو ذمی کے بدلے میں اور آزاد کو غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل جائے (تو قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا)۔ ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے بارے میں امام شافعی نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔ علاوہ ازیں، اس کی عصمت کے عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ (عصمت) اس طرح موجود ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے منافی چیز بھی قائم ہے اور وہ ہے کفر کیونکہ کفر انتہائی جرم ہونے کی وجہ سے اصل میں تو عصمت کو مباح کرنے والی چیز ہے پس کفر انتہائی سزا کا یعنی قتل کا موجب ہے کیونکہ دنیوی سزاؤں میں یہی سب سے بڑی سزا ہے، لیکن ذمی کو قتل کرنے کی ممانعت دوسرے سبب سے ہے اور وہ ہے اس عہد کی خلاف ورزی جو ذمہ کے ساتھ ثابت ہے چنانچہ اس کے قائم ہونے سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر حربی مستامن کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جاتا، اسی طرح ذمی (کے بدلے میں بھی مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔ مزید برآں، (قاتل اور مقتول کے مابین) مساوات وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات نہیں پائی جاتی، آپ دیکھتے نہیں کہ مسلمان کے لیے تو خوش بختی (سعادت) کی شہادت دی گئی ہے جب کہ کافر کے لیے بدبختی (شقاء) کی شہادت دی گئی ہے، تو یہ دونوں کیونکر باہم مساوی ہوں گے! ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عموم ہے، مثلاً اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى" یعنی "مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے" (البقرہ ۱۷۸)، اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ یعنی "اور اس بارے میں ہم نے ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان" (المائدہ: ۴۵)؛ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا یعنی "اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو اس کے ولی کو ہم نے اختیار دیا ہے" (بنی اسرائیل: ۳۳)۔ ان آیات میں مقتول اور مقتول کے درمیان، جان اور جان کے درمیان اور مظلوم اور مظلوم کے مابین کوئی فرق نہیں کیا، لہٰذا جس کو تخصیص اور تقیید کا دعویٰ ہو اس کی ذمے داری ہے کہ ثبوت پیش کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ یعنی "اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے" (البقرہ: ۱۷۸) اور زندگی کا معنی ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل میں زیادہ بہتر طور پر متحقق ہوتا ہے بہ نسبت مسلمان کے بدلے مسلمان کے قتل میں کیونکہ دینی عداوت اسے قتل پر اکساتی ہے خاص طور پر غصے کی حالت میں، لہٰذا

اس اقدام سے باز رکھنے والے کسی مانع کی ضرورت شدید تر ہے اس لیے زندگی کے معنی کو متحقق کرنے کے لیے
ایسے قتل پر قصاص کو مشروع کرنا زیادہ ضروری ہے۔ محمد بن حسن، رحمہما اللہ، نے اپنی اسناد سے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے کافر کے بدلے میں مومن سے قصاص لیا اور فرمایا کہ میں اس کے
ذمہ کو پورا کرنے کا زیادہ حقدار ہوں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے (جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے)
تو اس میں کافر سے مراد مستامن (پناہ گزحربی کافر) ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد یہ ہے کہ مومن کو
کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی عہد پر قائم عہد کرنے والے (یعنی ذمی) کو۔ اس میں عہد پر قائم عہد
والے کا عطف مسلمان پر ہے اس لیے اس کا معنی یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور
نہ ہی اس کے بدلے میں ذمی کو قتل کیا جائے گا، اور ہم اس (معنی) کے قائل ہیں یا پھر یہ کہ ہم اس کو اس (معنی)
پر محمول کرتے ہیں تاکہ دلائل کے مابین تطابق پیدا ہو جائے اور ان کو باہمی تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ رہی امام
شافعیؒ کی یہ بات کہ اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے، ناقابل تسلیم ہے بلکہ اس کا خون حرام ہے اور کسی حال میں
بھی مباح نہیں ہو سکتا، جب تک وہ ذمہ کے عہد پر قائم ہے، بالکل ویسے ہی جیسے مسلمان کا خون مباح نہیں
ہو سکتا جب تک وہ اسلام پر قائم ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ کفر علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط یا
قید کے) خون کو مباح کر دیتا ہے ناقابل تسلیم ہے، بلکہ مباح صرف وہ کفر کرتا ہے جو لڑائی پر ابھارتا ہے،
جب کہ ذمی کا کفر لڑائی پر نہیں ابھارتا لہٰذا وہ (خون کو) مباح نہیں کرے گا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ
مسلمان اور کافر کے مابین مساوات نہیں ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ دین میں مساوات (وجوب قصاص کے لیے)
شرط نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص
میں قتل کیا جائے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان دین کی مساوات موجود نہیں۔ قصاص تو ایک تکلیف ہے،
اس سے مخلوق کی آزمائش کرو۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے حق کو زیادہ قبول کرنے والا اور اس کی نعمتوں
کا زیادہ شکر ادا کرنے والا ہو وہ اس تکلیف کا زیادہ سزاوار ہے کیونکہ ممنوعہ فعل کے ارتکاب کے لیے اس
کے پاس عذر کمتر ہوتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنے کا زیادہ ذمے دار ہے اور
اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کامل تر ہیں، لہٰذا اس کا جرم زیادہ بڑا ہے۔ امام شافعیؒ نے غلام کے بدلے میں
آزاد کے قتل کی بابت اپنے قول کے لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ آزاد کے بدلے
آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور آیت کے آغاز میں مفروض قصاص کی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے
بدلے غلام کے قتل سے تفسیر کی ہے چنانچہ لازم ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاص میں قتل نہ کیا جائے۔
علاوہ ازیں، ان دو جانوں میں عصمت کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ
کہ آزاد ہر لحاظ سے آدمی ہے جب کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے۔ آزاد آدمی
کی عصمت خود اس کے واسطے ہے جب کہ مال کی عصمت مالک کے واسطے ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے
کہ غلام کی عصمت کے عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور کفر اصل میں خون کو مباح کرنے والا
ہے، لہٰذا اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے جب کہ آزاد کی عصمت مطلق طور پر ثابت ہے اس لیے یہ دونوں
معصوم ہونے میں کیونکر مساوی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح، ان دونوں میں مرتبے اور کمال کے لحاظ سے بھی مساوات

نہیں پائی جاتی کیونکہ غلامی ذلت اور نقص کا احساس دلاتی ہے جب کہ آزادی عزت اور وقار کا پتا دیتی ہے۔ ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے کہ ان میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں، جس مقصد کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے، یعنی زندگی، تو یہ مقصد بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک غلام کے قتل پہ آزاد پر قصاص واجب نہ کیا جائے، کیونکہ اس مقصد کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ جان کا خوف دلا کر قتل سے باز رکھا جائے، اگر آزاد اور غلام کے درمیان قصاص واجب نہ ہو تو غلام کو قتل کرنے پہ آزاد آدمی کو اپنی جان کے تلف ہونیکا ڈر نہیں ہوگا۔ لہٰذا وہ اسکو قتل کرنے سے نہیں رکے گا بلکہ قتل پر آمادہ کرنے والے اسباب مثلاً سخت غصہ وغیرہ کی صورت میں یہ چیز (یعنی اپنی جان کے تلف ہونے کا ڈر نہ ہونا) اس سے یہ اقدام کرائے گی اس لیے زندگی کا معنی تو حاصل نہیں ہو سکے گا۔ اس آیت سے انہیں (یعنی امام شافعیؒ) کوئی دلیل نہیں مل سکتی کیونکہ اس میں تو یہ کہا گیا ہے کہ آزاد کا قتل آزاد کے بدلے میں اور غلام کا قتل غلام کے بدلے میں قصاص ہے اور اس سے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کے قصاص ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صراحت تخصیص پر دلالت نہیں کرتی۔ اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو سنگسار کیا جائے۔ اگر کنوارا مرد (یا کنواری عورت) شادی شدہ عورت (یا شادی شدہ مرد) کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو اس حدیث سے جو حکم ثابت ہے وہ واجب ہوگا۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک شکل کے مقابلے میں ایک شکل کے ذکر سے مراد حکم کی اس کے ساتھ تخصیص نہیں ہے۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ آزاد کے بدلے غلام اور مرد کے بدلے عورت کو قتل کیا جاتا ہے اور اگر ایک نوع کے بارے میں حکم کی صراحت اس نوع کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کا موجب ہوتی تو (آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے میں عورت کو) ہرگز قتل نہ کیا جاتا۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ عورت کے بدلے عورت تمہارے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں تو مطلقاً عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کرنے کا حکم ہے، چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کو باندی کے بدلے میں قتل کیا جائے جب کہ تمہارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لہٰذا یہ تمہارے خلاف دلیل ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے کیونکہ آدمی نام ہے ایک مخصوص ہیئت کے شخص کا جس کی نسبت سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام سے ہے اور غلام میں یہ صفت موجود ہے لہٰذا اس کا معصوم ہونا ایسے ہی ہے جیسے آزاد کا معصوم ہونا بلکہ اس سے فائق ہے، وہ یوں کہ جرم کے بارے میں غلام کی جان کا مالک وہ خود ہے نہ کہ اس کا مالک۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام اپنے خلاف قصاص یا حد کا اقرار کر لے تو اس اقرار کی بنا پر وہ ماخوذ ہوگا اور اگر اس کا مالک اس کے خلاف اس (یعنی قصاص یا حد) کا اقرار کرے تو وہ ماخوذ نہیں ہوتا، چنانچہ جرم کے ضمن میں غلام خود اپنی جان کا مالک ہے نہ کہ اس کا مالک، بالکل ایسے جیسے آزاد آدمی اپنی جان کا خود مالک ہوتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ آزاد غلام سے مرتبے میں زیادہ ہے، تسلیم مگر عزت اور مرتبے میں فرق وجوب

قصاص میں مانع نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام کسی دوسرے غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ وہ آزادی کے مرتبے سے بہرہ ور ہو گیا ہے۔ اسی طرح، مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اگرچہ مرد کا مرتبہ عورت سے زیادہ ہے۔

قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں اسی طرح، جان کے قصاص کے ضمن میں (قاتل اور مقتول کے درمیان) تعداد کی مماثلت شرط نہیں ہے، مماثلت تو فعل میں فعل کے مقابلے میں شرط ہے تاکہ (دوسروں کو) زجر ہو یا پھر تلافی مافات کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر ایک جماعت کسی فرد واحد کو قتل کر دے تو قصاص میں وہ سب قتل کیے جائیں گے اگرچہ فرد واحد اور ان کے مابین کوئی (عددی) مماثلت نہیں پائی جاتی تاہم فعل (یعنی قتل) اور مافات میں زجر اور تلافی (COMPENSATION) کے طور پر مماثلت موجود ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اگر جماعت فرد واحد کو قتل کرے تو اس پر قصاص کو لاگو کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ قتل تو عام طور پر باہم تعاون سے اور مل کر ہی کیا جاتا ہے لہٰذا اگر اس پر قصاص لاگو نہ کیا جائے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ پھر تو یہ ہوگا کہ جو شخص بھی کسی دوسرے آدمی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا وہ دوسروں کو اپنے ساتھ ملا کر ان سے مدد لے گا تاکہ اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے اور اس طرح تو وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جس کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے اور وہ مقصد ہے زندگی۔

تعاقب کے طریقے سے قتل یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب قتل اکٹھے مل کر کیا گیا ہو اور اگر قتل تعاقب (یکے بعد دیگرے) کے طریقے سے کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کا پیٹ چاک کر دے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کی گردن کاٹ دے تو اس صورت میں گردن کاٹنے والے پر قصاص لاگو ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ فعل عمداً کیا ہو اور اگر خطاء سے کیا ہو تو اس کی عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قاتل وہی ہے نہ کہ پیٹ چاک کرنے والا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ پیٹ چاک ہونے کے بعد بھی اس کا زندہ رہنا ممکن ہے بایں طور کہ اس کے پیٹ کو سی دیا جائے، جب کہ گردن کاٹ دینے کے بعد عام طور پر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔ پیٹ چاک کرنے والے پر چاک کرنے کا جرمانہ عائد ہوگا اور وہ ہے دیت کا ایک تہائی کیونکہ یہ زخم جائفہ (پیٹ کے اندر زخم ہو جائے مگر آر پار نہ ہو) ہے اور اگر چاک کرنے سے زخم آر پار ہو جائے تو اس کے ذمے دو تہائی دیت ہوگی جو دو سال میں واجب الادا ہوگی ہر سال ایک تہائی دیت کیونکہ یہ دو جائفہ ہیں۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب پیٹ کا چاک ایسا ہو کہ اس کے بعد ایک دن یا دن کے ایک حصہ تک اس کا زندہ رہنا ممکن ہو اور اگر ایسا ہونا ناقابل تصور ہو اور اس زخم کے بعد موت کی تکالیف اور بے چینی کے سوا کچھ باقی نہ بچے تو قصاص چاک کنندہ پر لاگو ہوگا کیونکہ قاتل وہ ہے اور گردن اڑانے والے پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ اس نے تو معنی کے اعتبار سے مقتول کو ہی قتل کیا ہے، البتہ اسے تعزیر دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک ایسا جرم کیا ہے جس کے لیے کوئی مقررہ سزا (حد) نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے ایسا نڈھال کر دینے والا زخم لگا دے کہ اس

کے بعد انسان عام طور پر زندہ نہ بچتا ہو پھر کوئی دوسرا شخص اسے کوئی دوسرا زخم لگا دے تو قصاص پہلے شخص پر واجب ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے، اس لیے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے۔ اگر دونوں زخم اکٹھے لگائے گئے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وہ دونوں قاتل ہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے تو ایک زخم لگایا ہو جبکہ دوسرے نے دس زخم لگائے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا اور زخموں کی کثرت تعداد کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کبھی تو صرف ایک زخم سے مرجاتا ہے اور کبھی کثیر تعداد میں زخموں سے بھی موت واقع نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل

اسی طرح، فرد واحد کو جماعت کے بدلے قصاص کے طور پر قتل کیا جانے کا اور یہی سزا کافی ہوگی، اور ہمارے نزدیک قصاص کے علاوہ کوئی چیز از قسم مال واجب نہ ہوگی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو یکے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے مقتول کے بدلے قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کی دیتیں اس کے ترکے میں سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے ان کو اکٹھے قتل کیا ہو تو اس مسئلے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق ان (یعنی مقتولوں کے وارثوں) کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، سو جس کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ (قاتل کو) قتل کرے گا اور باقیوں کے لیے دیت واجب ہوگی۔ دوسرے قول کی رو سے مقتولوں کے وارث اکٹھے ہو کر سب مل کر اس کو قتل کریں گے اور باقی مقتولوں کی دیتیں ان کے مابین تقسیم کی جائیں گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے

کہ قصاص کے باب میں مماثلت شرط ہے اور فرد واحد اور جماعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لہٰذا ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کرنا اور اسے کافی سزا سمجھنا درست نہیں، اس لیے ایک (مقتول) کے بدلے میں ایک (قاتل) کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے واسطے دیتیں واجب ہوں گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دو آدمیوں کے داہنے ہاتھ کاٹ دے تو اس کے بدلے میں صرف اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بلکہ ایک ہاتھ کے بدلے میں تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے جب کہ دوسرے ہاتھ کا اس پر جرمانہ عائد ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ، تو ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ فرد واحد کے بدلے میں قصاص کے طور پر جماعت کو قتل نہ کیا جائے لیکن یہ حکم تو ہمیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوا ہے جو عقلی نہیں ہے یا عقلی ہے تو زجر و تخویف کی حکمت کی بنا پر کیونکہ قتل بالعموم اکٹھے مل کر کیا جاتا ہے اس لیے زجر کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ (جماعت میں سے) ہر ایک کو مکمل قاتل قرار دیا جائے گا گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا تاکہ زجر کا مقصد حاصل ہو سکے۔ اور فرد واحد کے ہاتھوں جماعت کا قتل ہونا عام نہیں بلکہ شاذ ہے لہٰذا یہ اس مفہوم میں نہیں ہے جس کے لیے یہ شرعی حکم (یعنی قصاص کا) وارد ہوا ہے لہٰذا اس حکم کا اس پر اطلاق نہیں ہوگا۔ اور ہم (یعنی احناف) یہ کہتے ہیں کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے وارثوں کو ان کا حق (یعنی قاتل کو قتل کرنا) پورا پورا وصول ہو جاتا ہے لہٰذا اگر ہم اس کے علاوہ مال بھی واجب کر دیں تو یہ قتل پر مستزاد ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے حق پورا وصول ہو جاتا ہے یہ ہے کہ قصاص کے باب میں برابری

تو فعل میں بطور زجر کے ہوگی یا تلافی مافات کے طور پر ہوگی یا دونوں (یعنی زجر اور تلافی) ہی ملحوظ ہوں گے اور زیر بحث مسئلے میں یہ سب ہی موجود ہیں ۔ زجر کے طور پر فعل میں مماثلت تو اس طرح ہے کہ جماعت میں سے ہر شخص کے حق میں اس فرد واحد کی طرف سے ایسا فعل پایا گیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے اور مقتولوں کے وارثوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہوا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کر دے لہٰذا جزا جرم کے مماثل ہے ۔ تلافی مافات کے طور پر مماثلت اس طرح ہے کہ جماعت کو ازراہ ظلم قتل کرنے سے مقتولوں کے ورثاء کی ہلاکت کا سبب پیدا ہو گیا ہے کیونکہ وہ انتقام اور دل کی ٹھنڈک کے لیے اس کو قتل کرنے کا قصد کریں گے اور وہ (یعنی قاتل) اپنے آپ سے ہلاکت کو دور کرنے کے لیے ان کو قتل کرنے کا قصد کرے گا، اس طرح دو قبیلوں کے درمیان لڑائی چھڑ جائے گی ۔ اور اگر قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو فتنہ سر نہیں اٹھائے گا اور ان کے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور ہو جائے گا اور قصاص کے ذریعے وارثوں کی زندگی جو محفوظ ہوگی تو گویا معنوی طور پر ہر مقتول کو زندگی مل گئی تو یہ ایسا ہے کہ جیسے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور کر کے قاتل نے معنوی طور پر ہر مقتول کی زندگی کو محفوظ کر دیا ہے لہٰذا حق المقدور تلافی مافات حاصل ہو گئی، بالکل ایسے جیسے فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل سے اور فرد واحد کے بدلے میں جماعت کے قتل سے ہوتی ہے اور ان میں کچھ فرق نہیں ہے ۔

خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو

جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود قتل سے تعلق رکھتی ہے تو وہ شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل (قاتل نے) اپنے ہاتھوں سے کیا ہو اور اگر کسی سبب کے ذریعے سے کیا ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ذریعے سے کیا جانے والا قتل اپنے ہاتھوں سے کیے جانے والے قتل کے مساوی نہیں ہے، اور قتل کی جزا تو اپنے ہاتھوں سے قتل کے لیے ہے ۔

راستے میں کنواں کھودنے سے قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص راستے کے بیچ میں کنواں کھودے اور اس میں گر کر کوئی آدمی مر جائے تو کھودنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے سے جو قتل ہوا ہے یہ قتل بہ ذریعہ ہے، اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے ۔

اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قصاص کے گواہ مشہود علیہ کے (قصاص کے طور پر) قتل کیے جانے کے بعد اپنی شہادت سے رجوع کر لیں یا وہ شخص کہ جس کے قتل کیے جانے کی شہادت دی گئی تھی زندہ نمودار ہو جائے تو ہمارے نزدیک گواہوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کا قول اس کے برعکس ہے ۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی قتل واقع ہوئی ہے کیونکہ قتل اس فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل گواہوں کی طرف سے پایا گیا

ہے کیونکہ ان کی شہادت قصاص کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوئی ہے اور قصاص کا ثابت ہونا قاضی کی طرف سے فیصلے کے وجوب میں مؤثر ہے اور قاضی کا فیصلہ قصاص وصول کرنے کی ولایت (یعنی اختیار) میں مؤثر ہے اور وصول کرنے کی ولایت ظاہر ہے کہ بالعموم (قصاص کو) وصول کرنے میں مؤثر ہوتی ہے' لہٰذا ان واسطوں سے زندگی کا ختم ہونا سابقہ شہادت کی طرف مضاف ہے' اس لیے ان کی شہادت قتل بہ ذریعہ ہے اور وجوب قصاص کے حق میں قتل بہ ذریعہ اپنے ہاتھوں سے قتل کے مانند ہے' جیسے قتل پر مجبور کرنے میں ہوتا ہے کہ اس سے مجبور کرنے والے پر قصاص واجب ہو جاتا ہے' حالانکہ یہ اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے کیونکہ یہ قتل بہ ذریعہ واقع ہوا ہے' تو یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جو قتل کسی ذریعے سے ہوتا ہے وہ اپنے ہاتھوں سے کیے گئے قتل کے برابر نہیں ہے کیونکہ قتل بہ ذریعہ معنوی طور پر قتل ہے نہ کہ صوری طور پر اور اپنے ہاتھوں سے قتل معنوی اور صوری دونوں اعتبار سے قتل ہے اور سزا ہے اپنے ہاتھوں سے قتل پر اس لیے جرم اور سزا میں مماثلت نہ ہوئی اور چونکہ مماثلت ناپید ہے لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا)۔ قتل پر مجبور کرنے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے ہاتھوں سے قتل ہے کیونکہ اس میں مجبور کیا ہوا شخص مجبور کرنے والے کا آلۂ کار ہوتا ہے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے اس (مجبور کرنے والے) نے اس مجبور کو پکڑا اور اسے اس آدمی پر دے مارا جس کے قتل کیے جانے کے لیے مجبور کیا گیا ہے اور فعل کی نسبت آلے کو استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے نہ کہ آلے کی طرف لہٰذا یہ براہ راست (یعنی اپنے ہاتھوں سے) قتل ہے۔ گواہوں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان کی طرف سے قتل پایا گیا ہے۔ کیا وہ (یعنی گواہ) اس دیت کا (اس شخص کے) ولی سے مطالبہ کریں گے (جس کے قتل کیے جانے کی انہوں نے گواہی دی تھی)؟ اس بارے میں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ اس سے مطالبہ نہیں کریں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اس کے لیے اس سے رجوع کریں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہ ضمان ادا کرنے سے مقتول کے بدل کی ملک کے ضمن میں مقتول کے قائم مقام ہو گئے ہیں اگرچہ وہ اس کی ذات کی ملک کے ضمن میں اس کے قائم مقام نہیں ہیں۔ تو یہ صورت اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ اگر مدبر غلام کے غاصب کے پاس سے اس مدبر غلام کو کوئی دوسرا شخص غصب کر لے اور وہ مدبر اس دوسرے غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو اس مدبر کے مالک نے غاصب اول سے جو ضمان وصول کیا ہو اس کے لیے غاصب اول دوسرے غاصب سے رجوع کر سکتا ہے' بدلیل مذکورہ' چنانچہ یہی حکم یہاں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت جان کا بدل ہے اور آزاد آدمی کی جان کو ملکیت نہیں بنایا جا سکتا لہٰذا (آزاد آدمی کی جان کے) بدل میں بھی ان کی ملکیت قائم نہیں ہو سکتی' برعکس مدبر کے کیونکہ اس کو ملک بنایا جا سکتا ہے' اس کے قاتل ہونے کی وجہ سے البتہ ایک پیش آمدہ سبب کی بنا پر اس پر ملکیت کا قائم ہونا ممنوع ہے اور وہ سبب ہے اس کا مدبر ہونا' لہٰذا اس کے بدل میں ملک قائم ہو جائے گی' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقتول کے ولی سے متعلق شرط ولی معلوم ہو

رہی وہ شرط جس کا تعلق مقتول کے ولی سے ہے تو وہ بھی ایک ہے اور وہ ایک شرط یہ ہے کہ ولی معلوم ہو اور اگر وہ مجہول ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وجوب قصاص کا مطلب ہے اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا اور مجہول کی طرف سے قصاص کا وصول کیا جانا محال ہے لہٰذا اس کے لیے قصاص کا واجب ہونا بھی محال ہے۔

اگر ولی مشتبہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص مکاتب کو قتل کر دے اور وہ مکاتب اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس سے بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اور مالک کے علاوہ اس کے آزاد وارث بھی ہوں تو بالاجماع قاتل پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ولی مشتبہ ہے، ہو سکتا ہے کہ ولی اس کا وارث ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مالک اس کا ولی ہو کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ آزاد مرا ہے یا غلام، اگر وہ آزاد مرا ہے تو اس کا ولی اس کا وارث ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو اس کا مالک ولی ہوگا اور جو اختلاف کی جگہ ہوتی ہے وہ تعارض اور اشتباہ کی جگہ ہوتی ہے لہٰذا اس کا ولی معلوم نہیں ہے اس لیے وجوب قصاص ممتنع ٹھہرا۔ اگر وہ دونوں (یعنی مالک اور وارث) مل کر بھی قصاص کا مطالبہ کریں تو انہیں قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کے اکٹھے ہو جانے سے اشتباہ دور نہیں ہوتا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب وہ بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے اپنے پیچھے مال اور مالک کے علاوہ وارث چھوڑ گیا ہو اور اگر وہ مال تو پورا چھوڑ گیا ہو مگر مالک کے سوا کوئی وارث نہ چھوڑ گیا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے شیخین کے نزدیک مالک کے حق میں قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص قطعاً واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسا ایک قول مروی ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ثبوتِ ولایت کے سبب میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ اگر تو وہ آزاد مرا ہے پھر تو ولایت کا ثبوتِ سبب قرابت ہے لہٰذا مالک کے لیے ولایت ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ غلام مرا ہے تو (ولایت کے ثبوت کا) سبب ملکیت ہے اس لیے مالک کے لیے ولایت قائم ہوگی چنانچہ ولایت کے ثبوت میں اشتباہ واقع ہو گیا اس لیے یہ ثابت نہ ہوگی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جس کا حق ہے وہ متعین اور غیر مشتبہ ہے کیونکہ اشتباہ سے مزاحمت لازم آتی ہے اور مزاحمت پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ (یعنی مکاتب غلام) قتل کر دیا جائے اور اس نے پورا بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تو بالاجماع قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ ولی معلوم ہے اور وہ ہے مالک کیونکہ بلا اختلاف وہ غلامی میں مرا ہے اس لیے قصاص کا حق مالک کو ہوگا جیسے کہ خالص غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، مدبر غلام، مدبر لونڈی، ام ولد اور ام ولد کی اولاد بھی اس خالص غلام کی مانند ہیں کیونکہ وہ مالک کی ملک ہوتے ہوئے قتل ہوئے ہیں، لہٰذا ولی معلوم ہے۔ اگر مکاتب غلام قتل کر دیا جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک طرح سے مکاتب کی ملک ہے اور مالک کی بھی، لہٰذا ولی مشتبہ ہے، اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غلام کے ہاتھ کو قلم کر دے اور اس غلام کو اس کا مالک آزاد کر دے پھر وہ غلام اس وجہ سے مر جائے تو اگر اس غلام کا مالک کے علاوہ کوئی آزاد وارث ہے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کا ولی مشتبہ ہے اس لیے کہ قصاص موت کے وقت اس طرح واجب ہوتا ہے کہ اس کا استناد سابقہ بردگی کی طرف ہوتا ہے اور بردگی کے وقت (چونکہ وہ غلام تھا) قصاص کا حق مالک کو تھا نہ کہ وارثوں کو اور حکم قصاص یعنی وجوب قصاص کے ثبوت کے وقت اور یہ موت کے وقت ہوتا ہے حق وارث کو حاصل ہے نہ کہ مالک کو اس لیے ولی مشتبہ ہو گیا لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اگر (مطالبۂ قصاص میں) مالک وارث کے ساتھ مل جائے تو بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں کے اکٹھے ہو جانے سے اشتباہ زائل نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب کسی غلام کی بابت یہ وصیت کی گئی ہو کہ اس کی ملکیت فلاں شخص کے لیے ہوگی اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا" فرق ہے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور وہ دونوں آدمی مل کر قصاص کا مطالبہ کریں تو قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ اس مسئلے میں ولی مشتبہ نہیں ہے کیونکہ جس شخص کے حق میں ملکیت کی وصیت کی گئی ہے اس کو اس پر ایک حق حاصل ہے جو ملکیت کے مشابہ ہے لہٰذا ولی مشتبہ نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں ولی مشتبہ ہے کیونکہ بوقت بردگی اس میں وارث کو کوئی حق حاصل نہ تھا اور موت کے وقت مالک کو کوئی حق حاصل نہ تھا لہٰذا ولی مشتبہ ہو گیا اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہوا۔ اور اگر اس کا مالک کے سوا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی شیخین کے قول کے بموجب مالک کو حق ہوگا کہ قصاص وصول کرے کیونکہ بوقت بردگی اور بوقت موت اسی کو حق ہے جب کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اسے قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ولایت کا سبب مشتبہ ہے اس لیے کہ بوقت بردگی مالک کے لیے جو چیز ثابت تھی وہ ولایتِ ملک تھی اور آزاد کرنے کے بعد اسے ولایت عتاقہ (آزاد کرنے کی ولایت) حاصل ہے اس لیے ولایت کا سبب مشتبہ ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عمداً ہاتھ کاٹا گیا ہو اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر اسے مالک آزاد کر دے اور بعد ازاں اس (ہاتھ کاٹنے) کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو کاٹنے والے پر ہاتھ کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہ غلام کی نصف قیمت ہے اور اس کا اسے آزاد کر دینا ایسے ہے کہ جیسے وہ ہاتھ کے زخم سے شفایاب ہو گیا کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد باعتبارِ حکم محل تبدیل ہو گیا لہٰذا زخم کے سرایت کر جانے سے موت کے واقع ہونے والی علامت منقطع ہو گئی۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک نے اسے عمداً یا خطاً بردگی کے بعد آزاد کر دیا ہو اور زخم کی تاب نہ لا کر وہ مر گیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد نہ کرے بلکہ اسے مدبر کر دے یا اگر وہ باندی ہو تو اسے ام ولد بنا لے پھر وہ دست بردگی کی تاب نہ لا کر مر جائے تو اس صورت میں اگر بردگی عمداً کی گئی ہو تو مالک کو قصاص کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اسے یہ حق بردگی اور موت دونوں کے وقت حاصل تھا لہٰذا ولی مشتبہ نہیں ہے اور اگر بردگی غلطی سے کی گئی ہو تو زخم کی سرایت منقطع نہ ہوگی لہٰذا غلام کی نصف قیمت تو ہاتھ کی دیت کے طور پر واجب ہوگی اور جرم کے بعد اور موت سے قبل جو نقصان

واقع ہوا ہے اس کی تلافی بھی واجب ہوگی کیونکہ یہ مالک کی ملک میں واقع ہوا ہے۔ اور اسی مسئلے میں اگر وہ اس کو مکاتب بنا دے تو اگر قطع ید عمداً کیا گیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس حال میں مرا ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز تھا تو مالک کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ اس کی موت بحالت غلامی واقع ہوئی ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑ گیا ہو اور اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کو وراثت سے محروم کر دے یا جو مالک کے ساتھ وراثت میں شریک ہو جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اس پر ہاتھ کی دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو شیخین کے نزدیک مالک کو قصاص کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق حاصل نہیں ہوگا اور مجرم پر ہاتھ کی دیت عائد ہوگی۔ اور اگر قطع ید غلطی سے ہوا ہو تو قاطع پر مالک کے حق میں سوائے ہاتھ کی دیت کے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ہے غلام کی نصف قیمت۔ اور زخم کی سرایت غیر متعلق ہو جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا حکم کہ جب قطع ید کتابت سے قبل ہوا ہو اور اگر اس کے بعد ہوا ہو اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، تو اگر قطع عمداً کیا گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا تھا تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا تو اگر اس کا مالک کے علاوہ کوئی اور وارث بھی ہو یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص بھی اس کی میراث میں مالک کے ساتھ شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا (یعنی شیخین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جرمانہ)۔ اور اگر قطع غلطی سے ہوا ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا ہو تو مالک کو اس کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اس کے وارثوں کو ہوگا کیونکہ وہ آزاد مرا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وجوبِ قصاص کی کیفیت

قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خونبہا نہیں لیا جا سکتا

جہاں تک وجوب قصاص کی کیفیت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قصاص بعینہ واجب ہوتا ہے چنانچہ ولی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے بغیر خون بہا وصول کرے۔ اور اگر قاتل مر جائے یا ولی اسے معاف کر دے تو (قتل کا) موجب سرے سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ ہمارا (یعنی حنفیہ کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں، ایک قول کی رو سے قصاص معین طور پر واجب نہیں بلکہ بجائے تعیین کے دو چیزوں میں سے کوئی ایک نا چیز واجب

ہوتی ہے، یا تو قصاص یا پھر دیت (خون بہا) اور ولی کو اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جو چیز چاہے لے لے، چاہے تو قصاص وصول کرلے اور چاہے تو قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خون بہا وصول کرلے۔ چنانچہ اس قول کے بموجب اگر قاتل مرجائے تو پھر مال (یعنی خون بہا) ہی متعین طور پر واجب ٹھہرے گا اور اگر وہ اسے معاف کر دے تو قتل کا موجب قطعی طور پر ساقط ہو جائے گا۔ دوسرے قول کی رو سے قصاص ہی متعین طور پر واجب ہے لیکن ولی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو مال لے لے، خواہ قاتل اس پر رضامند نہ ہو۔ اور اگر وہ معاف کر دے تو بھی اسے مال وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر قاتل مرجائے تو یہ موجب قطعی طور پر ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے کہ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ "پھر جس کو معاف کیا جائے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ بھی تو پیروی کرنی چاہیئے موافق دستور کے اور ادا کرنا چاہیئے اس کو خوبی کے ساتھ (البقرہ آیت ۱۷۸)۔ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ (معروف طریقے کی) پیروی کرے اور خون بہا ادا کرے۔ اس میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے قاتل پر یہ واجب کر دیا ہے کہ وہ (مقتول کے) ولی کو خون بہا ادا کرے اور اس میں قاتل کی رضامندی کی شرط نہیں عائد کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خون بہا کی ادائیگی سے (قاتل کی) جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اور یہ (یعنی اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچانا) واجب ہے، چنانچہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ یعنی "تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں مت ڈالو" علاوہ ازیں، قتل کا ضمان مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ جرم اس کے حق پر واقع ہوا ہے، لہٰذا اس کی بنا پر جو چیز واجب ہوتی ہے وہ اس کا حق ہے اور بندے کا حق اسے کہتے ہیں جس سے وہ مستفید ہو جب کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا لیکن مال سے وہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس سے اس کے قرضے چکائے جاتے ہیں اور اس کی وصیتیں نافذ کی جاتی ہیں، لہٰذا چاہیئے تو یہ تھا کہ قصاص تو سرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن یہ زجر کی بنا پر مشروع ہوا ہے، اس لیے کہ انسان مال کے واجب ہونے کے ڈر سے اپنے دشمن کو قتل کرنے سے باز نہیں رہے گا لہٰذا اس (یعنی قصاص) کو زجر کرنے والے ضمان کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ ان دونوں (سزاؤں یعنی قصاص اور خون بہا) کو جمع کر دیا جاتا جیسے ذمی کی شراب پینے پر کیا جاتا ہے لیکن ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لیے کہ خون بہا جان کا بدل ہے جب کہ قصاص میں بدل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ "یعنی اور ہم نے اس میں ان پر فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان (المائدہ: ۴۵) اور "بار" (بالنفس میں جو بار ہے) عوض و بدل کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے، لہٰذا (قصاص اور دیت دونوں کو جمع کرنے کا) مطلب دو بدلوں کو جمع کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا اختیار دیا گیا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) "اے ایمان والو، مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص کو فرض کیا گیا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ قصاص واجب ہے اور اس سے سارا ابہام دور ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ

اس میں قصاص کے واجب ہونے کی خبر دی گئی ہے چنانچہ اس کا واجب ہونا اس ارشاد کا مصداق ہے اور اگر اس (یعنی قاتل) پر دو حق ہوں تو اس معنی میں ان میں سے کوئی ایک بھی اس ارشاد کا مصداق نہ ہوگا کہ وہ واجب نہ ہے۔ وجوب قصاص کا معین ہونا (اس ارشاد ربانی سے) یوں ہے کہ جب قصاص کا ذکر کرکے اس کو واجب کر دیا تو دیت کے واجب ہونے والی بات ضرورتِ نص کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں کو جمع کرکے تقابل نہیں کیا گیا لہٰذا قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت وصول کرنے کے اختیار والا قول باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب قصاص اس کا عین حق ہے تو دیت اس کے حق کا بدل ہے اور حق والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے حق کے بجائے اس کے بدل کو وصول کرے بغیر اس شخص کی رضامندی کے جس پر اس کا حق واجب ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کے ذمے کسی آدمی کی مخصوص گندم ہو اور حقدار آدمی اس سے بغیر اس کی رضامندی کے اس گندم کی قیمت وصول کرنا چاہے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے کہ قتل عمد میں قصاص ہے اسی طریقے سے استدلال کیا جا سکتا ہے جس طریقے سے آیت شریفہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ مزید برآں، بندے کے حق پر جو زیادتی ہوئی ہے اس کا ضمان صرف اس کا مثل ہی ہو سکتا ہے اور قصاص جو قتل ثانی ہے قتل اول کا مثل ہے کیونکہ یہ قتل اول کے قائم مقام اور اس کا بدل ہے اور کسی چیز کا مثل ایسی دوسری چیز ہوتی ہے جو اس کی قائم مقام اور اس کا بدل ہو اور مال لینا نہ تو قتل کا قائم مقام ہے اور نہ اس کا بدل، اس لیے یہ اس کا مثل نہیں لہٰذا یہ قتل عمد کا ضمان نہیں بن سکتا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ مال کا ضمان سرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن قتل خطاء میں یہ شرعی طور پر ثابت ہے، قتل خطاء کرنے والے کے لیے تخفیف کے طور پر، اس کے مفاد و مصلحت کے پیش نظر، خون کی اہمیت کے اظہار کیلئے اور خون کو رائیگاں جانے سے بچانے کے لیے۔ جب کہ عمداً قتل کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے اور خون کو رائیگاں جانے سے محفوظ کرنے کا مقصد قصاص سے حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس باب میں قصاص ہی اصلی ضمان ہے۔ جہاں تک آیت شریفہ کا تعلق ہے تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ (ترجمہ) "تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" ولی مراد ہے نہ کہ قاتل، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فمن عفی لہ (کہ جس کے لیے کچھ معافی ہو جائے) جب کہ قاتل معفو عنہ (یعنی جس سے عفو کیا گیا) ہے نہ کہ معفو لہ (جس کے لیے عفو کیا گیا)۔ علاوہ ازیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فاتباع بالمعروف (یعنی معروف طریقے سے پیروی کرنی چاہیئے) سو اس کو چاہیئے کہ پیروی کرے اور یہ اس شخص کے لیے حکم ہے جو لفظ فمن کے تحت آتا ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ قاتل کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ اس کی پیروی کی جاتی ہے اور پیروی کرنے والا تو ولی ہے لہٰذا لفظ فمن کے تحت وہی آتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کریمہ کا معنی یہ ہوا کہ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے فیاضی کا برتاؤ کیا جائے اور فضل (زائد از حق) اور سہولت کے طور پر اسے کچھ دیا جائے تو اسے چاہیئے کہ بھلے طریقے سے اس کی پیروی کرے۔ لغت میں لفظ عفو کو فضل کے معنی میں استعمال کرنا درست ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) اور وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ (اللہ کی

راہ میں) وہ کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجیے کہ عفو، یعنی فضل (ضرورت سے زائد)۔ اور عرب کہتے ہیں کہ جو کچھ تمہیں بطور عفو ملے اسے لے لو، یہاں عفو سے مراد فضل ہے۔ اور ہم تو اس کے قائل ہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے ساتھ مال لینا جائز ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ آیت شریفہ قتل عمد پر مصالحت کرنے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس کے متعدد وارث ہوں، ان میں سے ایک وارث نے قاتل کو معاف کر دیا ہو تو باقی ورثا کو چاہیے کہ وہ اپنے حصے کے سلسلے میں معروف طریقے سے پیروی کریں، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے اور اس سے مراد ہے کچھ حق کو معاف کرنا، اور ہم اس کے قائل ہیں۔ مذکورہ آیت کی مراد کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا ہے لہٰذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اسے حجت بنانا صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ دیت ادا کرنے سے قاتل کی جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اس لیے یہ واجب ہے (یعنی قاتل پر واجب ہے کہ اگر ولی دیت لینے کو اختیار کرے تو وہ ادا کرے سے انکار نہ کرے) ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے لیکن اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ انکار کرے تو گنہگار ہوگا نہ یہ کہ ولی کو اختیار ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کرے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی آدمی مخمصہ (ایسی حالت کہ جس میں بھوک پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو) میں مبتلا ہو اور اس کے ساتھی کے پاس کھانا ہو جسے وہ اس کی واجبی قیمت پر فروخت کرنا چاہتا ہو تو اس (مخمصہ والے) پر واجب ہے کہ اس کو خرید لے تاکہ اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچالے اور اگر وہ نہیں خریدتا تو کھانے کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو کھانا دیدے اور اس کی رضامندی کے بغیر قیمت وصول کرے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہم کہتے ہیں کہ یہ ناقابل تسلیم ہے بلکہ وہ مال کی بہ نسبت قصاص سے زیادہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس کا احیاء ہے بایں طور کہ اس سے اس کے وارثوں کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے اور یہ چیز مال سے حاصل نہیں ہو سکتی، جیسا کہ معلوم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصاص کا حقدار کون ہے؟

قصاص میں شراکت جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قصاص کا حقدار کون ہے تو ہم کہتے ہیں، ولا قوۃ الا باللہ، کہ مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آزاد ہوگا یا غلام۔ اگر وہ آزاد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کا وارث ہوگا یا وارث نہیں ہوگا۔ اگر اس کا وارث ہو تو قصاص کا حقدار وارث ہی ہے، جیسے مال کا حقدار وارث ہوتا ہے کیونکہ قصاص ایک حق ثابت ہے اور وارث تمام لوگوں میں سے میت کے قریب ترین ہوتا ہے، لہٰذا قصاص کا حق اسی کو حاصل ہوگا۔ پھر اگر وارث ایک ہے تو وہ قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر متعدد ہوں تو وہ سب شراکت کے طور پر اس کے مستحق ہوں گے جیسے اس کی میراث کے وہ سب حقدار ہوتے ہیں۔ اس اصول کی تمہید میں صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز ہے اور جرم

مقتول پر واقع ہوا ہے لہٰذا اس جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز بھی اس کا حق ہے لیکن وہ موت کے باعث خود اس حق کو وصول کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اس کے ورثاء میراث کے طریقے پر اس کے قائم مقام ہو جائیں گے اور یہ (یعنی قصاص) ان کے مابین مشترک ہوگا۔ اسی لیے اس (یعنی قصاص) میں وارثوں کے حصے چلتے ہیں، جیسے نصف، ایک تہائی، چھٹا حصہ وغیرہ جیسے مال کے ضمن میں چلتے ہیں، اور یہ شراکت کی علامت ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص سے مقصود تو تشفی ہے اور یہ میت کو حاصل نہیں ہوتی بلکہ وارثوں کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا ابتدائی طور پر ہی یہ ان کا حق ہے اور اس امر کی دلیل کہ یہ (یعنی قصاص) وارثوں میں سے ہر ایک کے لیے مکمل طور پر ثابت ہے، جیسے کہ کوئی اور شخص شراکت کے طور پر اس کے ساتھ نہیں، یہ ہے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو متجزی نہیں ہے اور غیر متجزی میں شراکت محال ہے کیونکہ معقول شراکت یہ ہوتی ہے کہ ایک حصہ اِس کا ہو اور ایک حصہ اُس کا ہو، جیسے زمین اور گھر کا شریک ہوتا ہے اور یہ ایسی چیز میں کہ جس کے حصے نہ ہوتے ہوں محال ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ناقابل تجزی حقوق میں سے جب کوئی حق ایک جماعت کے لیے ثابت ہوتا ہے اور اس کے ثابت ہونے کا سبب ان میں سے ہر ایک کے حق میں موجود ہو تو وہ حق ہر ایک کے لیے بدرجۂ کمال ثابت ہوگا گویا کہ اس کے ساتھ (اس حق میں شریک) کوئی نہیں ہے، جیسے نکاح کرنے کی اور امان دینے کی ولایت ہے۔

کیا ہر ولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے دو ولی ہوں، جن میں سے ایک ولی موجود نہ ہو، سو موجود ولی قتل کی شہادت قائم کر دے پھر غیر موجود حاضر ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو دوبارہ شہادت قائم کرنا ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر قتل خطاء ہو تو وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ یہی معاملہ قرض کا ہے، مثلاً دو اشخاص کے باپ کا اگر کسی آدمی کے ذمے قرض واجب الادا ہو۔ اس قاعدے پر اس مسئلے کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص کا حق ابتدائی طور پر (نہ کہ میراث کے طریقے سے) ورثاء کے لیے ثابت ہے لہٰذا ہر وارث دوسرے وارث کے لیے اجنبی ہے اس لیے شہادت قائم ہونا خود اس کے لیے ہے نہ کہ میت کے لیے اس لیے ثبوت قائم کرنے میں وہ میت کی طرف سے فریق مقدمہ نہ ہوگا، لہٰذا شہادت کو دوبارہ قائم کرنے کی ضرورت درپیش ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقررہ کردہ حصوں (فرائض) کے مطابق ایک موروثی حق ہے اور اس کو وصول کرنے میں ورثاء اس کے نائب ہیں اس لیے ثبوت کا قیام میت کے لیے ہوگا اور وارثوں میں سے ہر ہر وارث میت کے حقوق کے لیے میت کی طرف سے فریق مقدمہ ہوگا جیسے دیت اور قرض کے معاملے میں ہوتا ہے اس لیے ایک وارث کی طرف سے میت کے لیے پورے حق کا اثبات درست ہے، پھر وہ (یعنی سب وارث) اس کے نائب بن جائیں گے، جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر کسی آدمی کو قتل کر دیا جائے اور اس کے دو ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی غیر حاضر ہو اور قاتل حاضر ولی کے خلاف اس امر کی شہادت قائم کر دے کہ غیر حاضر ولی نے اس کو معاف کر دیا ہے پس حاضر (ولی) فریق مقدمہ ہوگا کیونکہ غیر حاضر ولی کی طرف سے عفو کا حاصل ہو جانا قصاص پر سے حاضر ولی کے حق کو زائل کر دینے کا موجب بن جاتا ہے لہٰذا قاتل حاضر ولی کے خلاف اس کے حق کو زائل کرنے کا مدعی ہے اس لیے وہ اس کے لیے فریق مقدمہ ہے اور عدالت اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے گی اور جب اس کے خلاف فیصلہ صادر ہوگا تو یہ فیصلہ اس کی تبعیت میں غیر حاضر ولی کے بھی خلاف قرار پائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر قاتل کے پاس گواہ نہ ہوں تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ حاضر ولی سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے کیونکہ انسان شہادت قائم کرنے میں تو دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہو سکتا ہے لیکن قسم کھانے میں دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ نہیں ہو سکتا۔

اگر بالغ اور نابالغ ولی کے مابین قصاص مشترک ہو تو کیا نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائیگا

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر نابالغ اور بالغ کے درمیان قصاص مشترک ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالغ کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے یہ ولایت حاصل نہ ہوگی اور نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ قصاص کا حق ورثہ میں سے ہر ہر وارث کے لیے جداگانہ اور ابتدائی طور پر ثابت ہے کیونکہ ہر ایک کے حق میں اس کے ثبوت کا سبب جداگانہ طور پر موجود ہے اور قصاص اپنی ذات میں ناقابل تجزی ہے اس لیے یہ ہر ایک کے لیے بلا ریب کمال ثابت ہے گویا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اس لیے نابالغ کے بالغ ہونے تک قصاص وصول کرنے کو ملتوی کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص ایک حق ہے جو سب وارثوں کے مابین مشترک ہے اس لیے کوئی ایک شریک دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر مشترک چیز میں تنہا تصرف نہیں کر سکتا، تاکہ مشترکہ چیز کی عصمت کو ظاہر کیا جا سکے اور (دوسرے شریک کو) نقصان پہنچانے سے بچایا جا سکے۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا اصول ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے اور ناقابل تجزی چیز میں شراکت محال ہے۔ شراکت تو اس وقت ثابت ہوتی ہے جب قصاص مال میں تبدیل ہو جاتا ہے کیونکہ مال ایک ایسی چیز ہے جو شراکت کے قابل ہے۔ ہاں، امام ابوحنیفہؒ نے یہ جو تسلیم کیا ہے کہ قصاص نابالغ اور بالغ کے مابین مشترک ہے تو یہ تسلیم کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بالغ کی اپنے حصے کا قصاص اصالۃً وصول کرنے اور نابالغ کے حصے میں مشروع نیابت کے طریقے سے وصول کرنے کی ولایت کے ثابت ہونے سے (قاتل کو قصاص میں) قتل کیا جا سکتا ہے۔

اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قصاص کسی آدمی اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان مشترک ہو۔ ان دونوں کے درمیان یہ امور مشترک ہیں: استیفاءِ نفس کیلئے قصاص کو وصول کرنے کی حاجت، نابالغ کا بذات خود قصاص وصول کرنے سے عاجز ہونا اور بالغ کا اس پر قدرت رکھنا، اور نابالغ کے ساتھ شفقت کرنے اور اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنے میں بالغ کا تصرف ایسے ہی ہونا جیسے خود نابالغ

کا تصرف اگر وہ اس کا اہل ہوتا۔ اسی لیے اگر قصاص تمام کا تمام نابالغ کے حق میں واجب ہو تو باپ اور دادا کو ولایت حاصل ہوتی ہے کہ اس کو وصول کرے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ یہ ولایت حاصل ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ جب ابن ملجم لعنہ اللہ نے سیدنا علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کو زخمی کر دیا تو آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اگر چاہو تو اسے معاف کر دو اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے، چنانچہ سیدنا حسن رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کر دیا جب کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ورثاء میں نابالغ بھی شامل تھے۔ اس سے استدلال دو طرح سے ہے، ایک تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول سے اور دوسرے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کے عمل سے۔ پہلے طریقے سے استدلال اس طرح کہ حضرت علیؓ نے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو یہ کہہ کر مطلقاً اختیار دے دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اس میں نابالغوں کے بالغ ہو جانے کی کوئی پابندی نہیں لگائی تھی۔ دوسرے طریقے سے یوں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابن ملجم لعنہ اللہ کو قتل کر دیا تھا اور آپ نے نابالغ (ورثہ) کے بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر تعداد کی موجودگی میں ہوا تھا اور ان دونوں (یعنی حضرت علیؓ کے قول اور حضرت حسنؓ کے عمل) کے خلاف کسی کا کوئی اعتراض منقول نہیں ہوا، لہٰذا اس پر اجماع ہے (صحابہؓ کا)۔

اور اگر اس (یعنی مقتول) کا کوئی وارث نہ ہو اور اس کا مولائے عتاقہ ہو یعنی مالک جس نے آزاد کر دیا ہو تو وہ قصاص کا مستحق ہے کیونکہ مولائے عتاقہ عصبات میں سب سے آخری ہے۔ پھر اگر وہ (مولائے عتاقہ) ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا مستحق ہوگا اور اگر وہ متعدد ہوں تو وہ سب اس کے مستحق ہوں گے۔ اور اگر مقتول کا وارث ہو اور مولائے عتاقہ بھی تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ سبب ولایت کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ولی مشتبہ ہے، کیونکہ وارث کے حق میں (ولایت کا) سبب قرابت داری ہے اور مولیٰ (مالک) کے حق میں ولاء اور یہ دونوں اسباب مختلف نوعیت کے ہیں اور ولی کا مشتبہ ہونا قصاص کے واجب ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح، اگر اس کا مولائے عتاقہ نہ ہو بلکہ مولائے موالات ہو (تو وہ قصاص کا مستحق ہوگا) کیونکہ مولائے موالات وارثوں میں سے سب سے آخری وارث ہے لہٰذا یہ درست ہے کہ وہ قصاص کا مستحق ہو جیسے وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔

لاوارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے

اگر اس کا نہ وارث ہو، نہ ہی مولائے عتاقہ ہو اور نہ ہی مولائے موالات ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ ہو تو طرفین کے قول کے مطابق سلطان (یعنی حکمران یا سٹیٹ) اس کے قصاص کا مستحق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر مقتول دار الاسلام میں ہو تو سلطان اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے دلائل اس کے مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کیے جائیں گے۔

اور اگر مقتول غلام ہو تو مالک مستحق ہوگا کیونکہ حق ثابت ہے اور تمام لوگوں میں سے مالک غلام کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اگر مالک ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر کئی مالک ہوں تو وہ سب اس کے حقدار ہوں گے کیونکہ سب کے حق میں استحقاق کا سبب موجود ہے اور وہ سبب

ہے علت، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قصاص وصول کرنیکا اختیار اور اسکے صحیح ہونیکی شرط

۱۔ وارثوں کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کسے حاصل ہے اور اس کی وصولی کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے تو قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کئی اسباب سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے ایک سبب وراثت ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ فرد واحد ہوگا یا جماعت ہوگی۔ اگر وہ فرد واحد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ۔ اگر وہ بالغ ہو تو اسے کو حق حاصل ہے کہ قصاص کو وصول کرے جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا یعنی "اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی کو (قاتل کو قتل کرنے کا) اختیار دیا ہے" (بنی اسرائیل: ۳۳) علاوہ ازیں، اس کے حق میں ولایت کا سبب بدرجۂ کمال موجود ہے اور وہ سبب ہے وراثت بغیر کسی مزاحمت کے۔ اور اگر وہ (یعنی ولی) نابالغ ہو تو اس کے بارے میں ہمارے مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا جب کہ بعض کا قول ہے کہ قاضی قصاص وصول کرلے گا۔ اور اگر وہ جماعت ہوں تو اس صورت میں اگر تو سب بالغ ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی چنانچہ اگر ان میں سے کوئی ایک اس (یعنی قاتل) کو قتل کردے تو قصاص وصول شدہ ٹھہرے گا کیونکہ قصاص اگر میت کا حق ہے تو وارثوں میں سے ہر ایک وارث میت کے حق کو وصول کرنے کے لیے فریق ہے جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے اور اگر یہ ابتدائی طور پر ورثہ کا حق ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے تو انہیں سے ہر ایک کے حق میں حق قصاص کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے۔

قصاص لینے کے وقت سب وارثوں کا موجود ہونا ضروری ہے

البتہ سب وارثوں کا (قصاص کو وصول کرنے کے وقت) حاضر ہونا قصاص کی وصولیابی کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر کوئی وارث غیر حاضر ہو تو دوسرے (حاضر) وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصاص کو وصول کرلیں کیونکہ اس میں ایسی چیز کو وصول کرلینے کا احتمال ہے کہ جس کو وصول کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر ولی نے (اپنے حصے کا قصاص قاتل کو) معاف کردیا ہو۔ اسی بات کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں نہیں جانتا، ہوسکتا ہے کہ غیر حاضر (ولی) نے معاف کردیا ہو۔ اسی طرح، اگر سب حاضر ہوں تو انہیں یا ان میں سے بعض کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کے لیے وکیل بنالیں، یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ موکل کی غیر حاضری میں وکیل قصاص وصول کرے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ غیر حاضر ولی (یعنی موکل) نے قاتل کو معاف کردیا ہو۔ علاوہ ازیں، موکل کے

حاضر ہونے کی شرط اس امید کی وجہ سے ہے کہ جب وہ اپنی آنکھوں سے قاتل کو سزا ہوتے دیکھے گا تو شاید وہ اس کو معاف کر دے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وان تعفوا اقرب للتقوی ولا تنسوا الفضل بینکم" اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور تم اپنے مابین فضیلت کو مت بھولو"۔ جہاں تک وکیل کے ذریعے قصاص وصول کرنے کا تعلق ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ موکل حاضر ہو، جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر وارثوں میں ایک نابالغ اور ایک بالغ ہو تو اگر بالغ باپ ہے یعنی باپ اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان قصاص مشترک ہو تو بالاجماع باپ کو اختیار ہے کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ اگر باپ قصاص کے حق میں شریک نہ ہوتا تو بھی اسے اختیار ہوتا کہ (اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے) قصاص وصول کرے تو یہاں اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر وہ بالغ وارث باپ کے سوا کوئی اور ہو مثلاً بھائی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بالغ وارث کو نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے قبل اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یہ بحث اس اصول سے تعلق رکھتی ہے جس کو ہم سابق میں مع اس کے دلائل کے بیان کر چکے ہیں۔

نابالغ اولاد کی طرف سے قصاص وصول کرنیکا اختیار

(قصاص کو وصول کرنے کے حق کو ثابت کرنے والے اسباب میں سے) ایک سبب باپ ہونا ہے، چنانچہ باپ اور دادا کو اختیار ہے کہ وہ جان اور جان سے کمتر (کسی عضو) کی بابت اس قصاص کو وصول کریں جو نابالغ (بیٹے یا پوتے) کے حق میں واجب ہوا ہو کیونکہ یہ نابالغ کے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کی ولایت (اختیار) ہے جیسے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے، لہٰذا یہ ولایت اس شخص کے لیے ثابت ہے جو نابالغ کے حق میں کمال درجہ سے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کے لیے خاص ہے۔

وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں

جہاں تک وصی (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کا تعلق ہے تو اسے جان کا قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یتیم کے غلام کو قتل کر دے، کیونکہ نابالغ کے حق میں ~~وصی کا تصرف~~ کمال درجہ سے اس کے مفاد و مصلحت کو ملحوظ رکھنے والا نہیں ہوتا اس لیے کہ اس پر آمادہ کرنے والی شفقت ناقص ہوتی ہے، بخلاف باپ اور دادا کے، البتہ جان سے کمتر کے قصاص کو وصول کرنے کا اسے اختیار ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ اموال والا برتاؤ کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے، اور وصی کو مال کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

مالک قصاص لینے کا مجاز ہے

ازانجملہ ایک سبب یہ ہے کہ قتل کے وقت (مقتول پر) ملک مطلق حاصل ہو چنانچہ مالک کو اپنے قتل کیے گئے مملوک کا قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ قصاص وصول

کرنے سے کسی دوسرے کے حق کا اسکی رضامندی کے بغیر ابطال نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس (یعنی مالک) کے لیے حق ثابت ہے اور وہ سب لوگوں سے زیادہ اس (مقتول) کے قریب ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ اس کا قصاص وصول کرے۔ اسی طرح اگر اسکا مدبر غلام یا اس کی مدبر لونڈی یا اس کی ام ولد یا اس کی ام ولد کا بیٹا قتل کیا گیا ہو (تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے) کیونکہ مدبر یا ام ولد بنانے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا۔

اسی طرح، اگر مکاتب کو قتل کیا گیا ہو اور اس نے اپنے پیچھے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے پورے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے لہٰذا قتل کے وقت مالک کی ملک قائم تھی۔ المنتقی میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر جزوی طور پر آزاد کیا گیا غلام بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں قتل کیا گیا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، اس طرح اس غلام اور مکاتب میں فرق کیا گیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر مکاتب عاجز ہونے کی حالت میں مر جائے تو اس سے کتابت کا فسخ ہونا لازم آتا ہے اور یہ ایسے سمجھی جائے گی جیسے وجود میں آئی ہی نہ تھی لہٰذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو وہ غلام تھا۔ اس کے برعکس، جزوی طور پر آزاد کیے گئے غلام کے مرنے سے (جزوی) آزادی کا فسخ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ آزادی (اعتاق) وجود میں آنے کے بعد ناقابل فسخ ہوتی ہے لہٰذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو اس (مقتول) کے کل پر مالک کی ملک قائم نہ تھی۔ اگر کوئی مکاتب قتل کر دیا جائے اور اپنے پیچھے بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے کافی مال اور مالک کے علاوہ آزاد ورثاء چھوڑ جائے تو بالاجماع قصاص واجب نہ ہوگا۔ مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ قتل کے وقت ملک کے قائم ہونے میں شک واقع ہو گیا ہے اور وارث کو اس لیے حق نہ ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ غلام مرا ہو کیونکہ اس کے بحالتِ آزادی یا غلامی مرنے کی بابت صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لیے قصاص کا واجب ہونا ممتنع ہوا۔ اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی آزاد وارث نہ ہو تو شیخین کے نزدیک مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہوگا اور اس مسئلے کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غلام فروخت کنندہ کے ہاتھ میں، اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے قبل، قتل کر دیا جائے اور خریدار اگر بیع کو نافذ کرنا چاہے تو بالاجماع اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ قتل کے وقت ملک اس کی تھی اور بیع کے نفاذ سے وہ (ملک) قرار پا گئی ہے لہٰذا اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر وہ بیع کو فسخ کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فروخت کنندہ کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قیمت ملے گی اور قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کے وقت اس کی ملک قائم نہ تھی بلکہ وہ تو بعد میں بیع کے فسخ کیے جانے سے پیدا ہوئی ہے اور سبب اپنے وجود میں آنے کے وقت اسکے حق میں حکم (یعنی قصاص) کا موجب نہیں بنا تھا لہٰذا اس کے لیے قصاص اس سبب کی بناء پر ثابت نہ ہوگا جو بعد میں وجود میں آیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کو رد کرنا اس کو سرے سے ہی فسخ کرنا ہے اور اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ واقع ہی نہ ہوئی تھی اور جب یہ سرے سے ہی فسخ ہو گئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ جرم فروخت کنندہ کی ملک پر واقع ہوا ہے لہٰذا یہ اس کے حق میں قصاص کو واجب کر دے گا، اس لیے اسے

قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور خریدار کو اس وجہ سے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے کہ بیع کے فسخ کیے جانے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک نہیں تھا۔

اگر وہ غلام جو مہر کا بدل ہے شوہر کے پاس قتل کر دیا جائے یا وہ بدلِ خلع ہو اور بیوی کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے یا وہ قتل عمد پر بدل صلح ہو اور اس شخص کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے جس نے صلح کی ہے تو یہ بیع کے مانند ہے کیونکہ مہر یا بدل خلع یا بدل صلح کا مستحق اگر قاتل کا پیچھا کرنا چاہے تو اس کی ملک قرار پا چکی ہے لہٰذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر وہ قیمت کا مطالبہ کرے تو غلام پر اس کی ملک فسخ ہو جائے گی اور دوسرے کے لیے قصاص واجب ہوگا جیسا کہ ہم بیع والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ خریدار کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور خریدار کو خیار شرط یا خیار رؤیت حاصل ہو تو قصاص لینا خریدار کا حق ہوگا خواہ فروخت کنندہ نے زر ثمن پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ غلام کی موت سے خیار ساقط ہو گیا ہے اور بیع قطعی ہو گئی اور اس پر خریدار کی ملک قرار پا گئی ہے لہٰذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو گیا ہے، اس لیے اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے، بالکل ایسے ہی کہ جیسے وہ اس کے ہاتھ میں قتل کیا گیا ہو اور بیع میں کسی قسم کا خیار سرے سے نہ ہو۔ اور اگر خیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو اگر وہ چاہے تو قاتل کا پیچھا کر سکتا ہے اور اسے قصاص میں قتل کر دے اور چاہے تو خریدار کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے۔ قاتل کا پیچھا کرنے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک تھا، اور خریدار کو قیمت کا ضامن ٹھہرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ وہ اس کے ہاتھ میں قیمت کے ضمان پر تھا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کے ہاتھ میں خود ہی ہلاک ہو جاتا تو اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوتی۔ خریدار کو قصاص کا حق نہ ہوگا خواہ غلام ضمان کے تحت ہی ہلاک ہوا ہو کیونکہ اس کی ملک استناد کے طریقے سے ثابت ہے اور مستند ایک لحاظ سے تو ثابت ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ شبہ ثبوت کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے حق میں قصاص واجب ہو جب کہ شبہ استناد کا تقاضا ہے کہ واجب نہ ہو، لہٰذا اس کے حق میں قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر غصب کردہ غلام غاصب کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور مالک اس کو ضامن ٹھہرانا چاہے تو غاصب کو، بدلیل مذکورہ، قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ اگر کوئی ایسا غلام قتل کر دیا جائے جس کی بابت اس کے مالک نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی ذات پر فلاں شخص کا حق ہوگا اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول نہیں کر سکتا کیونکہ جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی ہے ذات پر اس کی کوئی ملک نہیں ہے لیکن وہ اپنے آپ قصاص کو وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اور جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہے اگرچہ وہ ذات کا مالک ہے لیکن اس کی طرف سے قصاص وصول کیے جانے میں اس شخص کے حق کا ابطال ہے جس کے حق میں خدمت کی وصیت کی گئی تھی، بغیر عوض و بدل کے جو کہ مال ہے، لہٰذا وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو مٹانے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی تھی اسے قصاص کو وصول

کرنے کا حق ہے کیونکہ قصاص کو وصول کرنے کا سبب مطلق یعنی گردن کی ملک کا قائم ہونا موجود ہے اور رکاوٹ اس شخص کے حق کی وجہ سے تھی جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی تھی اور جب وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا تو وہ رکاوٹ دور ہو گئی۔ اور اگر گروی رکھا ہوا غلام گروی دار کے زیر قبضہ میں قتل کر دیا جائے تو ان دونوں (یعنی گروی دار اور گروی رکھانے والے) میں سے کسی کو حق نہ ہو گا کہ وہ اکیلا قصاص وصول کرلے۔ گروی دار کو حق نہ ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ قتل کے وقت اس کے حق میں گردن کی ملکیت ثابت نہیں تھی لہٰذا اس کے حق میں قصاص وصول کرنے کی ولایت کو ثابت کرنے والا سبب نہیں پایا گیا۔ گروی رکھانے والے کو اس لیے یہ حق نہ ہو گا کہ اس کی طرف سے قصاص کو (اکیلے) وصول کرنے سے قرض میں گروی دار کے حق کا ابطال ہے بدوں اس کی رضامندی کے کیونکہ رہن اس صورت میں بغیر کسی عوض و بدل کے ہلاک ہوتا ہے اور اس کا میعادی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے پس اس کے قصاص وصول کرنے میں مرتہن کے حق کا بغیر اس کی رضامندی کے باطل ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گروی رکھانے والے کو حق ہو گا کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ ممانعت تو گروی دار کے حق کی وجہ سے تھی اور وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضامند ہو گیا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس (یعنی گروی رکھانے والے) کو قصاص وصول کرنے کا حق نہ ہو گا خواہ وہ دونوں قصاص وصول کرنے پر متفق ہو گئے ہوں۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ اس کے قاتل پر کوئی قصاص واجب نہ ہو گا اور انہوں نے (اس بارے میں ائمہ کے) کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ہم اس مسئلے کی تمام صورتوں کو کتاب الرہن میں بیان کر چکے ہیں۔

از انجملہ ایک سبب ولاء ہے، جب کہ مولیٰ اسفل کا کوئی وارث نہ ہو کیونکہ ولاء فی الجملہ ولایت کا سبب ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولائے عتاقہ کو بالاجماع شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ یہ عصبات میں سے سب سے آخری عصبہ ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق مولائے موالات کو شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وارثوں میں سب سے آخری وارث ہے۔ اور اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص واجب نہ ہو گا کیونکہ ولی مشتبہ ہے لہٰذا قصاص کو وصول کرنا متصور نہیں۔

حکمران کو قصاص لینے کا اختیار

از انجملہ سلطنت (یعنی حکومت) ہے، جب کہ ورثہ، ملکیت، اور ولاء نہ ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ اگر قتل کر دیا جائے۔ یہ طرفین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر مقتول اہلِ دارالاسلام میں سے ہو تو سلطان (یعنی حکمران) کو قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ اسے دیت وصول کرنے کا اختیار ہے اور اگر وہ (یعنی مقتول) اہل دار الحرب میں سے ہو تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے اور دیت وصول کرنے کا بھی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر مقتول دارالاسلام

میں ہو تو عام طور پر کوئی نہ کوئی اس کا ولی ضرور ہوتا ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ معلوم نہ ہو اور ولی کی ولایت کا قائم ہونا سلطان کی ولایت میں مانع ہے، اسی وجہ سے سلطان (قاتل کو) معاف کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اگر حربی دارالاسلام میں آنے کے بعد اسلام لے آئے تو اس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دارالاسلام میں اس کا کوئی ولی نہیں ہے۔ طرفین (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ موضوع گفتگو وہ مقتول ہے کہ جس کا ولی لوگوں کو معلوم نہ ہو لہٰذا اس کا ولی سلطان ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا تو ہرمزان ہاتھ میں خنجر لیے ہوئے باہر نکلا جس پر عبیداللہ (بن عمرؓ) کو گمان ہوا کہ یہی سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے چنانچہ آپ نے اس کو قتل کر دیا۔ مقدمہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عبیداللہ کو قتل کر دو، لیکن سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اس آدمی کو کیسے قتل کر دوں جس کے باپ کو کل قتل کیا گیا ہے، میں ایسا نہیں کروں گا، لیکن یہ شخص (یعنی مقتول ہرمزان) اس زمین والوں میں سے ہے اور میں اس کا ولی ہوں میں اس کو معاف کرتا ہوں اور اس کا خون بہا ادا کروں گا اس قول سے آپ کی مراد خونبہا پر صلح کرنا تھی اور امام (یعنی حکمران) کو خونبہا پر مصالحت کرنے کا اختیار ہوتا ہے البتہ وہ معاف کر دینے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے، بایں دلیل کہ اس کی میراث انہیں ملتی ہے اور وہ حق کو قائم کرنے میں مسلمانوں کی نیابت کرتا ہے اور معاف کر دینے سے تو ان کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تو باپ اور دادا کو حق نہیں ہے کہ وہ قاتل کو معاف کر دیں اگرچہ انہیں قصاص کو وصول کرنے کا حق ہے۔ سلطان کو خون بہا پر مصالحت کرنے کا اختیار حاصل ہے جیسے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا واللہ تعالٰی الموفق بالصواب۔

قصاص لینے کا آلہ اور اس کی کیفیت

قصاص صرف تلوار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قصاص کس (آلے) سے وصول کیا جائے اور وصول کرنے کی کیفیت کیا ہے تو ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک قصاص ماسوا تلوار کے اور کسی ذریعے سے وصول نہیں کیا جا سکتا جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو کچھ کہ اس نے (مقتول کے ساتھ) کیا تھا اور ایسا کرنے کے نتیجے میں وہ مر جائے تو فبہا ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے کسی آدمی کا ہاتھ عمداً کاٹا ہو اور وہ اس کی تاب نہ لا کر مر گیا ہو تو ہمارے نزدیک ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر اس کی وجہ سے اس عرصے کے اندر اندر اس کی موت واقع ہو جائے جس میں پہلا شخص (یعنی مقتول

مرا تھا تو ٹھیک وگرنہ اس کی گردن کاٹی جائے گی ۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فعل کی مماثلت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل کی جزا ہے لہٰذا یہ شرط ہے کہ یہ فعلِ اوّل کے مثل ہو اور یہ مماثلت اس طرح ممکن ہے جس طرح ہم کہتے ہیں یعنی یہ کہ اس (یعنی قاتل) کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جائے جیسا کہ اس نے کیا تھا اور اس کی طرف سے قطع کا فعل پایا گیا ہے اس لیے واجب ہے کہ قطع سے جزا دی جائے اور قطع کے ضمن میں ظاہر بات تو یہ ہے کہ یہ سرایت نہیں کرے گا (یعنی اس کے اثر سے موت واقع نہیں ہوگی) اور اگر اتفاق سے سرایت کر جائے تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جائے گی اور یہ گردن کاٹنا پہلے فعل کا تتمہ ہوگا نہ کہ نیا جزو ۔ اور ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ لا قود إلّا بالسّيف (یعنی قصاص صرف تلوار سے لیا جائے) اور قود قصاص کو کہتے ہیں اور قصاص سے مراد ہے پورا پورا وصول کرنا، لہٰذا یہ (یعنی امام شافعیؒ کا قول) تلوار کے ساتھ قصاص وصول کرنے کے اصول کی نفی ہے ۔ علاوہ ازیں، جب قطع کے ساتھ سرایت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قطع اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہٰذا صرف قتل سے ہی جزا دی جائے گی ۔ اور اگر پہلے قطع کیا جائے پھر گردن کاٹنے کی ضرورت پیش آ جائے تو یہ قتل اور گردن کاٹنا (دو سزاؤں) کو جمع کرنا ہے اس لیے یہ مثلی سزا نہ ہوئی اور امام شافعی کا کہنا کہ گردن کاٹنا قطع کا تتمہ ہے قول فاسد ہے کیونکہ کسی کا تتمہ اس چیز کے توابع میں سے ہوتا ہے جب کہ گردن کاٹنا قتل ہے اور یہ قطع سے قوی تر ہے اس لیے اس کا تتمہ کیونکر ہوا؟ اگر ولی تلوار کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے قتل کرنا چاہے تو یہ ممکن نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اسے تعزیر دی جائے گی تاہم اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور اس سے قصاص پورا وصول قرار پائے گا خواہ اس نے اسے (یعنی قاتل کو) کسی بھی طریقے سے قتل کیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اسے سوئی سے قتل کرتا ہے یا پتھر سے یا اسے چھت سے نیچے گراتا ہے یا اسے کنویں میں گراتا ہے یا اس پہ کوئی جانور ہانک دیتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کرتا ہے کیونکہ (قاتل کو) قتل کرنا اس کا حق ہے لہٰذا جب اس نے اس کو قتل کر دیا تو اس نے اپنا حق پورا پورا وصول کر لیا، خواہ کسی بھی طریقے سے اسے قتل کیا ہو، البتہ قصاص کے لیے مشروع طریقے سے تجاوز کر کے اگر وہ کسی اور طریقے سے اسے قتل کرے گا تو گنہگار ہوگا ۔

نائب کے ذریعے قصاص وصول کرنا

اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس کو خود قتل کر دے یا اپنے نائب کے ذریعے سے اسے قتل کرے مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کو اسے (یعنی قاتل کو) قتل کرنے کا حکم دے دے کیونکہ ہر کوئی ذاتی طور پہ قصاص وصول کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، جسمانی کمزوری کی وجہ سے، یا ضعیف قلب کے باعث یا یہ کہ اسے قتل کرنے کا کام اچھی طرح نہ آتا ہو لہٰذا اسے نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ تاہم قصاص کی وصولی کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ۔ پھر اگر شخص مامور اس کو قتل کر دے اور حکم دینے والا موقع پہ موجود ہو تو قصاص وصول شدہ قرار پائے گا اور مامور پہ کوئی ضمان عائد نہ ہوگا ۔ اور

اگر مامور اس کو قتل کر دے جب کہ حکم دینے والا وہاں موجود نہ ہو اور اس مقتول کا ولی حکم دیے جانے کا انکار کر دے تو قاتل (یعنی مامور) پر قصاص واجب ہوگا اور (مقتول اول کے) ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قتل عمد سے قصاص واجب ہو جاتا ہے، قصاص کے حقدار کے حکم دینے سے یہ فعل قصاص کو واجب کرنے کا سبب نہ رہتا مگر اس مقتول کے ولی نے اس کی تکذیب کر دی ہے اور قصاص کے حقدار ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس نے اس وقت تصدیق کی ہے جب قصاص کے محل کے فوت ہو جانے کے باعث اس کا قصاص کا حق زائل ہو چکا، تو اب وہ اس کے معاملے میں اجنبی ہے، لہٰذا اس کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوا، چنانچہ باقی تو قتل عمد رہ گیا جو کہ قصاص کا موجب ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں ایک کنواں کھود دے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر کر مر جائے، مقتول کا ولی خون بہا کا مطالبہ کرے، کنواں کھودنے والا یہ کہے کہ میں نے گھر کے مالک کے حکم پر کنواں کھودا تھا اور اس کی بات کی گھر کا مالک تصدیق کر دے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا حکم دینے کا وہ اس وقت مجاز تھا اور وہ فعل ہے اس کی ملک میں کنواں کھودنا اس لیے یہ تصدیق محل کے فوت ہو جانے کے بعد نہیں کی گئی، لہٰذا، پہلی صورت کے برعکس، اس کا اعتبار کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بعد از وجوب قصاص کا ساقط ہونا

جہاں تک ان اسباب کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جو قصاص کو، اس کے واجب ہو جانے کے بعد، ساقط کر دیتے ہیں تو ساقط کرنے والے اسباب کئی قسم کے ہیں۔

۱۔ قصاص کا محل باقی نہ رہے

ازاں جملہ یہ ہے کہ قصاص کا محل باقی نہ رہے، مثلاً یہ کہ جس شخص پر قصاص واجب ہوا ہے وہ کسی آسمانی آفت سے مر جائے کیونکہ کسی چیز کا اپنے محل کے سوا کسی اور جگہ باقی رہنا ناقابل تصور ہے۔ اور اگر موت کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک قصاص متعین طور پر واجب ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے خون بہا واجب ہوگا اور سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول فاسد ہے۔ اسی طرح، جس شخص پر قصاص واجب ہے اگر وہ قتل ہو جائے، ناحق یا برحق، ارتداد یا قصاص کی وجہ سے مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو اور اس کے بدلے میں قصاص کے طور پر اس کو قتل کر دیا گیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، جان سے کمتر میں واجب ہونے والا قصاص ہے کہ اگر وہ عضو کسی آسمانی آفت کی وجہ سے باقی نہ رہے یا ناحق قطع کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال بھی واجب نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اس کو برحق قطع کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ اس نے کسی دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹا ہو اور اس کے بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو یا کسی آدمی کا مال چوری کیا ہو اور چوری کی پاداش

میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو تو بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا لیکن ہاتھ کا جرمانہ واجب ہوگا چنانچہ یہ فرق دو مقامات پر ہے، ایک تو قتل اور برحق قطع میں اور دوسرا ناحق قطع اور برحق قطع میں۔ اور فرق یہ ہے کہ جب اس کا ہاتھ برحق قطع کیا گیا تو اس سے وہ حق ادا ہو گیا جو اس پر واجب ہوا تھا تو اب ایسے سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ برقرار ہے اور جس کا ہاتھ ہے وہ شخص تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے گویا کہ اس نے اس کو فی الواقع سنبھال رکھا ہے اور قصاص کو وصول کرنا عذرِ خطاء وغیرہ کی بناء پر محال ہو گیا ہے تو وہاں جرمانہ واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ یہ مفہوم اس صورت میں ناپید ہوتا ہے کہ جب اس کا ہاتھ ناحق قطع کیا گیا ہو کیونکہ اس سے اس پر واجب ہونے والا کوئی حق نہیں ادا کیا گیا ہے لیکن یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ اپنی موت کے بعد اپنی جان کو تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ اس کو حقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ ہاتھ کے قطع کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ عفو ایک سبب عفو ہے اور اس پر گفتگو تین موضوعات پر ہوگی، ایک تو اس کے رکن کو بیان کرنا، دوسرا اس رکن کی شرطوں کو بیان کرنا اور تیسرا اس کے حکم کو بیان کرنا۔

عفو کا رکن جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ عفو کرنے والا کہے کہ میں نے معاف کیا، یا میں نے ساقط کیا، یا میں نے بری الذمہ کر دیا یا میں نے بخش دیا یا اسی مفہوم کا کوئی جملہ کہہ دے۔

۱۔ رکن کی شرطیں: (۱) صرف حقدار معاف کر سکتا ہے جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عفو صاحبِ حق کی طرف سے ہو کیونکہ یہ حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ امر محال ہے کہ حق دار نہ ہو اور حق کو ساقط کر دیا جائے لہٰذا اجنبی کی طرف سے عفو صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کا تو حق ہی نہیں ہے اور اگر نابالغ کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو تو اس کے باپ یا دادا کو بھی عفو کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حق تو اس نابالغ کا ہے نہ کہ اس باپ یا دادا کا، انہیں تو صرف اس حق کو وصول کرنے کا اختیار ہے جو اس نابالغ کے لیے واجب ہوا ہو۔ علاوہ ازیں، ان کی ولایت (اختیار) تو نابالغ کے مفاد و مصلحت تک کے لیے محدود ہے جب کہ عفو خالصتہً ضرر ہے کیونکہ اس سے تو حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے وہ عفو کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اسی لیے تو سلطان اس کے حق میں عفو کرنے کا مجاز نہیں ہے جس کو وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہو جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ معاف کرنے والا بالغ اور عاقل ہو ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ عفو کرنے والا بالغ ہو، چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کی طرف سے عفو درست نہیں ہے اگرچہ حق ان کے لیے ثابت ہے کیونکہ عفو ان تصرفات میں سے ہے جو خالصتہً مضر ہیں اس لیے ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے، جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔

عفو کے احکام، قصاص ساقط ہو جاتا ہے

جہاں تک عفو کے حکم کا تعلق ہے تو عفو ان دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو ولی کی جانب سے ہوگا یا زخمی کی طرف سے۔ اگر ولی کی طرف سے ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو موت کے بعد ہوگا یا موت سے پہلے لیکن زخم لگنے کے بعد ہوگا۔ اگر موت کے بعد ہو تو ولی یا تو فرد واحد ہوگا یا ایک سے زیادہ ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہو، مثلاً قاتل بھی ایک ہو اور مقتول بھی ایک ہو اور وہ (ولی) قاتل کو معاف کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا تو زندگی کے معنی کے متحقق ہونے کے لیے ہوتا ہے اور یہ معنی قصاص وصول کرنے کے بغیر ہی عفو کے ذریعے حاصل ہو گیا ہے کیونکہ جب اس نے معاف کر دیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ معاف کر دینے کے بعد انتقام نہیں طلب کرے گا لہٰذا وہ قاتل کو قتل کرنے کا قصد نہیں کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا، اس لیے زندگی کا معنی قصاص وصول کیے بغیر ہی حاصل ہو گیا لہٰذا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا جس مقصد کے لیے مشروع ہوا ہے وہ مقصد اس کے بغیر ہی حاصل ہو گیا ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے اس ارشاد باری تعالیٰ کی تفسیر میں ایسی ہی بات کی ہے کہ (ترجمہ) جس نے ایک جان کو زندگی دی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دی'' یعنی جس نے عفو کر کے ایک جان کو زندگی بخشی۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرمان ''یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تخفیف اور رحمت ہے'' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد عفو اور صلح ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ تورات کا حکم یہ تھا کہ قتل کے بدلے میں قتل کر دو اور اس کے سوا اور کوئی حکم نہ تھا اور انجیل کا حکم صرف اور صرف یہ تھا کہ بغیر بدل کے معاف کر دو، چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے لیے تخفیف کر دی، پس اس نے بغیر کسی بدل کے عفو کو اور بدل کے ساتھ صلح کو مشروع کر دیا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے پورا حق معاف کیا ہے یا اس کا ایک حصہ کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کیے جا سکتے اور جس چیز کے حصے نہ کیے جا سکتے ہوں اس کے بارے میں ایک حصے کا ذکر ایسے ہی ہے کہ جیسے کل کا ذکر کر دیا ہو، جیسے طلاق اور تسلیم شفعہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

عفو کے بعد دیت واجب نہ ہو گی

اور جب عفو سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک وہ مال میں تبدیل نہ ہوگا کیونکہ ولی کا حق تو قصاص میں متعین ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے، اور اس کو اس نے ساقط کر دیا ہے بدل میں منتقل نہیں کیا اور اگر صاحب حق اپنے حق کو مطلقاً (یعنی بغیر کسی قید یا شرط کے) ساقط کر دے، وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل ساقط ہونے کی قابلیت رکھتا ہو (یعنی اس کا ساقط ہونا ممکن ہو) تو وہ حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا جیسے قرض سے بری کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے واجب ان دو چیزوں میں سے ایک چیز ہوتی ہے، اگر وہ قصاص کو معاف کر دے اس کے تصرف کے صحیح ہونے کیلئے عفو واجب کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے کچھ دراہم یا دینار ہوں اور وہ متعین طور پر ان میں سے کسی ایک کی نیت نہ رکھتا ہو، اور مقروض کو

ان میں سے کسی ایک سے بری الذمہ کر دے تو پھر اسے (یعنی قرضخواہ کو) یہ حق نہ ہوگا کہ اس سے دوسری نوع کا مطالبہ کرے، بدلیل مذکورہ، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔

معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا

اور اگر وہ اسے معاف کر دے پھر معاف کر دینے کے بعد اسے قتل کر دے تو جمہور علماء، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ: فمن اعتدی بعد ذالك فله عذاب الیم - یعنی " پس جس نے اس کے بعد زیادتی کی تو اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا"، اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادتی کرنے والے، یعنی معاف کرنے کے بعد قتل کرنے والے کی جزا دنیا عذاب قرار دی ہے اور وہ ہے آخرت کا عذاب، اس کی ہولناکی سے ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں - اور اگر دنیا میں قصاص واجب ہو جائے تو آیت میں مذکور عذاب جزا کا حصہ بن جائے گا۔ علاوہ ازیں، دنیا میں قصاص آخرت کے عذاب کو دور کر دیتا ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ تلوار گناہوں کو بہت زیادہ مٹا دینے والی ہے، اور اس سے آیت شریفہ کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے، کہ ان میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان یا ایک حال اور دوسرے حال کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا سوائے ایک شخص یا ایک حال کے جو دلیل کے ساتھ مقید ہے، مزید برآں، وہ حکمت جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے یعنی زندگی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وجوب قصاص کی متقاضی ہے۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے تو اس کی ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں دردناک عذاب سے مراد قصاص ہے کیونکہ دردناک ہونے میں قتل سب سے بڑا دنیوی عذاب ہے، چنانچہ اس تاویل کے مطابق تو مذکورہ آیت خود ان کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔ اس آیت کی یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے اور وہ تاویل بھی ممکن ہے جو انہوں نے بتائی لہٰذا دو تاویلوں کے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا

اور اگر قصاص ایک سے زیادہ (آدمیوں پر واجب) ہو، مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو اگر وہ (یعنی مقتول کا ولی) ان دونوں کو معاف کر دے تو قصاص سرے سے ساقط ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے تو اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے آدمی کو قتل کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مکمل قصاص کا اسے حق تھا اور ایک کو معاف کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے کو بھی معاف کر دیا ہے، المنتقی میں امام ابو یوسفؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ان دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں پر قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ قاتل قرار دیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی نہ تھا کیونکہ قتل زندگی کو ختم کر لینے کو کہتے ہیں اور یہ بات ناقابل تصور ہے کہ ایک ہی زندگی کو ہر دو نے مکمل طور پر ختم کیا ہو لہٰذا ہر دو کو علیحدہ قاتل قرار دیا جائے اور اس کے ساتھی کے قتل کرنے کو اس کے حق میں معدوم

تصور کیا جائے۔ چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے اور قاتل کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہو کہ دوسرے کے فعل کو تقدیراً کالعدم قرار دیا جائے لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہوگا اور قصاص شبے کی موجودگی میں وصول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جس کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ہی قتل نام ہے زندگی کو ختم کرنے کا بلکہ یہ نام ہے اس فعل کا جو عام طور پر زندگی کے ختم ہونے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل ہر دو سے بدرجۂ کمال پایا گیا ہے لہٰذا ایک کو معاف کر دینا دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہوگا۔

اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے

یہ حکم تھا اس مسئلے کا کہ جب ولی ایک ہو اور اگر ولی دو یا دو سے زیادہ ہوں اور ان دونوں میں سے ایک ولی معاف کر دے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ معاف کرنے سے معاف کرنے والے کا حصہ تو ویسے ساقط ہو گیا اور دوسرے ولی کا حصہ اس ضرورت کے باعث ساقط ہو جائے گا کہ قصاص متجزی نہیں ہے اس لیے کہ قصاص تو ایک ہی ہے لہٰذا ایک حصے کو چھوڑ کر صرف ایک حصے کے وصول کیے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا گیا ہے کہ ایک ولی کے معاف کر دینے کی صورت میں انہوں نے ان اولیاء کے حق میں خون بہا واجب قرار دیا تھا جنہوں نے اپنا حصہ معاف نہیں کیا تھا اور ایسا کثیر تعداد میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کے بارے میں منقول نہیں کہ انہوں نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ یہ اجماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ "جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوا ہے جس کے کئی ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے اولیاء کو چاہیئے کہ اپنے حصے کی بابت معروف طریقے سے اس کا پیچھا کریں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ "جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" اور اس سے مراد حق کے ایک حصے کی معافی ہے اور دوسرے (ولی) کا حصہ یعنی نصف دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے، البتہ قصاص کو وصول کرنا ایک اور دلیل سے محال ہوا ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتی۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ (نصف دیت) اس سے تین سالوں میں لی جائے گی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک دو سالوں میں لی جائے گی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو نصف دیت ہے لہٰذا دو سالوں میں لی جائے گی جیسے اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دے اور اس پر نصف دیت واجب ہو تو وہ دو سالوں میں وصول کی جاتی ہے ایسا ہی یہاں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس چیز کا ایک جزو ہے جو تین سال میں واجب الادا ہے اور جزو کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ مختلف ہے کیونکہ وہاں کل واجب ہوا ہے نہ کہ جزو کیونکہ ہاتھ کی کل دیت اسی قدر ہوتی ہے البتہ ہاتھ کی کل دیت کی مقدار جان کی دیت کا نصف مقرر کی گئی ہے اور یہ امر اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ یہ مقدار ہاتھ کی کل دیت

قرار پائے۔

اگران دونوں (ولیوں) میں سے ایک معاف

اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر دوسرا قتل کر دے

کر دے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے جب اسے قتل کیا تھا اگر اس وقت اسے دوسرے کی طرف سے معاف کیے جانے کا علم نہیں تھا یا اگر علم تو تھا مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ اب اس کو قتل کرنا حرام ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک جان کو ناحق (یعنی ظلماً) قتل کیا ہے کیونکہ اس جان کی عصمت معافی ملنے سے بحال ہوگئی تھی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو قتل کرنا حرام ہے لہٰذا اس پر قصاص کا ضمان عائد ہوگا، جیسے اس کی طرف سے قتل کیے جانے سے قبل اسکو قتل کرنیکی صورت میں ہوتا۔ قصاص اگر ساقط ہوتا ہے تو وہ شبہ کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور محض گمان سے شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ اسکی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے اور کہے کہ میرا خیال تھا کہ یہ میرے باپ کا قاتل ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قاتل (معاف نہ کرنیوالے ولی) کے حق میں اس کی عصمت مشتبہ ہے کیونکہ اس نے اس کو اس گمان سے قتل کیا ہے کہ اس کا قتل اس کے لیے جائز ہے اور یہ گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یہ ہے کہ قصاص مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے اور ہر ولی اس حق کو وصول کرنے کا ایک ذریعہ ہے جو مقتول کے لیے واجب ہوا ہے چنانچہ چاہیئے تو یہ کہ ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک کی معافی اس کے ساتھی (ولی) کے حق میں مؤثر نہ ہو۔ علاوہ ازیں، حق کو وصول کرنے کی ولایت کا سبب ہر دو کے حق میں بدرجہ کمال پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قرابت داری؛ اس لیے یہی چاہیئے کہ ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہو البتہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے قائم ہونے سے عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص اور حدود کے) باب میں شبہ حقیقت کا کام کرتا ہے لہٰذا یہ وجوب قصاص میں مانع ہے اور اس پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جب اس شبہ کی بنا پر قصاص کا واجب ہونا محال ہو تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی اور (پہلے) قاتل پر (معاف نہ کرنے والے ولی کے حق میں جس نے قاتل کو قتل کر دیا ہے) نصف دیت واجب تھی تو نصف دیت نصف کا بدلہ ہوگئی اور باقی نصف دیت اس پر واجب ہوگی اور یہ اس کے مال میں واجب ہوگی؛ اس کی عاقلہ کے ذمے نہ ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتے اور اگر اسے (دوسرے ولی کی طرف سے) معافی کا اور اس کو قتل کرنے کی حرمت کا علم تھا تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وجوب قصاص میں رکاوٹ تو شبہ تھا اور یہ گمان سے پیدا ہوا تھا اور وہ گمان یہاں پایا نہیں گیا لہٰذا وہ رکاوٹ دور ہوگئی اور اس کے لیے مقتول کے ذمے نصف دیت ہوگی کیونکہ اس کے ساتھی کے معاف کر دینے سے اس کا حصہ مال میں تبدیل ہوگیا ہے؛ چنانچہ یہ مقتول کے ذمے باقی رہا۔

اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ایک ہی قصاص دو آدمیوں (یعنی مقتول کے دو ولیوں) میں مشترک ہو اور ان دو میں سے کوئی ایک اپنے حصے کا قصاص معاف کر دے اور اگر ہر دو کے لیے قاتل کی طرف سے مکمل قصاص واجب ہو، مثلاً یہ کہ ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کر دے اور ان دونوں کے ولیوں میں سے کوئی ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے کا قصاص ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر مکمل قصاص کا حق حاصل ہے اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ قتل زندگی کو ختم کرنے کا نام نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک ہی زندگی کا دو آدمیوں کی طرف سے ختم کیا جانا محال ہے بلکہ یہ ایسے فعل کا نام ہے جو عام طور پر زندگی کے چلے جانے میں مؤثر ہوتا ہے اور اس فعل کا ہر دو سے ایک ہی محل میں بدرجۂ کمال سرزد ہونا قابل تصور ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کا اپنے حق یعنی قصاص کو معاف کر دینا دوسرے حقدار کے حق پر اثر انداز نہیں ہوتا، برعکس اس کے کہ جب ایک ہی قصاص (دو آدمیوں میں مشترک ہو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ولی نے مقتول کی موت واقع ہونے کے بعد قاتل کو معاف کیا ہو اور اگر وہ اسے زخم رسانی کے بعد اور موت واقع ہونے سے قبل معاف کر دے تو از روئے قیاس یہ معافی صحیح نہیں ہے جبکہ استحسان کی رُو سے صحیح ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کو معاف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قتل وجود میں آچکا ہو اور کوئی فعل اس وقت تک قتل نہیں کہلاتا جب تک زندگی (اس فعل کے) محل سے چلی نہ جائے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہٰذا معافی بے محل ہے، اس لیے صحیح نہیں۔ استحسان کی دو توجیہیں ہیں، ایک یہ کہ جب زخم کے ساتھ سرایت (یعنی زخم کے سرایت کر جانے سے موت کا واقع ہونا) مل گئی تو اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ یہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے، لہٰذا یہ معافی ثابت شدہ حق سے ہے، اس لیے صحیح ہے۔ اسی لیے اگر زخم رسانی غلطی سے ہوئی ہو اور زخم لگنے کے بعد، لیکن موت واقع ہونے سے قبل، وہ (زخم لگانے والا) کفارہ ادا کرے پھر وہ (زخم کی تاب نہ لا کر) مر جائے تو کفارہ درست ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ قتل فی الحال موجود نہیں لیکن اس کے وجود میں آنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے ایسا زخم جو زندگی کے خاتمے پر منتج ہونے والا ہے اور کسی چیز پر منتج ہونے والا سبب اصول شریعت میں اس چیز کا قائم مقام ہوتا ہے جیسے نیند حدث (بے وضوئی) کے ساتھ اور نکاح جماع کے ساتھ وغیرہ۔ علاوہ ازیں، جب قتل کے واقع ہونے کا سبب موجود ہے تو معافی دینا اس حکم میں عجلت کرنا ہے جس کا سبب وجود میں آچکا ہے اور یہ درست ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قتلِ خطا میں زخم لگنے کے بعد، لیکن موت واقع ہونے سے قبل کفارہ (درست ہوتا ہے)، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اسی طرح مالک کی طرف سے معافی، مالک چاہے ایک ہو یا ایک سے زیادہ، اور وارث کی طرف

سے معافی تمام مذکورہ صورتوں میں برابر ہے (یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہے)، سوائے اس کے کہ اگر قصاص دو مالکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک (قصاص) معاف کر دے تو دوسرے شریک کو اپنے حصے کے غلام کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا اور یہاں (یعنی وارث کی صورت میں) اپنے حصے کی دیت وصول کرنے کا حق ہے کیونکہ غلام کے قتل میں قیمت کی وہی حیثیت ہے جو آزاد کے قتل میں دیت کی ہے۔ اس کے سوا باقی کسی معاملے میں ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

مجروح کی طرف سے معافی

یہ تمام مسائل اس صورت سے متعلق تھے کہ جب معافی مالک یا ولی کی طرف سے دی گئی ہو اور اگر یہ مجروح کی طرف سے ہو مثلاً یہ کہ مجروح نے معاف کر دیا ہو تو اس کی طرف سے معافی درست نہ ہوگی کیونکہ قصاص تو مالک کا حق ہے نہ کہ اس (زخمی غلام) کا۔ اور اگر وہ آزاد ہو اور وہ قتل سے معاف کر دے اور پھر مر جائے تو از روئے استحسان اس کی معافی درست ہے جبکہ قیاس کی رو سے درست نہیں ہے۔ قیاس اور استحسان کی توجیہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ قطع سے معافی دے دے یا جراحت سے یا سر پہ لگنے والے زخم سے یا خود جرم سے، پھر وہ مر جائے یا نہ مرے تو اس بارے میں کل بات یہ ہے کہ جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا عمداً ہوگی یا خطا کے طور پر۔ اگر عمداً ہو تو مجروح دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ یہ کہے گا کہ میں نے قطع، یا جراحت، یا سر کے زخم، یا چوٹ کو معاف کیا، اور یہ سب ایک قسم ہیں، یا پھر وہ یہ کہے گا کہ میں نے اس جرم کو معاف کیا۔ پہلی قسم دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اس کے ساتھ اس چیز کا بھی ذکر کرے گا جو اس کے نتیجے میں پیدا ہوگی یا پھر اس کا ذکر نہیں کرے گا۔ اور مجروح کا حال بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ صحیح اور تندرست ہو گیا ہوگا یا پھر اس کے اثر سے مر گیا ہوگا۔ اگر وہ اس سے بچ کر تندرست ہو جائے تو معافی مذکورہ تمام صورتوں میں صحیح ہوگی کیونکہ معافی ایک ثابت شدہ چیز سے دی گئی ہے اور وہ چیز ہے جراحت یا اس سے واجب ہونے والی چیز یعنی جرمانہ، لہٰذا معافی درست ہے اور اگر وہ (زخم) جان تک سرایت کر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر تو اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ جرم معاف کیا یا اس زخم کو اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا تو یہ معافی بالاجماع درست ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ جرم قتل کو شامل ہے اسی طرح زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کہنا بھی (قتل کو شامل ہے) چنانچہ یہ قتل سے معافی ہے لہٰذا درست ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہے کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی معاف کی تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب یہ معافی درست نہیں ہے، اور قیاس چاہتا ہے کہ قصاص واجب ہو جبکہ استحسان کا تقاضا ہے کہ قاتل کے مال میں خون بہا واجب ہو۔ صاحبین کے نزدیک یہ معافی صحیح ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ زخم کی سرایت جراحت کا نتیجہ ہے اور ایک چیز سے معافی اس کے نتیجے سے بھی معافی ہوتی ہے یہ ایسے ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے زخم کو اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی دو توجیہیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس

نے اس چیز سے معافی دی ہے جو اس کا حق نہیں کیونکہ اسکا حق تو اس میں ہے جو جرم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے (یعنی قصاص یا دیت) نہ کہ خود جرم میں کیونکہ خود جرم تو ایک عرض ہے جس کا باقی رہنا ناقابل تصور ہے، لہٰذا اس سے معافی بھی ناقابل تصور ہے - علاوہ ازیں، خود جرم تو خارج سے وجود میں آیا ہے اور جرم اس شخص کا حق نہیں ہوتا جس پر یہ واقع ہوا ہے لہٰذا یہ زخم کے موجب (یعنی قصاص یا جرمانے) سے معافی ہے جب کہ سرایت واقع ہو جاتی ہے کہ اس زخم کا کوئی موجب نہیں ہے کیونکہ سرایت کی صورت میں بالاجماع قتل کا موجب واجب ہوتا، اور وہ اگر عمد ہو تو قصاص ہے اور اگر خطا ہو تو خون بہا اور قتل کے موجب کے ساتھ ساتھ جرمانہ اور قطع ید واجب نہیں ہوتے کیونکہ ان دونوں (سزاؤں) کو جمع کرنا خلاف شریعت ہے - دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع اور جراحت سے معافی صحیح بھی ہو تو بھی قطع اور قتل دو مختلف چیزیں ہیں، کیونکہ قطع ہے ہاتھ یا پاؤں کو بدن سے جدا کر دینا جب کہ قتل ایسے فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے - ان دونوں (یعنی قطع اور قتل) میں سے ایک کا موجب قطع اور جرمانہ ہے جب کہ دوسرے کا موجب قتل اور دیت ہے اور اصول یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں میں سے ایک سے معافی دوسری چیز سے معافی نہیں ہوتی، لہٰذا قیاس تو اس بات کا متقاضی ہے کہ قصاص واجب ہو کیونکہ قتل عمد پایا گیا ہے اور قصاص کو ساقط کرنے والا کوئی سبب موجود نہیں ہے مگر شبہے کی بنا پر یہ ساقط ہو گیا ہے لہٰذا دیت واجب ہوگی اور قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کے بدلے میں واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قتل عمد ہو اور اگر (جرم) خطأً ہو اور وہ اس سے جانبر ہو جائے تو معافی بالاجماع صحیح ہے اور قطع کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی خواہ اس نے معافی میں جرم کا لفظ استعمال کیا ہو یا زخم کا اور خواہ اس نے زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو بھی ذکر کیا یا نہ کیا ہو، بدلیل مذکورہ - اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے تو اگر معافی جرم کی دی یا زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کی دی تو بھی معافی درست ہوگی، بدلیل مذکورہ - پھر اگر مجروح نے معافی اپنی تندرستی کی حالت میں دی ہو مثلاً یہ کہ وہ چلتا پھرتا ہو اور صاحب فراش نہ ہوا ہو تو یہ معافی اس کے کل مال میں معتبر ہوگی اور اگر بیماری کی حالت میں معافی دی ہو، مثلاً وہ صاحب فراش ہو گیا ہو تو یہ معافی اس کے تہائی مال میں معتبر ہوگی کیونکہ معافی اس کی طرف سے عطیہ ہے اور مرض الموت میں مبتلا مریض کا عطیہ اس کے تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اگر دیت کی مقدار اس کے تہائی مال میں سے نکل سکتی ہو تو یہ مقدار (قاتل کی) عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر دیت کی پوری مقدار اس کے تہائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو اس (یعنی مقدار دیت) کی ایک تہائی اس کی عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اس کی دو تہائیاں ان سے وصول کی جائیں گی - اور اگر اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہا ہو کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معافی درست نہ ہوگی اور عاقلہ پر خون بہا واجب ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک معافی درست ہوگی اور اسکا ان الفاظ میں معافی دینا اور یہ کہنا کہ میں نے زخم سے معافی دی اور اس سے جو چیز پیدا ہوئی اس سے یہ سب برابر ہیں (یعنی سب کا یکساں حکم ہے)، اور ہم اس کے حکم کو بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

صلح کے احکام

اگر عفو کے بجائے صلح کی ہو مثلاً قطع یا جراحت سے مال پر مصالحت کر لی ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر مجروح جانبر ہو جائے تو صلح درست ہے خواہ کسی بھی الفاظ میں کی گئی ہو اور چاہے قطع عمداً تھا یا خطاء سے کیونکہ صلح ایک ثابت شدہ حق کی بابت واقع ہوئی ہے اس لیے درست ہے۔ اور اگر زخم جان تک سرایت کر جائے تو اگر صلح جرم سے کی گئی ہو یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز سے تو بھی صلح درست ہے کیونکہ اس نے ایک ثابت شدہ حق کی بابت صلح کی ہے اور وہ حق ہے قصاص اور اگر صلح لفظ جراحت سے کی گئی ہو اور اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو جو چیز اس جراحت سے پیدا ہو گی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ صلح درست نہ ہو گی اور عمد میں پوری دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی اور اگر خطاء سے جرم ہوا ہو تو بدل صلح واپس کر دیا جائے گا اور پوری دیت اس کی عاقلہ پر واجب ہو گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قطع ید کا جرمانہ بطور حق مہر

اگر صلح کی جگہ نکاح ہو، مثلاً ایک عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو زخم لگا دے اور وہ مرد اس کے عوض اس عورت سے شادی کرلے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہو گا، یعنی یہ کہ اگر وہ مرد اس سے جانبر ہو جائے تو نکاح درست ہے اور اس کا جرمانہ اس عورت کا حق مہر ہو جائے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا موجب جرمانہ ہے، خواہ قطع عمداً تھا یا خطاء سے کیونکہ مردوں اور عورتوں کے درمیان قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص روا نہیں ہے لہٰذا واجب تو مال ہے تو جب اس کے عوض اس نے اس عورت سے شادی کی تو اس نے مال مقرر کر دیا پس یہ اس عورت کا حق مہر ہے۔ اور اگر وہ (زخم یا قطع) جان تک سرایت کر جائے تو اگر تو نکاح ان الفاظ میں کیا ہو کہ اس جرم کے عوض یا اس زخم اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض (میں نکاح کرتا ہوں) اور قطع خطاء سے سرزد ہوا ہو تو نکاح درست ہے اور شوہر کا خون اس عورت کا حق مہر ہو جائے گا کیونکہ جب اس (قطع) کے ساتھ سرایت متصل ہو گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ قطع قتل واقع ہوا تھا جو عاقلہ پہ دیت کا موجب ہے لہٰذا یہ شادی جرم کے موجب کے عوض ہے، اور وہ موجب ہے دیت ہو کہ عاقلہ سے اس لیے ساقط ہو گئی ہے کہ یہ اس عورت کا حق مہر بن گئی ہے۔ یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب وہ نکاح کے وقت تندرست ہو اور اگر وہ بیمار ہو تو مہر مثل کی مقدار عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی کیونکہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ نہیں ہے۔ جہاں تک اس مقدار سے زائد (دیت کی مقدار) کا تعلق ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ مقدار اس کے مال کی ایک تہائی میں سے نکل سکتی ہو تو یہ بھی ساقط ہو جائے گی اور اگر اس کے تہائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو بھی اس کے تہائی مال کی مقدار کے برابر ساقط ہو جائے گی اور باقی جو بچے گی وہ شوہر کی ہو گی جو اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گی۔ اس کے تہائی مال میں سے باقی بچ جانے والی مقدار کو نکالنے کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ ہے جب کہ وہ مرض الموت میں مبتلا مریض ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب قطع خطاء سے ہوا ہو اور اگر وہ عمداً ہوا ہو تو نکاح درست ہو گا اور یہ (مرد کی طرف سے شادی کرنا عورت کے جرم کے قصاص سے) عفو قرار پائے گا۔

جہاں تک نکاح کے درست ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ نکاح کا درست ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس چیز کو حق مہر مقرر کیا جائے جو مال ہے۔ رہا قصاص کے عوض نکاح کا (قصاص سے) عفو بن جانا تو وہ اس لیے ہے کہ جب اس نے اس عورت کے ساتھ قصاص کے عوض شادی کی تو اس نے اپنے حقِ قصاص کو زائل اور ساقط کر دیا اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔ اس عورت کو شوہر کے ترکے میں مہر مثل کا حق ہوگا کیونکہ نکاح حق مہر کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور قصاص مہر بن نہیں سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے، لہٰذا اس عورت کے لیے اصل عوض واجب ہو جائے گا اور وہ ہے مہر مثل۔ اور اگر جراحت کے لفظ کے ساتھ نکاح کیا ہو اور جراحت سے پیدا ہونے والی چیز کا ذکر نہ کیا ہو تو صاحبین کے نزدیک عمد اور خطا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمد کی صورت میں معافی باطل ہو جائے گی، شوہر کے مال میں اسے مہر مثل کا حق ہوگا اور اس عورت کے مال میں دیت واجب ہوگی، چنانچہ دیت کی مقدار میں سے مہر مثل کی مقدار کو منہا کر کے جو باقی بچے گا وہ عورت اس کی ضامن ہوگی۔ اور اگر جرم خطا سے ہوا ہو تو اس صورت میں اس عورت کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس عورت کو شوہر کے مال میں سے مہر مثل لینے کا حق ہوگا اور عورت شوہر کی میراث میں سے کسی چیز کی حقدار نہیں ہوگی کیونکہ وہ قاتلہ ہے اور قاتل کو میراث پر کوئی حق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جرم کے عوض خلع

اگر نکاح کے بجائے خلع ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا ہاتھ قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت لگا دے اور اس کے عوض اسے خلع دے دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ عورت جانبر ہو جائے تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ اس شخص نے اسے ہاتھ کے جرمانے کے عوض خلع دیا ہے لہٰذا خلع صحیح ہے اور ہاتھ کا جرمانہ بدلِ خلع بن گیا اور مال کے عوض خلع طلاق بائن ہوتی ہے اور اس میں عمد اور خطاء دونوں برابر ہیں بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے اور قطع خطا سے ہوا ہو تو اگر اس نے جرم کے عوض خلع دیا یا یہ کہا کہ اس جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض خلع دیا تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ فعل (قطع یا جراحت) قتل واقع ہوا ہے اور اس سے پھر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے دیت واجب ہوگی، لہٰذا یہ خلع اس کے مال کے عوض واقع ہوا ہے اور وہ مال ہے دیت، اس لیے یہ صحیح ہے اور طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ پھر اگر عورت خلع کے وقت تندرست ہو تو یہ پورے مال میں سے جائز ہوگا اور اگر وہ مریض ہو تو دیت خلع کا بدل بن جائے گی اور پوری دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مثل کی مقدار سے زائد مقدار دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ حال عورت کی شرمگاہ کے شوہر کی ملک میں آنے کا حال ہے اور یہ (شوہر کی ملک سے) نکلنے کا حال ہے اور شرمگاہ کو شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں مال شمار کیا جاتا ہے لیکن اس کی ملک سے نکلنے کی حالت میں مال شمار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ تہائی (ترکے) میں سے نکل جائے تو برادری پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو یہ ساقط ہو جائے گی اور دو تہائی دیت عاقلہ کے ذمے ہوگی اور یہ بمنزلہ وصیت کے ہو جائے گی۔ یہ جرم خطا کی صورت میں ہے اور

اگر عمد ہو تو عفو درست ہے اور یہ مال نہ ہوگا اور بغیر مال کے خلع طلاق رجعی ہوگا - اور اگر خلع جراحت کے لفظ کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی' کے الفاظ نہ کہے گئے ہوں تو اس صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ معافی درست نہ ہوگی اور عمد کی صورت میں پوری دیت اس (یعنی شوہر) کے مال میں سے لی جائے گی اور خطا کی صورت میں اس کی عاقلہ کے ذمے ہوگی' اور یہ خلع چونکہ بغیر مال کے ہوا اس لیے طلاق رجعی ہوگا' واللہ تعالیٰ اعلم -

۳ - مال کے عوض صلح

از انجملہ (یعنی قصاص کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب) مال کے عوض صلح ہے کیونکہ قصاص ولی کا حق ہے اور حق والے کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے حق میں جیسا تصرف چاہے کرے چاہے تو وصول کرے اور چاہے تو اس کو ساقط کر دے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل (یعنی حق) قابل سقوط ہو - اسی لیے تو اسے معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے ، لہٰذا اسے صلح کا بھی اختیار حاصل ہے -علاوہ ازیں' قصاص وصول کرنے کا مقصد' جو کہ زندگی ہے' اس سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ صلح اور باہمی رضا مندی سے مال لینے سے فتنہ فرو ہو جائے گا چنانچہ نہ تو (مقتول کا) ولی قاتل کو قتل کرنے کا قصد کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا قصد کرے گا' لہٰذا قصاص کو وصول کرنے کا جو مقصد ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو جائے گا - اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان کہ (ترجمہ) "تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے" الآیۃ خون عمد سے صلح کرنے کے بارے میں نازل ہوا تھا' اس لیے یہ صلح کے صحیح ہونے کی دلیل ہے - اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بدلِ صلح تھوڑا ہے یا زیادہ' دیت کی جنس سے ہے یا مختلف جنس سے ہے' فوری واجب الادا ہے یا ایک مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا یا ایک ایسی غیر مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا جو آگے پیچھے ہو سکتی ہے مثلاً فصل کی کٹائی' فصل گاہنے کے وقت' وغیرہ - اس کے برعکس اگر دیت کے عوض صلح ہو تو اس جرم میں واجب ہونے والی دیت سے زائد پر صلح درست نہیں ہے کیونکہ اس کے درست ہونے میں مانع سود کا امکان ہے جو کہ مسئلہ زیر بحث میں ناپید ہے کیونکہ سود تو مال کے مال سے مبادلے کے ساتھ مختص ہے جب کہ قصاص مال نہیں ہے - صلح کے صحیح ہونے کی شرطیں' صلح کرنے کا کون مجاز ہے اور کون مجاز نہیں ہے یہ سب مسائل ہم کتاب الصلح میں بیان کر چکے ہیں -

صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا

اگر (مقتول کا) ولی مال کے عوض قاتل سے صلح کر لے پھر اس کو قتل کر دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا جب کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا - اس مسئلے کا ذکر عفو کے مسئلے میں ہو چکا ہے -

اگر ایک ولی صلح کر لے

اگر ولی دو ہوں اور قصاص ایک ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک ولی صلح کر لے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا' اس دلیل کی وجہ سے جس کا ذکر ہم عفو کے تحت کر چکے ہیں - اور اگر دوسرا ولی اپنے ساتھی کے صلح کر لینے کے بعد اس کو قتل کر دے تو اس کا حکم انہی تفصیلات اور ائمہ کے اختلاف و اتفاق کے

مطابق ہوگا جن کا ذکر ہم عفو کے مسئلے میں کر چکے ہیں ۔ اگر قصاص ایک سے زیادہ ہو اور دو مقتولوں میں ایک مقتول کا ولی صلح کر لے تو دوسرے ولی کو حق حاصل ہے کہ قصاص وصول کر لے ۔ اسی طرح ، اگر ولی دو قاتلوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے قاتل سے قصاص وصول کرنے کا اسے حق حاصل ہوگا ، اس دلیل کی بنا پر جس کا ذکر ہم عفو کے مسئلے میں کر چکے ہیں ۔ خون عمد کی جملہ مذکورہ صورتوں میں مالک اگر صلح کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا ۔

۴ ۔ قاتل اگر وراثت سے قصاص کا حقدار بن جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے : ۔ ازاں جملہ قصاص کو میراث میں پانا ہے ، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو اور قصاص کا یہ حقدار مر جائے اور قاتل قصاص کا وارث بن جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ قصاص بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو ، لہٰذا قصاص کا ساقط ہونا ضروری ہے ۔

دو وارثوں کے ہاتھوں اپنے دو مورثوں کا قتل اگر دو آدمی دو آدمیوں کو عمداً قتل کر دیں ، ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا بیٹا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہو تو اس بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا ؛ حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ہر دو اپنا اپنا وکیل (= نائب ؛ نمائندہ) بنائیں گے جو قصاص کو وصول کرے گا ، پس ان دونوں کو دو وکیل اکٹھے قتل کر دیں گے ۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ قاضی سے کہا جائے گا کہ ان دونوں (قاتلوں) میں سے جس سے چاہو ابتدا کر لو اور اسے دوسرے کے حوالے کر دو تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاصوں کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے ، اس لیے کہ جب ان میں سے کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے گا دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دوسرے قاتل کی میراث بن جائے گا ، لہٰذا اس میں قاضی کو خیار دیا جائے گا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے قصاص وصول کرنا شروع کر لے اور اسے دوسرے کے حوالے کر دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا ۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں سے بذریعہ وکیل قصاص وصول کیا جا سکتا ہے ، بایں طور کہ ہر دو وکیل ہر دو قاتل کو بیک وقت قتل کر دیں ، چنانچہ اس طرح وہ ایک دوسرے کے وارث نہ بنیں گے ، جیسے ڈوبنے والوں اور جلائے جانے والوں کے بارے میں ہوتا ہے ۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا ہے ، اس کے سوا اس کا کوئی معقول معنی نہیں بنتا اور قصاص کو وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں قصاصوں میں سے جب کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے تو دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا اور ان دونوں میں سے کوئی بھی وصول کیے جانے میں دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے ، لہٰذا اس کو سرے سے واجب قرار دینا ہی محال ہے ۔ علاوہ ازیں ، ان دونوں قصاصوں میں سے کسی ایک کو وصول کرنا ان دونوں میں سے ایک کے حق کو باقی رکھنا اور دوسرے کے حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ درست نہیں ہے اور وکیلوں کے ذریعے ان دونوں قصاصوں کو وصول کرنے کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا

شاذونادر ہی ہوسکتا ہے کہ دو فعل بیک وقت وقوع میں آئیں بلکہ عام طور پر ایک فعل دوسرے سے پہلے واقع ہوجاتا ہے' اسی طرح ان کا لازمی نتیجہ یعنی زندگی کا خاتمہ ہے کہ وہ بھی بالعموم بیک وقت پیدا نہیں ہوتا اور ایسا ہونے سے دوسرے قصاص کا ساقط کیا جانا لازم آتا ہے۔

اس آدمی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ جس نے کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا ہو' پھر وہ دست بریدہ شخص کاٹنے والے کے بیٹے کو عمداً قتل کر دے پھر وہ دست بریدہ اس بریدگی کے اثر سے مر جائے تو کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا یعنی دست بریدہ کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ اس کو قتل کر دے کیونکہ اس کی موت ایک سابقہ سبب یعنی سابقہ دست بریدگی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ بریدگی سرایت کر کے قتل بن گئی ہے اس لیے کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا اور دست بریدہ کے ہاتھوں کاٹنے والے کے بیٹے کے قتل کی وجہ سے (قصاص) ساقط نہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قتل عمد کا دوسرا حکم: میراث سے محرومی

ازانجملہ (یعنی قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ قاتل نے اپنے ہاتھ سے ناحق قتل کیا ہے۔ اسی لیے' میراث سے محرومی قتل خطا کی صورت میں ثابت ہے تو قتل عمد کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگی۔

قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا

جہاں تک کفارے کا تعلق ہے تو یہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہوتا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اسے مٹانے کے لیے ہوتا ہے اسی لیے یہ قتل خطا میں واجب ہوتا ہے اور قتل عمد میں گناہ عظیم تر ہے لہٰذا اس میں گناہ کو دور کرنے کی حاجت شدید تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں غلام کو آزاد کرنا یا روزے رکھنا (بطور کفارہ) اس لیے واجب ہے تاکہ نعمت کا شکر ادا کیا جائے کیونکہ قاتل کے لیے وہ چیز سلامت رہی ہے جو دنیا میں اسے تمام چیزوں سے زیادہ عزیز ہے اور وہ چیز ہے زندگی حالانکہ قصاص کے ساتھ اس کا مواخذہ کرنے کا جواز موجود تھا۔ اسی طرح' آخرت میں اس سے مواخذے کو اٹھا لیا گیا ہے حالانکہ مواخذے کا جواز موجود تھا' اور یہ چیز قتل عمد میں موجود نہیں کہ کفارے کے وجوب کو شکرانہ سمجھا جائے' جو غلطی سے کیے جانے والے قتل سے توبہ کرنے کے واسطے واجب کیا گیا ہے اور اسے حقیقی توبہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے' کیونکہ غلطی کی بناء پر یہ گناہ ہلکا ہے جب کہ عمد میں گناہ عظیم ترین ہے' لہٰذا (قتل عمد میں) غلام کو آزاد کرنا توبہ بننے کے لائق نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کے احکام

جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں:

۱۔ برادری پر بھاری دیت کا وجوب

ازانجملہ' (قاتل کی) عاقلہ (برادری) پر دیت مغلظہ کا واجب ہونا ہے۔

دیت کے واجب ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا شبہے کی وجہ سے ممتنع ہوا ہے حالانکہ قتل عمد تو

پایا گیا ہے' لہٰذا دیت واجب ہوگی۔ دیت مغلظہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کیونکہ ان میں اس کے مغلظہ ہونے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف رائے اصل (یعنی مغلظہ) کے ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ برادری (عاقلہ) پر اس کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ برادری جرم خطاء کے موجب کی ذمے دار ہوتی ہے، قاتل پر تخفیف (بوجھ ہلکا کرنے) کے لیے' اس کے ساتھ اس رعایت سے کہ وہ ارادتہً اس فعل کا مرتکب نہیں ہوا' اور اس قتل (یعنی شبہ عمد) میں ارادے کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ قتل ایسے آلے کے ذریعے حاصل ہوا ہے کہ عام طور پر اس کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا، لہٰذا وہ (قاتل) اس قسم کے قتل پر تخفیف کا مستحق ہے۔

۲۔ میراث سے محرومی

اور ان میں سے (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے۔

۳۔ وصیت کا جائز نہ ہونا

اور ان (احکام) میں سے ایک حکم وصیت کا عدم جواز ہے' کیونکہ یہ قتل اپنے ہاتھوں سے اور ناحق کیا گیا ہے۔

۴۔ کیا کفارہ واجب ہوگا؟

اور کیا اس قتل میں کفارہ واجب ہوگا؟ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کفارہ واجب ہوگا اور انہوں نے اسے وجوب کفارہ کے ضمن میں خالصتہً غلطی سے ہونے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا اور کفارہ کے واجب نہ ہونے کے ضمن میں انہوں نے اسے خالصتہً ارادے سے کیے جانے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ کرخی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ واجب ہوا ہے، محض یا تو شکر بجا لانے کے لیے یا توبہ کرنے کے لیے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں اور شکر اور توبہ کا تقاضا کرنے والا سبب یہاں موجود ہے اور وہ ہے بدن کی سلامتی (یعنی قاتل کو قتل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ صحیح و سالم باقی رہتا ہے) اور فعل کا جرم ہونا، جس میں ایک قسم کا ہلکا پن پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں ارادے کے معدوم ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے لہٰذا اس میں گردن آزاد کرنے کو توبہ بنانا ممکن ہے۔ دوسرے قول (یعنی یہ کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک بھاری (یعنی سنگین) جرم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قتل خطاء کے برعکس اس میں مواخذہ ثابت ہے' لہٰذا گردن آزاد کرنا اس میں توبہ بننے کے لائق نہیں ہے' جیسے قتل عمد میں ہوتا ہے' واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قتل خطاء کے احکام: (۱) وجوب کفارہ

جہاں تک قتل خطاء کا تعلق ہے تو اس کا حکم قاتل اور مقتول کے حال کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ ہم اس پر مفصل گفتگو کریں گے پس ہم کہتے ہیں کہ یا تو قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں گے یا قاتل آزاد ہوگا اور مقتول غلام یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہوگا یا پھر دونوں غلام ہوں گے۔ اگر وہ دونوں آزاد ہوں تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں جن میں سے ایک حکم کفارے کا واجب ہونا ہے' اگر اس کے وجوب کی شرطیں موجود ہوں۔

قتل خطاء میں وجوبِ کفارہ کی شرطیں

یہ شرطیں دو قسم کی ہیں، بعض کا تعلق قاتل سے ہے اور بعض کا مقتول سے۔ قاتل سے متعلق شرطیں یہ ہیں:

اسلام، عقل اور بلوغت چنانچہ کافر، جنون زدہ اور نابالغ پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفار احکام شرعیہ یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں جب کہ کفارہ تو عبادت ہے۔ اور نابالغ اور جنون زدہ تو شرعی احکام کے قطعی طور پر مخاطب نہیں ہیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے تو وہ یہ ہیں کہ مقتول محفوظ الدم ہو لہٰذا حربی یا باغی کو قتل کرنے پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ ان میں عصمت وحفاظت معدوم ہے۔ لیکن مقتول کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ کفارہ واجب ہوگا خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستامن (پناہ گیر) اور خواہ وہ ایسا مسلمان ہو جو دارالاسلام میں مسلمان ہوا یا ایسا جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہیں کی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ؛

یعنی "اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو (اس کا کفارہ یہ ہے کہ) ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے الّا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں پھر اگر وہ مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہاری دشمن ہو اور خود وہ مسلمان تھا تو آزاد کرے ایک مسلمان کی گردن اور اگر وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خون بہا دے اور ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے۔ پھر جو (مسلمان غلام) نہ پائے وہ پے در پے دو مہینے کے روزے رکھے گناہ بخشوانے کو اللہ سے، اور اللہ علیم اور دانا ہے" (النساء ۹۲) - علاوہ ازیں، قاتل کے لیے دنیا میں اس کی زندگی سلامت رہ گئی ہے اور یہ سب سے بڑی نعمت ہے اور آخرت میں اس سے مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے حالانکہ حکمت کی رو سے مواخذے کا جواز موجود تھا کہ بہرحال یہ بات خطاکار کی استطاعت میں ہوتی ہے کہ اپنے آپ کو خطا کا مرتکب ہونے سے بچائے، اور یہ (یعنی آخرت میں مواخذہ نہ ہونا) بھی ایک نعمت ہے، لہٰذا اس نعمت کے لیے شکرانے کو واجب کرنا عقل کے موافق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کفارے کی مقدار اور اس کی جنس مقرر فرما دی تاکہ بندہ اس چیز کو ادا کرنے پر قادر ہو جو اس پر شکرانے کے طور پہ واجب ہوتی ہے، عقل کی موافقت کے ساتھ۔ مزید برآں، فعل خطا جرم ہے اور اللہ تعالیٰ کو عدل کے طریقے سے اس کا مواخذہ کرنے کا حق ہے کیونکہ ذمے داری کو محسوس کر کے اور کوشش کر کے اس (فعل خطا) سے بچنا اس کے بس میں ہے۔ اور جب یہ جرم ہے تو اس کے لیے تکفیر و توبہ کا ہونا ناگزیر ہے چنانچہ قتل خطا سے توبہ کے طور پر بندے کی طرف سے غلام آزاد کرنے کو دوسرے جرائم میں حقیقی توبہ کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، البتہ اللہ نے حقیقی توبہ کے بجائے غلام آزاد کرنے یا روزہ رکھنے کو اس (یعنی قتل خطا کرنے والے) کے لیے توبہ قرار دیا ہے کیونکہ خطا کی وجہ سے جرم ہلکا ہے کیونکہ خطا فی الجملہ قابل عفو ہے اور اس نوع (فعل) میں اس کا معاف کیا جانا صحیح ہے، لہٰذا اس حالت بہ جرم کے خفیف ہونے کی وجہ سے خفیف ہوگئی ہے، اس لیے اس جرم میں غلام آزاد کرنا دوسرے جرائم میں توبہ کے قائم مقام ہے۔

۲ - میراث سے محرومی

ازانجملہ (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ (قاتل کے) اپنے ہاتھوں سے اور ناحق قتل پایا گیا ہے - اپنے ہاتھوں سے قتل میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے رہا اس کا ممنوع اور حرام ہونا تو وہ اس لیے کہ فعل خطا جرم ہے جس پر مواخذہ کرنا عقلی اعتبار سے درست ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا، یعنی اے ہمارے پروردگار تو ہمارا مواخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا ہم خطا کر بیٹھیں"، اور اگر (فعل خطا) پر مواخذہ کرنا درست نہ ہوتا تو پھر اس دعا کا معنی یہ بنتا کہ اے اللہ تو ہم پر ظلم نہ کر، اور یہ (معنی ہونا) محال ہے - شریعت میں خطا کا حکم نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی دعا کی برکت سے اٹھا لیا گیا ہے، چنانچہ آپؐ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) "میری امت سے خطا، بھول اور جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو (اس کا مواخذہ) اٹھا لیا گیا ہے" تاہم فعل کی صفت اپنے حال پر بدستور برقرار ہے اور وہ صفت ہے اس کا جرم ہونا۔

۳ - خونبہا کا واجب ہونا

ان (قتل خطا کے احکام) میں سے ایک حکم خون بہا کا واجب ہونا ہے - خون بہا (دیت) پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: خون بہا کے وجوب کی شرطیں، کن جنسوں میں خون بہا واجب ہوتا ہے، ہر جنس سے کتنی مقدار میں واجب ہوتا ہے، اس مقدار واجب کی صفت، خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، اور وجوب کی کیفیت۔

(ا) خونبہا کے وجوب کی شرطیں

جہاں تک (خون بہا کے وجوب کی) شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض اصل وجوب کے لیے ہیں اور بعض واجب کے کامل ہونے کے لیے شرط ہیں - جہاں تک ان کا تعلق ہے جو اصل وجوب کیلئے شرط ہیں تو یہ دو ہیں، ایک تو عصمت ہے، یعنی یہ کہ مقتول معصوم الدم ہو، لہٰذا حربی اور باغی کے قتل پر خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ عصمت مفقود ہے - جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہ خون بہا کے وجوب کی شرطوں میں شامل نہیں ہے، نہ تو قاتل کی جانب سے اور نہ ہی مقتول کی جانب سے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا، خواہ قاتل یا مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستامن حربی ہو - اسی طرح عقل اور بلوغت (بھی شرط نہیں)، چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کے مال میں خون بہا واجب ہوگا اور اس بارے میں دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ (ترجمہ) "اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزادی دے اور اس مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے الّا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں - اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مستامن حربی کو قتل کر دے تو خون بہا واجب ہوگا، جس کی دلیل یہ فرمان الٰہی ہے کہ (ترجمہ) "اگر وہ (یعنی مقتول) کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونبہا دیا جائے گا"

دوسری شرط تقوّم (قدر و قیمت) ہے یعنی یہ کہ مقتول متقوّم ہو - اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان یا ذمی غلطی سے قتل کر دے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی بنا یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تقوم دارالاسلام سے حاصل ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک

اسلام سے اور اس اصول کی دلیل ہم کتاب السیر میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم اس مسئلے پر پھر سے گفتگو کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: (ترجمہ) "اور جو غلطی سے کسی مؤمن کو قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مؤمن غلام آزاد کرے اور اس کے وارثوں کو خون بہا ادا کرے" اور یہ مؤمن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ، جلّت عظمتہ وکبریائہ؛ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور اگر وہ مسلمان مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہاری دشمن ہو تو (اس کا کفارہ) ایک مؤمن غلام آزاد کرنا ہے"۔ اس (فرمان الٰہی) سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اللہ نے غلام آزاد کرنے کو قتل کی جزا بنایا ہے اور جزا کفایت کی متقاضی ہوتی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ خون بہا بھی واجب ہو تو غلام کو آزاد کرنے سے کفایت تو حاصل نہ ہوئی اور یہ نص کے خلاف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قتل کے سبب سے غلام کے آزاد کرنے کو کل واجب قرار دیا ہے کیونکہ کل مذکور یہی ہے اس لیے اگر ہم اس کے علاوہ خون بہا کو بھی واجب کر دیں تو یہ (غلام کو آزاد کرنا) واجب کا ایک حصہ ٹھہرے گا اور یہ نص کے حکم کو تبدیل کرنا ہے۔ جہاں تک آیت کریمہ کے آغاز (یعنی وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً...) کا تعلق ہے تو وہ اس مؤمن کو شامل نہیں ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے مؤمن کا ذکر مطلقاً (بغیر کسی قید یا تخصیص کے) کیا ہے لہٰذا اس سے مراد ہر لحاظ سے مؤمن ہے اور وہ ہے دین اور دار دونوں لحاظ سے مؤمن جب کہ یہ (زیر بحث مسئلے کا مقتول مؤمن) دین کے لحاظ سے مؤمن ہے دار کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ کافروں کی جماعت میں اضافے کا موجب تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جس نے کسی قوم کی جماعت میں اضافہ کیا تو وہ انہیں میں سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ نے اس مؤمن کا علیحدہ سے ذکر کیا ہے اور اس کا حکم بتایا ہے اور اگر آیت شریفہ کا آغاز اس کو شامل ہوتا تو اس کا حکم ضرور اس سے معلوم ہو جاتا اور دوسری مرتبہ جو ذکر ہوا ہے وہ تکرار قرار پاتا۔ اور اگر آیت مذکورہ کے آغاز میں مذکور مؤمن کو مومن مطلق پر محمول کریں تو پھر یہ تکرار نہیں بنتا لہٰذا اسی پر اسے محمول کرنا اولیٰ ہے۔ یا پھر ہم نے جو (مفہوم) بتایا ہے اس کا احتمال ہے لہٰذا اس پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں کے درمیان توافق پیدا ہو جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے۔

کیا مقتول کی عصمت کا اعتبار قتل کے وقت کیا جائے گا، یا موت کے وقت یا دونوں وقتوں میں؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قاعدے کی رو سے تو صرف قتل کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق قتل کے وقت اور موت کے وقت دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق صرف موت کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے تیر پھینکنے کے مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو تیر کا نشانہ بنائے، جس کو نشانہ بنائے وہ مرتد ہو جائے پھر اس کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب تیر انداز پر دیت واجب ہوگی، اگر فعل خطا ہو تو دیت کا بار اس کی عاقلہ (برادری) اٹھائے گی اور اگر عمد ہو تو اس کے مال میں سے وصول کی جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک اس (تیر انداز) پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مرتد یا حربی کو نشانہ بنائے اور وہ (مرتد حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس کو تیر لگے اور وہ مر جائے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب ہوگا۔ امام

زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) تو قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور فعل جان کے فوت ہونے سے قتل بنتا ہے اور جان جانے کے وقت مقتول کو عصمت حاصل نہیں ہے اس لیے اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کو جراحت پہنچائے پھر وہ مرتد ہو جائے اور پھر (اس جراحت کے اثر سے) وہ مر جائے جب کہ وہ مرتد ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا فاتل اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ فاعل کا فعل ہے اور اس کا اثر مقتول میں" اس کی جان کے جانے سے ظاہر ہوتا ہے لہٰذا دونوں وقتوں کا اعتبار کرنا ناگزیر ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بے شک انسان پر ضمان اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اس (تیر انداز) کا کوئی فعل نہیں ہے بجز سابقہ تیر اندازی کے چنانچہ جب جان نکل گئی تو یہ سابقہ تیر اندازی اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل قرار پائی اور (تیر اندازی کا) محل اس وقت معصوم تھا لہٰذا چاہیئے تو یہ تھا کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر وہ شبے کی بنا پر ساقط ہو گیا ہے لہٰذا دیت واجب ہو گی۔ اسی لیے، اگر وہ تیر اندازی کے وقت مرتد یا حربی ہو پھر مسلمان ہو جائے اور پھر اسے تیر لگے جب کہ وہ مسلمان ہے تو صاحبین کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ یہ مسئلہ صرف تیر اندازی کے وقت کا اعتبار کرنے کے ضمن میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صاحبین کے خلاف ایک قوی حجت ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ شکار کے باب میں سب کے نزدیک تیر چلانے کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ اگر تیر انداز تیر چلانے کے وقت مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے پھر شکار کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے تو شکار کو کھایا جا سکے گا، حالانکہ یہ باب احتیاط کا باب ہے۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے کہ کوئی حلال (جو حالت احرام میں نہ ہو) اگر شکار کی طرف تیر پھینکے پھر احرام باندھ لے اس کے بعد تیر لگے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ اور اگر محرم ہونے کی حالت میں تیر چلائے پھر احرام سے نکل آئے اور اس کے بعد تیر لگے تو اس پر جزاء واجب ہو گی۔ فعل کے وقت کا اعتبار کرنے میں یہ مسائل امام ابوحنیفہؒ کی حجتیں ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل کا تعلق (فاعل کی) اہلیت سے ہو اس میں فاعل کی اہلیت کا فعل کے وقت اعتبار کیا جائے گا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں، اور جس کا تعلق محل سے ہو تو اس کا حکم ائمہ کے اس اختلاف کے مطابق ہو گا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کے برعکس، اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو جراحت پہنچائے پھر مجروح مرتد ہو جائے اور بعد ازاں مرتد ہونے کی حالت میں (اس زخم کے اثر سے) مر جائے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا کیونکہ سابقہ جراحت سرایت کر کے قتل میں تبدیل ہو گئی ہے اور ارتداد کی وجہ سے محل باعتبار حکم کے بدل گیا ہے لہٰذا اس سے سرایت کا ابتدائی فعل سے منقطع ہونا لازم آتا ہے، گویا کہ محل فی الواقع تبدیل ہو گیا ہے، لیکن یہ مفہوم ہمارے مسئلے (تیر اندازی والے) میں نہیں پایا گیا۔ اور اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف تیر چلائے پھر اس کو آزاد کر دے پھر اس کو تیر لگے اور اس کے سبب سے وہ مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر خون بہا واجب نہ ہو گا بلکہ مالک کے لیے اس غلام کی قیمت واجب ہو گی جب کہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ تیر انداز کے ذمے اس غلام کے مالک کے لیے غلام کی تیر کھانے سے قبل کی قیمت اور تیر کھانے کے بعد کی قیمت میں جو فرق ہو گا وہ فرق واجب ہو گا اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں امام محمدؒ کے قول کے ساتھ امام ابویوسفؒ کا قول نقل کیا ہے کہ جب غلام کی طرف تیر پھینکا گیا تو تیر لگنے سے قبل مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے اس تیر کے پھینکے جانے کے باعث اس کی

قیمت میں کمی واقع ہوگئی کیونکہ تیر کے اس کا رخ کرنے کے باعث وہ ہلاکت کے قریب ہوگیا تھا لہٰذا اس کمی کا ضمان اس (تیر انداز) پر واجب ہوگا، سو اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی اسے جراحت پہنچائے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کردے اور اگر ایسا ہو تو سرایت ضرور اس سے منقطع ہو جائے گی اور نہ اس پر دیت کا ضمان عائد ہوگا اور نہ ہی قیمت تو وہ صرف (قیمت کے نقصان کا ضامن ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے قاعدے پر عمل کیا ہے اور وہ ہے فعل کے وقت کا اعتبار کیونکہ وہ سابقہ تیر اندازی کی وجہ سے قاتل بن گیا ہے اور اس وقت وہ اپنے مالک کی ملک میں تھا۔

(ب) خون بہا کن جنسوں میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا کس اجناس میں واجب ہوتا ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ جس میں خون بہا واجب ہوتا ہے اور جس میں ادا کیا جاتا ہے، وہ تین جنسیں ہیں، اونٹ سونا اور چاندی جب کہ صاحبین کے نزدیک چھ اجناس ہیں، اونٹ، سونا، چاندی، گائے، بھیڑ بکری اور کپڑوں کے جوڑے۔ صاحبین نے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے ان اجناس سے خون بہا ادا کرنے کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا۔ جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مؤمن جان میں (خون بہا) سو اونٹ ہوں گے، چنانچہ آپ نے اونٹوں کا ذکر فرما کر اونٹوں سے ادائیگی کو واجب قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ صرف اونٹوں سے ادا کرنا واجب ہو مگر دوسری دو اصناف سے ادائیگی کا واجب ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے لہٰذا جس کو ان تین جنسوں کے علاوہ دوسری جنسوں سے واجب ہونے کا دعویٰ ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ اس وقت کیا تھا جب دیتیں برادریوں پر واجب ہوتی تھیں اور جب آپ نے ان کو دیوان (اس کی تشریح آگے برادری کے مفہوم کے تحت دیکھئے) کی طرف منتقل کر لیا تو ان تین اجناس سے ادائیگی کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اور (امام محمدؒ کی) کتاب المعاقل میں جو مذکور ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر ولی دو سو گایوں یا کپڑے کے دو سو جوڑوں سے زیادہ پر مصالحت کرے تو بالاجماع درست نہیں ہے اور اگر یہ (یعنی گائے اور جوڑے) دیت کی اجناس میں شامل نہ ہوتے تو یہ (یعنی مصالحت کرنا) ضرور درست ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خون بہا کی مقدار اور صفت

جہاں تک ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار اور اس کی صفت کا تعلق ہے تو ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار مقتول کے مذکر اور مؤنث ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر مقتول مذکر ہو تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے قتل پر اونٹوں کی جنس میں سے سو اونٹ واجب ہوتے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مؤمن جان کی دیت سو اونٹ ہیں۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سونے سے ایک ہزار

دینار واجب ہوتے ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر ذی عہد (یعنی ذمی) کی دیت جو اپنے عہد (ذمہ) پر قائم ہو ایک ہزار دینار مقرر فرمائی تھی اور ذمی کے حق میں جو مقدار مقرر کی گئی ہے مسلمان کے حق میں اس مقدار کا مقرر ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوگا جہاں تک چاندی سے واجب ہونے والی مقدار کا تعلق ہے تو اس بارے میں (ائمہ فقہاء) کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک دس ہزار دراہم وزن سبعہ کے (یعنی ہر دس دراہم کا وزن سات مثقال ہو) جب کہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ ہزار دراہم واجب ہوں گے لیکن ہمارا قول صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں فرمایا تھا کہ دیت دس ہزار دراہم ہیں اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہوا، لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ ازیں (شرعی) مقداریں تو سن کر ہی معلوم ہوتی ہیں اس لیے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک گائے (کی جنس) سے مقدار واجب دو سو گائیں، کپڑے کے جوڑوں سے دو سو جوڑے اور بکریوں سے دو ہزار بکریاں ہیں۔

اونٹوں سے قتل خطا کی دیت بلا اختلاف پانچ قسموں سے ہوگی، بیس اونٹنیاں جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (بنت مخاض)، بیس اونٹ جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (ابن مخاض)، بیس اونٹنیاں جو عمر کے تیسرے سال میں ہوں (بنت لبون)، بیس اونٹ جو عمر کے چوتھے سال میں ہوں (حقہ) اور بیس اونٹ جو عمر کے پانچویں سال میں ہوں (جذعہ)۔ یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو انہوں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مرفوعاً بیان کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قتل خطا کی دیت پانچ قسم کے اونٹوں سے ہوگی، بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس ابن لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ صاحبین کے نزدیک ہر گائے کی قیمت پچاس دراہم، ہر جوڑے کی قیمت پچاس دراہم، اور جوڑا (حلہ) دو کپڑوں پر مشتمل ہوگا تہبند اور اوپر اوڑھنے کی چادر، ہر بکری کی قیمت پانچ دراہم، شیخین کے نزدیک قتل شبہ عمد (مشابہ بہ قتل عمد) کی دیت چار قسم کے اونٹوں سے ہوگی، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جذعہ اور یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں جو چھٹے سال سے لے کر جوانی کی عمر تک ہوں اور سب کی سب گابھن (خلفہ) ہوں، اور یہ سیدنا عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ شبہ عمد کی دیت تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، تینتیس حقہ، تینتیس جذعہ اور چونتیس خلفہ۔ اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلے کی بابت اختلاف رائے ہو اور اس بارے میں ان کے دو یا تین اقوال ہوں تو بعض کے قول کو دوسروں کے قول پر ترجیح دینا لازم ہے اور اس مسئلے میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو ترجیح حاصل ہے۔ جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہ اس مشہور حدیث کے موافق ہے جس کو علماء رضی اللہ عنہم میں تلقی بالقبول حاصل ہے اور وہ آپ کا یہ ارشاد ہے کہ مومن کی دیت سو اونٹ ہیں اور حاملہ اونٹنیاں واجب کرنا سو اونٹوں پر زائد چیز کو واجب کرنا ہے کیونکہ حمل ایک لحاظ سے اصل (SEPARTE ENTITY) ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا

قول قیاس کے قریب تر ہے کیونکہ حمل ایک موہوم معنی ہے اس سے حقیقی آگاہی نہیں ہو سکتی کیونکہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو حمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور بسا اوقات بیماری وغیرہ کے باعث ہوتا ہے۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو گی

اور مقتول اگر عورت ہو تو اس کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہو گی کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ، سیدنا علیؓ، ابن مسعودؓ اور زید بن ثابت، رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے روایت ہے کہ انہوں نے عورت کی دیت کے بارے میں کہا تھا کہ یہ مرد کی دیت کا نصف ہو گی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے ان سے اختلاف کیا ہو لہٰذا یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ علاوہ ازیں، عورت اپنی میراث اور شہادت میں مرد کے نصف پر ہے تو ایسے ہی دیت میں ہے۔

مسلمان، ذمی، حربی اور مستامن سب کی دیت یکساں ہے

اور کیا اسلام اور کفر سے دیت کی مقدار مختلف ہو جائے گی؟ ہمارے ائمہ، رحمہم اللہ، کا کہنا ہے کہ مختلف نہیں ہو گی اور ذمی، حربی اور مستامن کی دیت مسلمان کی دیت کے مانند ہو گی اور یہی ابراہیم نخعیؒ اور شعبیؒ اور زہریؒ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ دیت مختلف ہو گی، یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار (دراہم) اور مجوسی کی دیت آٹھ سو (دراہم) ہو گی۔ امام شافعیؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے ان لوگوں کی دیت اسی قدر مقرر فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں، جب عورت ہونے سے دیت میں کمی واقع ہو جاتی ہے تو کفر سے بدرجۂ اولیٰ واقع ہو گی، کیونکہ کفر کا عیب ہر عیب سے بڑھ کر ہے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور اگر وہ مقتول اس قوم میں سے ہو کہ تمہارے اور اس کے درمیان معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو دیت دی جائے گی۔" (اس آیت کریمہ میں) اللہ تعالیٰ نے قتل کی تمام اقسام کے لیے مطلقاً دیت کا ذکر فرمایا ہے، بغیر کسی تخصیص و فرق کے، چنانچہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر ایک (مقتول) کی بابت جو دیت واجب ہے اس کی مقدار یکساں ہے۔ اور ہم حدیث نقل کر چکے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہر ذی عہد (یعنی ذمی) کی، جو اپنے عہد (ذمہ) پر قائم ہو، دیت ایک ہزار مقرر فرمائی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ عمرو بن امیہ الضمری نے دو پناہ گیروں (مستامن) کو قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آزاد مسلمانوں کی دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ زہریؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر، رضی اللہ تعالیٰ عنہما، نے ذمی کی دیت کا فیصلہ مسلمان کی دیت کے مثل دیا تھا اور ان جیسے جھوٹ نہیں کہتے۔ اسی طرح، ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کے مثل ہے۔ مزید برآں، کامل دیت کا وجوب دنیوی احکام کے ضمن میں مقتول کے حال کے کامل ہونے پر منحصر ہے، اور یہ (حال کا کامل ہونا) ہے مذکر ہونا، آزادی اور عصمت اور یہ کامل حال موجود ہے اور یہ (مقتول کے حال میں) کفر سے جو کمی واقع ہوتی ہے وہ دنیوی احکام میں موثر نہیں ہوتی۔

خونبہا کس پر واجب ہوتا ہے؟

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، تو خون بہا قاتل پر واجب

ہوتا ہے، کیونکہ خون بہا کو واجب کرنے کا سبب قتل ہے اور یہ قاتل کی طرف سے پایا گیا ہے۔ پھر قاتل پر واجب ہونے والا خون بہا دو قسم کا ہوتا ہے، ایک قسم کا خون بہا تو قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوتا ہے اور دوسری قسم کا خون بہا تمام تر قاتل پر واجب ہوتا ہے مگر اس کی طرف سے تعاون کے طور پر اس کا ایک حصہ اس کی برادری برداشت کرتی ہے اگر اس کی برادری ہو۔ اور ہر وہ خون بہا جو خود قتل خطا یا قتل مشابہ بہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس کو برادری برداشت کرتی ہے اور جو اس کی وجہ سے نہ ہو اس کو نہیں (برداشت کرتی)، چنانچہ (بدل) صلح کو وہ نہیں برداشت کرتی کیونکہ بدل صلح قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ عقد صلح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے؛ اور نہ ہی اقرار (کی وجہ سے واجب ہونے والے خون بہا) کو برداشت کرے گی کیونکہ یہ قتل کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل کی وجہ سے اور اس کا اقرار اس کے حق میں حجت ہے کسی دوسرے کے حق میں نہیں، لہٰذا برادری کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر برادری والے اس کی تصدیق کر دیں تو پھر وہ خون بہا کو برداشت کریں گے؛ اور نہ ہی غلام کی دیت برادری برداشت کرے گی، مثلاً یہ کہ (کسی شخص کا) غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے کیونکہ خود قتل سے تو غلام کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے نہ کہ فدیہ اور فدیہ تو مالک کے اختیار سے واجب ہوتا ہے نہ کہ خود قتل سے؛ اور نہ ہی عمد کی دیت، مثلاً کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے کیونکہ یہ دیت اگرچہ قتل سے واجب ہوتی ہے مگر یہ قتل خطا یا قتل مشابہ بہ قتل عمد نہیں ہے، کیونکہ برادری قتل خطا اور مشابہ بہ عمد میں غلطی سے قتل کرنے والے کے لیے تخفیف کے طور پر دیت کو برداشت کرتی ہے اور عمداً قتل کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا مادون ارش الموضحة یعنی برادری عمد، غلام، صلح اور اعتراف (جرم) سے واجب ہونے والی دیت کی ذمے دار نہیں ہوگی اور نہ ہی موضحہ زخم (اتنا گہرا زخم کہ ہڈی نظر آنے لگے) سے ادنیٰ کا جرمانہ برداشت کرے گی۔ اور آپؐ کے فرمان میں وَلَا عبدًا (اور نہ ہی غلام کی) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد مقتول غلام ہے یعنی غلام جس کو اس کے مالک نے قتل کر دیا ہو درانحالیکہ وہ ماذون مقروض یا مکاتب ہو نہ کہ قاتل غلام کیونکہ اگر قاتل غلام مراد ہوتا تو پھر یوں کہا جاتا کہ لَا تعقل العاقلة عن عبدٍ یعنی برادری غلام کی بابت دیت کی ذمے دار نہ ہوگی کیونکہ عرب کہتے ہیں عقلت عن فلانٍ اگر وہ فلاں قاتل ہو اور عقلت فلاناً اگر فلاں مقتول ہو، اصمعی نے اس طرح فرق بیان کیا ہے۔ پھر جس خون بہا کو برادری برداشت کرتی ہے اس کا قاتل پر واجب ہونا جمہور علماء کا قول ہے جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس قسم (کے جرم) میں پوری دیت ابتدائی طور پر ہی قاتل اور برادری دونوں پر واجب ہوتی ہے لیکن صحیح پہلا قول ہے کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مومن جان کو آزاد کرنا اور مقتول کے وارثوں کو دیت ادا کرنا ہے"؛ اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ (قاتل) غلام آزاد کرے اور (دیت) ادا کرے اور یہ خطاب قاتل سے ہے نہ کہ برادری سے جو اس امر کی دلیل ہے کہ دیت قاتل پر واجب ہے نہ کہ برادری پر اور برادری تو اس دیت کو برداشت کرتی ہے جو اس قاتل پر واجب ہوئی ہے۔ پھر دیت کو برداشت کرنے میں قاتل کا برادری میں شامل ہونا ہمارا (یعنی احناف کا) مذہب ہے، جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل برادری میں شامل نہ ہوگا بلکہ پوری دیت کا بار برادری

اٹھائے گی نہ کہ قاتل۔ ابوبکر الاصمؒ کا کہنا ہے کہ قاتل برداشت کرے گا نہ کہ برادری، کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ دوسرے کے گناہ پر کسی کا مواخذہ کیا جائے، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا یعنی" اور ہر نفس جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمے داری اسی پر ہے"۔ اسی طرح اللہ جلت عظمتہ کا فرمان ہے کہ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ یعنی" اور نہیں اٹھاتا کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ"۔ اسی لیے برادری اموال کا ضمان برداشت نہیں کرتی اور نہ دیت کے بیسویں حصے سے کمتر کا بار اٹھاتی ہے۔ لہٰذا ایسا ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی برادری کو ایک غلام یا باندی دینے کا ذمے دار قرار دیا تھا۔[1]

اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں عاقلہ کے ذمے دیت کے واجب الادا ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور کسی صحابی نے اس فیصلے سے اختلاف نہیں کیا تھا۔ جہاں تک (مذکورہ) آیت شریفہ کا تعلق ہے تو ہم تو اس کے موجب (یعنی حکم) کے قائل ہیں لیکن تم نے یہ بات کیوں کہی کہ برادری پر دیت کا بار ڈالنا بے گناہ سے وصول کرنا ہے، کیونکہ قاتل کی حفاظت اس کی برادری پر واجب ہے اور جب انہوں نے اسکی حفاظت نہیں کی تو انہوں نے کوتاہی کی اور انکی طرف سے کوتاہی گناہ ہے۔ علاوہ ازیں قاتل اپنے کنبے کی پشت پناہی سے ہی قتل کرتا ہے تو انکی حیثیت ایسے ہے کہ جیسے وہ بھی اسکے ساتھ قتل میں شریک ہیں۔ مزید برآں خون بہا کثیر مال ہوتا ہے اور پورے خون بہا کو قاتل کے ذمے کرنا اس کو برباد کرنے کے مترادف ہے لہٰذا اس میں اس کی برادری اس کے ساتھ شریک ہوگی تاکہ اس کا بوجھ ہلکا ہو اور وہ بوجھ کے ہلکا کیے جانے کا مستحق ہے کیونکہ اس سے یہ قتل غلطی سے ہوا ہے۔ اسی لیے مال کے ضمان (تاوان) کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ مال کا ضمان عام طور پر زیادہ نہیں ہوتا لہٰذا بوجھ کو ہلکا کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اور جو جرمانہ دیت کے بیسویں حصے سے کمتر ہو اس کا حکم وہی ہے جو مال کے ضمان کا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے برادری کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا لہٰذا اس میں قاتل شامل نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تسلیم لیکن اس کی وجہ مدد اور حفاظت ہے اور یہ چیز قاتل پر اس سے بھی زیادہ واجب ہے (یعنی یہ کہ وہ اپنی حفاظت کرے) لہٰذا اس بار کو اٹھانے کا وہ بدرجۂ اولیٰ ذمے دار ہے۔

مددگار برادری (عاقلہ) سے کیا مراد ہے؟

پھر برادری (عاقلہ) کے بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو عاقلہ کی تفسیر کے بارے میں کہ وہ کون ہیں اور دوسرا دیت کی اس مقدار کے بارے میں جو عاقلہ برداشت کرتی ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قاتل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اصلاً آزاد ہوگا یا آزاد کردہ ہوگا اور یا پھر مولائے موالاۃ ہوگا۔ اگر وہ اصلاً (یعنی پیدائشی) آزاد ہو تو اس کی عاقلہ اس کے دیوان

---

[1] یہ سیدنا حمل بن مالک رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ حمل بن مالک کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی نے اپنی حاملہ سوتن کے پیٹ میں ایک چوب خیمہ مار کر اس کے جنین کو قتل کر دیا تھا اور اس سے حاملہ بھی مر گئی تھی آپ نے جنین کے بارے میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی دینے کا حکم فرمایا تھا۔

والے ہوں گے، بشرطیکہ وہ اہل دیوان میں سے ہو اور اہل دیوان سے مراد ہیں وہ لڑاکا مرد جو آزاد، بالغ اور عاقل ہوں؛ دیت ان کے وظیفوں میں سے وصول کی جائے گی[1] اور یہ حکم ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی) اس کا نسبی قبیلہ (یعنی قرابت دار) ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے چنانچہ ابراہیم نخعی سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ دیتیں قبیلوں کے ذمے ہوتی تھیں لیکن جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان مرتب کروائے تو دیتوں کو اہل دیوان کے ذمے کر دیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے نسبی عاقلہ کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا اور وہاں کوئی دیوان موجود نہ تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی مخالفت میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو کیونکر قبول کیا جا سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فعل تنہا کیا ہوتا تو تب بھی واجب تھا کہ ان کے اس فعل کو اس طور پر محمول کیا جاتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مخالف نہ رہتا کجا یہ کہ انہوں نے یہ کام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں کیا تھا اور جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے فعل کی خلاف ورزی کریں گے، سو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ (عاقلہ کے دیت کی ادائیگی کا ذمے دار ہونے کی) علت مدد و نصرت ہے تو جب ان (یعنی صحابہ کرامؓ) کے زمانے میں مددگار دیوان ہو گیا تو انہوں نے دیت ادا کرنے کی ذمے داری کو دیوان کی طرف منتقل کر دیا لہٰذا (نبی کریمؐ کے فعل کی) مخالفت واقع نہیں ہوئی۔ اور ایسا اس لیے ہے کہ عاقلہ کی طرف سے (دیت کی) برداشت باہمی مددگاری کی وجہ سے ہے اور دیوان وضع کیے جانے سے قبل یہ باہمی مددگاری قبیلے سے ہوتی تھی اور دیوان وضع ہونے کے بعد باہمی مددگاری دیوان سے ہونے لگی لہٰذا آدمی کی عاقلہ اس کے اہل دیوان ہو گئے۔ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور غلاموں سے (قاتل کی دیت) نہیں لی جائے گی کیونکہ ان کا شمار مددگاروں میں نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، یہ ضمان اعانت کی وجہ سے صلہ اور احسان ہے اور بچے، دیوانے اور غلام احسان کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ اگر قاتل کا دیوان نہ ہو تو اس کی عاقلہ اس کا نسبی قبیلہ ہو گا کیونکہ وہ ان سے مدد لیتا ہے۔ اور اگر قاتل آزاد کردہ (غلام) یا مولائے موالات ہو تو اس کی عاقلہ اس کا آزاد کنندہ مالک اور اس کا قبیلہ ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام انہیں میں شمار ہو گا پھر آزاد کنندہ مالک کی عاقلہ اگر وہ اہل دیوان میں سے نہ ہو اس کا قبیلہ ہے تو یہی اس (آزاد کردہ غلام) کی عاقلہ ہو گی، علاوہ ازیں، وہ اپنے مولیٰ اور اس کے قبیلے سے مدد لیتا ہے، لہٰذا وہی اس کی عاقلہ ہوں گے۔

بیت المال کن لوگوں کی عاقلہ ہے

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قاتل کی عاقلہ ہو اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو، جیسے نامعلوم ماں باپ کا گرا پڑا بچہ (لقیط FOUNDLING) حربی یا وہ ذمی جو اسلام لے آیا ہو تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اس کی عاقلہ بیت المال ہو گا اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ دیت اس پر

---

[1] حضرت عمرؓ نے مجاہدین کے ناموں کا اندراج دفتروں میں کیا تھا۔ ایک جھنڈے کے نیچے لڑنے والے اور باہم مددگار مجاہدین کے نام ایک دفتر میں مندرج تھے، انہیں بیت المال سے سالانہ عطیات ملتے تھے۔

اس کے مال میں واجب ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قاعدہ تو یہی ہے کہ قاتل کے مال
میں واجب ہو کیونکہ جرم تو اس سے پایا گیا ہے اور عاقلہ سے تو تحمل و برداشت کے طریقے سے لی جاتی ہے اور اگر اس
کی عاقلہ نہ ہو تو اس صورت میں معاملہ اس قاعدے کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ باہمی
مددگاری کے امکان کی وجہ سے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور اگر عاقلہ نہ ہو تو وہ جمہور مسلمانوں سے مدد لے گا اور بیت المال
ان کا مال ہے لہٰذا یہ اس کی عاقلہ ہے۔

عاقلہ کس قدر دیت برداشت کرے گی؟

جہاں تک دیت کی اس مقدار کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کو عاقلہ برداشت کرے گی
تو عاقلہ کے ہر فرد سے تین دراہم یا چار دراہم سے زیادہ نہیں لیے جائیں گے کیونکہ ان سے تو صلہ اور عطیہ
کے طور پر وصولی کی جاتی ہے تاکہ قاتل کا بوجھ ہلکا ہو جائے لہٰذا اس سے زیادہ وصول کر کے ان پر سختی کرنا
درست نہیں ہے، لیکن اگر عاقلہ کثیر التعداد ہوں تو اس مقدار سے کم لینا جائز ہے اور اگر وہ قلیل التعداد
ہوں یہاں تک کہ ہر آدمی کے ذمے اس مقدار سے زیادہ آتا ہو تو نسب میں قریب تر قبائل کو ان کے ساتھ
شامل کر لیا جائے گا، خواہ وہ اہل دیوان ہوں یا نہ ہوں، اور ان پر تنگی نہیں کی جائے گی اور قاتل بھی (ادائیگی دیت
کی ادائیگی میں) عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا اور وہ بھی ان کے ایک فرد کے مانند ادا کرے گا کیونکہ عاقلہ اس
جرم کا بار اٹھا رہی ہے جو اس سے سرزد ہوا ہے اور ایسے ضمان کا بوجھ برداشت کر رہی ہے جو اس پر واجب
ہوا ہے، لہٰذا اس پر اس بار کو اٹھانے کی ذمے داری بدرجۂ اولیٰ عائد ہوتی ہے۔

دیت کتنے عرصے میں واجب الادا ہو گی؟

:- جہاں تک دیت کے واجب ہونے کی کیفیت کو بیان کرنے
کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ قتل خطا کی دیت عاقلہ کے ذمے
تین سال میں واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے؛ چنانچہ روایت
کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا حکم صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور ایسی کوئی روایت
منقول نہیں کہ کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو، لہٰذا یہ اجماع ہے۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو تو تین (سالانہ)
عطیات میں سے وصول کی جائے گی کیونکہ انہیں سال میں ایک عطیہ (وظیفہ) ملتا ہے، اگر تین عطیات ایک ہی
سال میں دے دیے جائیں تو اس صورت میں ساری دیت ایک سال میں وصول کر لی جائے گی اور اگر ان
میں تاخیر واقع ہو جائے تو (دیت) وصول کرنے کا حق بھی متاخر ہو جائے گا۔ اور اگر قاتل اہل دیوان میں سے
نہ ہو تو اس کے اور اس کے نسبی قبیلے سے تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قتل خطا کا اقرار کرنے سے واجب
ہونے والی دیت اس کے مال میں تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قتل کا اقرار قتل کے وجود کی خبر
دیتا ہے اور یہ کہ اس سے ایک حقِ مؤجل (میعادی) واجب ہوتا ہے جس کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے مگر یہ عاقلہ
پر نہیں ڈالا جاتا، لہٰذا یہ مؤجل طور پر اس کے اپنے مال میں واجب ہوگا۔ شبہ عمد اور اس عمد کے بارے
میں اختلاف ہے جس میں شبہ داخل ہو گیا ہو اور وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے۔ ہمارے ائمہ
رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کی دیت مؤجل طور پر واجب ہوگی جو تین سال میں ادا کی جائے گی، لیکن

شبہ عمد کی دیت کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور عمد کی دیت (بیٹے کو قتل کرنے والے) باپ کے مال میں ہوگی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ خطا کی دیت عمد کی دیت کے مانند ہے جو فوری طور پر واجب الادا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت کے وجوب کا سبب فوری طور پر پایا گیا ہے لہٰذا دیت بھی فوری طور پر واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حکم اپنے سبب کے مطابق ثابت ہوتا ہے، اور قتل خطا میں دیت اس قاعدے سے انحراف کرتے ہوئے جو مؤجل طور پر ثابت ہے تو اس کی وجہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے یا پھر قاتل پر تخفیف کی وجہ سے (مؤجل طور پر) ثابت ہے تاکہ عاقلہ اس کی طرف سے یہ بار اٹھا سکے، جب کہ قتل عمد کرنے والا سختی کا سزاوار ہے، اسی لیے (قتل عمد کی دیت) اس کے مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا واجب ہونا تو صرف نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے اور وہ نص اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله (ترجمہ) اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے"۔ اور یہ نص اگرچہ لفظ خطا کے ساتھ وارد ہوئی ہے لیکن قتل کی دوسری قسمیں بھی اس کے ساتھ ملحق ہیں۔ تاہم اس نص میں خون بہا کی مقدار اور اس کی صفت نہیں بیان کی گئی چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خون بہا کی مقدار اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادی ہے کہ فی النفس المومنة مائة من الابل یعنی مومن کی جان کی دیت سو اونٹ ہیں" اور اس کی صفت کی وضاحت صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اجماع سے ثابت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کے مجمع میں اس کا حکم دیا تھا لہٰذا مؤجل ہونا اس دیت کی صفت ہے جو نص قرآنی کی رو سے واجب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قتل خطا کی دیت تخفیف کے طور پر واجب ہے جب کہ قتل عمد کا مرتکب سختی کا سزاوار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہم دو طریقوں سے اس پر سختی کر چکے ہیں ایک تو دیت مغلظہ کو واجب کر کے اور دوسرے اس کے مال میں دیت واجب کر کے اور مجرم کسی بھی طریقوں سے سختی کا سزاوار نہیں ہوتا۔ اس طرح دیت کا ہر وہ جزو جس کا بار عاقلہ اٹھائے گی یا جو قاتل کے مال میں واجب ہوگا تو تین سالوں میں واجب الادا ہوگا، مثلاً اگر دس آدمی ایک شخص کو غلطی سے یا شبہ عمد سے قتل کر دیں اور ان (دس) پر ایک دیت واجب ہو تو ان (دس) میں سے ہر ایک کی عاقلہ اس کے دسویں حصے کو تین سالوں میں ادا کرے گی اسی طرح، اگر دس آدمی ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان دس میں سے ایک مقتول کا باپ ہو اور ان پر ان کے مال میں ایک دیت واجب ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک کو اس دیت کا دسواں حصہ تین سالوں میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر تین سال میں واجب الادا دیت کا ایک جزو واجب ہوا ہے چنانچہ دیت کا مؤجل ہونا اس کے ہر جزو کا مؤجل ہونا ہے کیونکہ جزو صفت میں کل سے مختلف نہیں ہوتا۔

بدلِ صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ خون عمد سے صلح کا بدل مجرم کے مال میں فوری طور پر واجب ہوگا کیونکہ یہ قتل سے واجب نہیں ہوا بلکہ یہ تو عقد صلح سے واجب ہوا ہے لہٰذا یہ مؤجل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ اس کے مؤجل ہونے کی شرط (معاہدۂ صلح میں) رکھی گئی

ہو، جیسے کہ فروخت شدہ مال زرِ ثمن وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک فدیہ کو اختیار کرے تو فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا کیونکہ فدیہ مقتول کے بدل کے طور پر قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ غلام کو سپرد کر دینے کی جگہ واجب ہوا ہے اور اگر غلام سپرد کیا جاتا تو اسے نقد سپرد کیا جاتا تو یہی حکم اس کے بدل کا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد ہو اور مقتول بھی آزاد ہو اور اگر قاتل آزاد ہو اور مقتول غلام ہو تو مقتول غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کا غلام ہوگا۔ اگر وہ کسی اجنبی کا غلام ہو تو اس قتل سے متعلق دو حکم ہیں جن میں سے ایک حکم قیمت کا واجب ہونا ہے۔ قیمت کی بابت گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی، اس میں سے کتنی مقدار واجب ہوگی، کس شخص پر واجب ہوگی، اس کو کون برداشت کرے گا اور اس کے وجوب کی کیفیت کیا ہوگی۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کی قیمت قلیل ہوگی یا کثیر ہوگی۔ اگر اس کی قیمت قلیل ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت دس ہزار دراہم سے کم ہو تو بالاجماع پوری قیمت خواہ کتنی بھی ہو واجب ہوگی اور اگر اس کی قیمت دس ہزار دراہم یا اس سے زیادہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ دس ہزار دراہم واجب ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے اصول والی روایت کے علاوہ ایک قول روایت کیا گیا ہے کہ اس کی جس قدر بھی قیمت ہوگی پوری واجب ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اس مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہمارے (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے) مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے جب کہ سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے امام شافعیؒ کے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ غلام آدمی بھی ہے اور مال بھی کیونکہ اس میں آدمیت اور مالیت دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے اور ہر دو (آدمیت اور مالیت) معتبر ہیں اور جداگانہ حالت میں ان کے تلف ہونے پر مثل یا قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اور قتل سے دونوں ہی مفہوم فوت ہو جاتے ہیں اور ہر دو کے مقابلے میں جداگانہ طور پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے (کہ قتل پر آدمیت کا ضمان الگ اور مالیت کا ضمان الگ عائد کیا جائے) لہٰذا ان میں سے کسی ایک کے مقابلے میں ضمان واجب کرنا اور دوسرے کو رائیگاں کرنا ناگزیر ہے، پس موضوع بحث یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے (آدمیت کو یا مالیت کو)۔ امام شافعیؒ نے ترجیح کا دعویٰ دو وجہ سے کیا، ایک تو یہ کہ واجب تو مال ہوا ہے اور مال کا مال سے مقابلہ اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مال کا آدمی سے مقابلہ کیا جائے کیونکہ بندے کے حق پر وارد ہونے والی زیادتی کے ضمان کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ وہ (ضمان) اس (حق) کے مثل ہو جب کہ مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس قاعدے کے مطابق ہے لہٰذا یہ بہتر ہے۔ دوسری یہ کہ ضمان بندے کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے اور حقوق العباد تلافیٔ مافات کے طریقے پر واجب ہوتے ہیں اور مالیت کے مقابلے میں ضمان کے واجب کیے جانے سے اس کے ضائع کردہ حق کی ہر لحاظ سے تلافی ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل نص، دلالتِ اجماع اور معقول ہے۔ نص سے یوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) "اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے۔ اور یہ مؤمن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا اور خون بہا کا ضمان بالاجماع دس ہزار دراہم سے زیادہ نہیں ہوتا۔ دلالتِ اجماع اس طرح کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ اگر وہ اپنے خلاف قصاص کا اقرار

کرلے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ اس کا مالک اس کی تکذیب کرے، اگر آدمیت کے مفہوم کو ترجیح حاصل نہ ہوتی تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا کیونکہ اس کا اقرار مالک کے مال کو قصداً اور اس کی رضامندی کے بغیر رائیگاں کرنے کے مترادف ہے اور ایسا کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ معقول سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ غلام میں آدمیت اصل ہے اور مالیت عارض اور تابع ہے اور امر عارض اصل سے معارضہ نہیں کرسکتا اور نہ ہی تابع اپنے متبوع سے معارضہ کرسکتا ہے۔ اور آدمیت کے اصل ہونے کی کئی وجوہ ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ پیدا کیا گیا ہے اور آدمی پیدا کیا گیا ہے پھر اس میں مالیت کی صفت غلامی کے عارض کی وجہ سے پیدا ہوگئی۔ دوسرے یہ کہ اس میں مالیت کا قیام، وجود اور بقا، دونوں اعتبار سے آدمیت کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ تیسرے یہ کہ مال کو جان کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا کیا گیا ہے جبکہ جان کو مال کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا نہیں کیا گیا، لہٰذا اس میں وجود، بقاء اور غرض ہر اعتبار سے اصل آدمیت ہے۔ معقول سے استدلال کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت پر فائق ہے کیونکہ مال کی حرمت کسی اور (یعنی صاحب مال) کے واسطے ہے جبکہ آدمی کی حرمت خود اس کی خاطر ہے، لہٰذا اس کے نفس ہونے کا اعتبار کرنا اور اس کے مال ہونے کو نظر انداز کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے برعکس کے۔ البتہ اسکی دیت آزاد کی دیت سے کم ہے بوجہ کفر کے فی الجملہ نقصان (کمی) کے موجب ہونے کے اور بوجہ حریت کے اظہار شرف کے۔ اور اس نقصان کی مقدار دس دراہم مقرر کرنا توقیفاً ثابت ہے، چنانچہ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ آزاد کی دیت سے دس درہم کم ہوگی اور ظاہر بات ہے کہ ابن مسعودؓ نے یہ بات نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے سن کر کہی ہوگی کیونکہ اس کا تعلق مقادیر سے ہے، یا یہ کہ یہ کم از کم مال ہے جس کو شریعت کی نظر میں وقعت حاصل ہے جیسے سرقہ کا نصاب اور نکاح کا مہر۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مال آدمی کا مثل نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے لیکن جب آدمی کے ہر لحاظ سے مثل یعنی نفس و جان کو ذبح کرنا ممکن ہو تو آدمی کے شرف کی وجہ سے مالی اعتبار کو اس کا مثل نہیں بنایا جاتا لیکن جب ہر لحاظ سے مثل کا اعتبار ہو تو من وجہٍ مثل کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت خون کو رائیگاں کرنے کے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ مال کی تلافی کر دینا بلیغ تر ہے ہم کہتے ہیں کہ بلاشبہ لیکن اس سے آدمی رائیگاں ہو جائے گا اور تلافی کرنے والی چیز کا فوت ہونے والے آدمی سے مقابلہ کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ تلف ہونے والے مال سے کیا جائے۔ اگرچہ اس صورت میں (یعنی غلام کو مال قرار دے کر اس مال کی) تلافی بیشتر ہے لیکن یہ تو مالک کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ہوا لہٰذا یہ اس (مقتول غلام) کے غیر کی خاطر ہوا۔ اور ہم نے جو کہا ہے اس میں تلافی نقصان تو قلیل تر ہے لیکن اس میں خود اس آدمی یعنی غلام کو اور آدمی کے احترام کو اس کی ذات کی وجہ سے ملحوظ رکھا گیا ہے لہٰذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔ اگر مقتول باندی ہو تو اگر وہ تھوڑی قیمت والی ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار (دراہم) سے کم ہو تو اس پر اس کی پوری قیمت کا خواہ وہ کتنی بھی ہو ضمان عائد ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دس کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے جبکہ امام ابویوسفؒ کی روایت کے بموجب، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس کی پوری قیمت، خواہ وہ کتنی ہی ہو واجب ہوگی۔ باندی کے مسئلے پر کلام ویسا ہی ہے جیسا کہ غلام کے مسئلے پر تھا، اس کی دیت میں سے بھی دس دراہم کم کیے جائیں گے جیسے غلام کی دیت میں سے کم کیے گیے تھے، حالانکہ دونوں کی بدل کی مقدار مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدل کی دیت ہے اس لیے کہ یہ باندی کی مکمل دیت ہے لہٰذا اس میں سے بھی اتنے ہی کم کیے جائیں گے جتنے کہ غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، برعکس اس کے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس (یعنی غلام) کی نصف قیمت (جو کہ قطع ید کا جرمانہ ہے) پانچ ہزار دراہم سے زیادہ ہو تو اس پر پانچ کم پانچ ہزار دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اس صورت میں واجب پوری دیت کا نصف ہے پس کل پر جو واجب ہوتا ہے اس کا نصف واجب ہوگا جبکہ عورت کی صورت میں مرد کی دیت کا ایک حصہ واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ بجائے خود ایک مکمل دیت ہے البتہ وہ عورت کی دیت ہے۔

غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ دیت کس پر واجب ہوگی اور اسکو کون برداشت کرے گا تو یہ قاتل پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے وجوب کا سبب یعنی قتل اس کی طرف سے پایا گیا ہے اور طرفین کے قول کی رو سے اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بموجب اجب کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، قاتل کے مال میں واجب ہوگی اس کی بناء وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طرفین کے نزدیک غلام کا ضمان نفس (جان) کے مقابلے میں ہے اور نفس کا ضمان عاقلہ برداشت کرتی ہے اور یہ آزاد کی دیت کے مانند ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے مال ہونے کے مقابلے میں ہے اور مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی بلکہ تلف کرنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسے دیگر اموال کے ضمان میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ زیادہ قیمت جس کی مقدار دس ہزار درہم ہے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی کیونکہ یہ مقدار اس کے نفس ہونے کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے اور دس ہزار سے زائد مقدار کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیونکہ یہ اسکی مالیت کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے۔

جہاں تک ہمارے نزدیک عاقلہ پر قیمت کے وجوب کی کیفیت اور اس امر کا تعلق ہے کہ عاقلہ کا ہر فرد کس قدر برداشت کرے گا تو یہ سب کچھ ویسے ہی ہوگا جیسے آزاد کی دیت کے بارے میں ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور ان دونوں میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری چیز کفارے کا واجب ہونا ہے جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس حکم کا عموم ہے کہ "اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے الخ" اس میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، واللہ تعالیٰ الموفق۔

اگر مقتول کسی آدمی کا مدبر یا اس کی ام ولد یا اس کا مکاتب ہو تو جملہ مذکورہ امور میں اس کا حکم وہی ہوگا جو خالص غلام کا ہے۔ اور اگر مقتول، قاتل کا غلام ہو تو اس پر واقع ہونے والا مالک کا جرم رائیگاں ہے (یعنی کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔ اور اگر وہ اس کا مدبر یا ام ولد ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر اس کی قیمت واجب ہو تو مالک کے حق میں اور مالک کے خلاف واجب ہوگی اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کا مکاتب ہو تو اس پر مالک کا جرم (قتل) موجب سزا ہوگا اور مالک کو تین سال میں اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی اور اپنے اوپر ہونے والے جرم کے جرمانے کے ضمن میں آزاد (حُرّ) ہے لہٰذا مکاتب کی کمائی اور اس کا جرمانہ اس کے اپنے لیے ہے، اس لیے مالک کی طرف سے اس پر واقع کیا جانے والا جرم اور اجنبی کی طرف سے کیا جانے والا جرم دونوں برابر ہیں۔ اور اس کا تحمل عاقلہ نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ عاقلہ جرم عمد (کی دیت) کو برداشت نہیں کرے گی اور نہ ہی غلام (پر واقع ہونے والے جرم کی دیت) کو اور ہمارے نزدیک مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی ہے علاوہ ازیں، مکاتب اپنے مالک کی ملک میں ہے اور اس پر ہونے والے جرم کا ضامن کتابت کے بعد بنتا ہے، اور یہ عقد (کتابت) ان کے درمیان تو قائم ہے لیکن عاقلہ کے حق میں ثابت نہیں ہے اسی لیے تو عاقلہ اقرار جرم

سے واجب ہونے والے ضمان کو برداشت نہیں کرتی کیونکہ اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے مگر کسی دوسرے کے حق میں حجت نہیں ہے۔ اسی طرح مالک کی طرف سے مکاتب کے غلام اور اس کے مال پر واقع ہونے والا جرم بھی موجب ضمان ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے۔ اسی طرح اگر وہ ماذون مقروض ہو تو مالک پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ اس کی گردن کے ساتھ قرضخواہوں کا حکم وابستہ ہے اور (مالک نے) قتل کرکے ان کے حق کے محل کو زائل کر دیا ہے لہٰذا اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور نص کے بموجب اس کے اپنے مال میں واجب ہوگی اور فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ مال کو تلف کرنے کا ضمان ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو اور اگر قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو تو آزاد مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اجنبی ہوگا یا غلام کا ولی۔ اگر وہ اجنبی ہو تو قاتل غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو (خالص) غلام ہوگا یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خالص غلام ہو تو ثبوت جرم پر اس کو (مقتول کے ورثہ کے) حوالے کر دیا جائے گا مگر یہ کہ اس کا مالک فدیہ دینے کو اختیار کرلے۔ چنانچہ ان امور کو بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ جرم کیونکر ثابت ہوگا، اس جرم کا حکم کیا ہے، اس حکم کی صفت کیا ہے اور یہ کہ کن حالات میں مالک کو فدیہ کے اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے اور اس اختیار کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے اور اس اختیار کے حاصل ہونے کی صورت میں واجب ہونے والے فدیہ کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ جرم شہادت سے، مالک کے اقرار سے اور قاضی کے علم سے ثابت ہوگا اور غلام کے اقرار سے ثابت نہ ہوگا خواہ وہ غلام محجور ہو یا ماذون، کیونکہ غلام تجارت کا اذن حاصل ہونے سے ان چیزوں کا مالک بنتا ہے جو مال تجارت سے ہوں، اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور جب اس کا اقرار ہی صحیح نہیں ہے تو اس کی بنا پر نہ تو اس وقت ماخوذ ہوگا اور نہ آزاد کیے جانے کے بعد، کیونکہ اقرار کا موجب اس پر عائد نہیں ہوتا بلکہ اس کے مالک پر عائد ہوتا ہے لہٰذا یہ مالک کے خلاف اقرار ہے، البتہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے پھر یہ اقرار درست ہے۔ اسی طرح اگر وہ آزاد کیے جانے کے بعد اقرار کرے کہ اس نے حالت غلامی میں جرم کیا تھا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا یہ اقرار مالک کے خلاف ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے اور یہ اعتراف کرے کہ اس نے یہ جانتے ہوئے کہ غلام نے جرم کیا ہے آزاد کیا تو مالک کے ذمے اس کی قیمت ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے حکم کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ غلام کو ولی جرم کے حوالے کر دیا جائے، یا پھر مالک اس کا فدیہ دینا اختیار کرلے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جرمانے کا تعلق غلام کی گردن سے ہے، اس لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے زر ثمن سے جرمانہ ادا کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد کچھ بچ رہے تو اس پر مالک کا حق ہوگا اور اگر زر ثمن سے جرمانہ پورا ادا نہ ہو سکے تو غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ مالک کو یہ حق ہوگا کہ وہ غلام کو چھڑا لے اور جرمانہ دوسرے مال میں سے ادا کر دے۔

امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ضمان کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ جرم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے اور انسان پر جو واجب ہوتا ہے یا تو خود اس کے مال میں واجب ہوتا ہے یا پھر اس کی طرف سے اس کی

عاقلہ اس کو برداشت کرتی ہے جبکہ غلام کا نہ تو اپنا کوئی مال ہوتا ہے اور نہ ہی عاقلہ لہٰذا اس پر اس کو واجب کرنا محال ہے، اس لیے یہ اس کی گردن پر واجب ہوگا اور اس کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا جیسے اموال کے ضمن میں مال کے اتلاف پر واجبات کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، چنانچہ سیدنا علی اور عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر ان کا اجماع ہے۔ اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور رہی اموال کے ضمن میں اتلافِ مال کی بنا پر واجبات کی ادائیگی تو وہ غلام پر واجب ہوتی ہے، جیساکہ معروف ہے۔

جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ متعیّن طور پر یہ ہے کہ غلام کو حوالے کرنا واجب ہے خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو یا کم اور اگر مالک فدیہ دینے کو اختیار کرلے تو (ولی کا) حق غلام کی سپردگی سے فدیے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ جس پر جرم کا ارتکاب ہوا ہے وہ ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔ البتہ اگر وہ ایک شخص ہو تو اس کو اس کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ پورے کا پورا اس کا مملوک ہو جائے گا اور اگر وہ جماعت (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں تو اس کو ان کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ ان کے مابین ان کے جرم کے جرمانوں کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، خواہ جرم کے ارتکاب کے وقت غلام کے ذمے کوئی قرض واجب الادا ہو یا نہ ہو۔

اس حکم کی مسائل میں یہ صورت ہوگی کہ اگر جرم کرنے والا غلام مالک کی طرف سے فدیہ کو اختیار کرنے سے قبل مر جائے تو جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل ہو جائے گا کیونکہ واجب تو یہ ہے کہ معیّن طور پر غلام ہی کو حوالے کر دیا جائے اور غلام کی ہلاکت کے بعد یہ ناقابل تصوّر ہے لہٰذا حق قطعی طور پر اور سرے سے ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ کہنا کہ اس جرم کا حکم یہ ہے کہ مالک کو دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق ہے کہ یا تو غلام کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قول درست ہوتا تو غلام کی ہلاکت کی صورت میں فدیے کا واجب ہونا متعیّن ہو جاتا اور جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل نہ ہوتا جیساکہ دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جب ان میں سے ایک چیز تلف ہو جائے تو دوسری چیز متعین ہو جاتی ہے۔ اور اگر فدیہ کو اختیار کر لینے کے بعد غلام مر جائے تو غلام کی موت کے باعث وہ بری الذمہ نہ ہوگا کیونکہ فدیہ کو اختیار کر لینے سے حق اس (غلام) کی گردن سے مالک کے ذمے کی طرف منتقل ہو گیا لہٰذا اس کے بعد غلام کے ہلاک ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہو سکتا۔ اور اگر غلام کی قیمت خونبہا سے کمتر ہو تو مالک کے ذمے صرف اس قدر ہوگا کہ غلام کو حوالے کر دے کیونکہ غلام کو حوالے کرنے کا واجب ہونا ہی اس جرم کا حکم ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور انہوں نے تھوڑی اور زیادہ قیمت میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اور اگر غلام ایک گروہ کے خلاف جرم کا مرتکب ہو تو مالک چاہے تو غلام کو ان کے حوالے کر دے کیونکہ اس کے ساتھ پہلے مظلوم (جس پر جرم واقع ہوا ہے) کے حق کا وابستہ ہونا دوسرے

اور تیسرے (مظلوم) کے حق میں مانع نہیں ہے۔ کیوں کہ جب مالک کی ملکیت حق کے وابستہ ہونے میں مانع نہیں ہوئی تو حق بدرجۂ اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کر دے تو اس کو ان کے مابین ان پر واقع ہونے والے جرموں کے جرمانوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان میں سے ہر ایک کا حصہ بقدر نقصان ہے لہٰذا اسی قدر ہوگا جس قدر کہ نقصان ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو غلام کو روک لے (یعنی ان کے حوالے نہ کرے) اور تمام جرموں کے مکمل جرمانے ادا کر دے۔ اور اگر مالک یہ چاہے کہ ان میں سے کسی کو تو اس کے حق کے بموجب غلام کا ایک حصہ ادا کر دے اور دوسرے جرائم کا فدیہ ادا کر دے تو اس کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے برعکس اس کے کہ جب مقتول ایک ہو اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک ان دو میں سے ایک کو تو غلام میں سے ادائیگی کرنا چاہے اور دوسرے کو فدیہ دینا چاہے تو اس کا وہ مجاز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں جرم ایک ہے اور اس کا ایک ہی حکم ہے اور وہ معین طور پر غلام کو حوالے کرنے کا وجوب ہے اور اگر فدیہ کو اختیار کر لے تو معین طور پر فدیے کا واجب ہونا ہے۔ اور ایک ہی جرم کے ضمن میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا درست نہیں ہے۔ جماعت پر جرم واقع ہونے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں جرائم کئی ہیں اور ان میں سے ہر ایک جرم کے ضمن میں اسے غلام حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق ہے اور کسی ایک کے لیے غلام کو حوالے کرنا اور دوسرے کے لیے فدیہ ادا کرنا جرم واحد میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا نہیں ہے، پس یہ فرق ہے۔

اور اگر وہ ایک آدمی کو قتل کر دے اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دے تو اگر مالک حوالے کرنا چاہے تو غلام کو تہائیوں کی صورت میں ان کے حوالے کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ ان کا حق تہائیوں میں وابستہ ہے اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر جرم کا اس کے جرمانے کے بموجب فدیہ ادا کر دے۔ اسی طرح اگر وہ مختلف آدمیوں کے سروں پر زخم لگائے اور وہ غلام کو ان کے حوالے کر دے تو وہ غلام ان کے مابین ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا اور اگر فدیے کو اختیار کرے تو سب کا فدیہ ان کے جرمانوں کے حساب سے ادا کرے گا۔ اور اگر کوئی غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو حق ہوگا کہ غلام کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے اور جرم کے سرزد ہونے سے قرض زائل نہ ہوگا کیونکہ جرم کا موجب ہے غلام کو حوالے کرنے کا وجوب اور غلام کی گردن سے قرض کا وابستہ ہونا اس کو حوالے کرنے میں مانع نہیں ہے البتہ وہ اس کو مقروض ہونے کی حالت میں حوالے کرے گا۔ اور اگر وہ فدیے میں خون بہا ادا کر دے تو قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ جب اس نے فدیہ ادا کر دیا تو غلام کی گردن جرم سے بری الذمہ ہو گئی لہٰذا اس کو فروخت کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مالک اس کو اپنے لیے اختیار کر لے اور قرضخواہوں کا قرض چکا دے۔ اور اگر وہ اس کو جرم کے اولیاء کے حوالے کرنا اختیار کرے اور اس کو ان کے حوالے کر دے تو قرضخواہوں کے قرض کو چکانے کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا۔ قرض چکانے کے لیے فروخت کرنے کے بجائے اس کو حوالے کرنے کا کام پہلے اس لیے کیا جائے کہ اس طرح دو حق محفوظ ہوتے ہیں: ایک تو جرم کے اولیاء کا حق محفوظ

ہوجاتا ہے اس کو ان کے حوالے کرنے سے اور دوسرے قرضخواہوں کا حق اس کو ان کے واسطے فروخت کرنے سے۔ اور اگر قرض چکانے کا کام پہلے کیا جائے اور اس غرض سے اس کو فروخت کر دیا جائے تو جرم کے اولیاء کا یہ حق کہ اس کو ان کے حوالے کیا جائے ضائع ہو جاتا ہے کیونکہ فروخت کیے جانے کے بعد وہ خریدار کی ملک بن جائے گا، اس لیے حوالے کرنے سے ابتداء کی جائے گی۔ جرم کے اولیاء کے حوالے کرنے اور پھر فروخت کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے لیے فدیہ ادا کر کے غلام کو چھڑانے کا حق ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اعیان (اشیاء) سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ پھر جب اسے فروخت کیا جائے تو غلام کے زرِ ثمن میں سے جو بچ رہے گا اس پر جرم کے اولیاء کو حق ہو گا کیونکہ غلام کو ان کی ملک ہونے کی حالت میں فروخت کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے حوالے کر دینے سے وہ ان کی ملک ہو گیا تھا اور اگر اس کے زرِ ثمن سے پورا قرض ادا نہ ہو سکے تو بقیہ قرض اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب اس کو پہلے مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے فروخت کیا جائے۔ اور از روئے استحسان، اگر مالک غلام کو اولیائے جرم کے حوالے کر دے تو قرضخواہوں کے قرض میں سے کسی چیز کا وہ ضامن نہ ہو گا جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ ضامن ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو ان کے حوالے کرنا جبکہ اس کی گردن پر قرض ہے ان کو اس کا مالک بنانا ہے۔ اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اس نے اس کو ان کے ہاتھوں فروخت کر دیا ہے اور اگر وہ ان کے ہاتھوں اس کو فروخت کر دے تو وہ ضامن ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ضامن ہو گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ ایسا کرنے سے دو حقوق کی نگہداشت ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جو شخص وہ کام کرتا ہے جو اس پر واجب ہے وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اگر قرضخواہ پہلے آ جائیں اور مالک غلام کو فروخت کر دے تو اگر وہ ایسا کچھ قاضی کے حکم کے بغیر کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کو جرم کا علم تھا تو گویا اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے لہٰذا اس پر (جرم کی) دیت عائد ہو گی اور اگر اس کو جرم کا علم نہ تھا تو غلام کی قیمت اور جرم ماننے یعنی دیت میں سے جو بھی کمتر ہو گی اس پر واجب ہو گی۔ اور اگر مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہو اور قاضی کو جرم کا علم ہو تو وہ قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اولیائے جرم کا حق زائل ہو جائے گا لہٰذا وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر اسے جرم کا علم نہ ہو اور اپنے سامنے قائم ہونے والی شہادتوں یا اپنے ذاتی علم کی بناء پر اس نے اس کو قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا پھر اولیائے جرم آ جائیں اور زرِ ثمن میں سے کچھ باقی نہ بچا ہو تو جرم باطل ہو جائے گا اور اولیائے جرم کا حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مالک کی ملک میں سے اس کی مرضی کے بغیر خارج ہو گیا ہے، تو اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے، ایسا اس لیے ہے کہ قاضی کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے بحیثیت امانت دار کے کرتا ہے لہٰذا وہ ذمہ دار نہیں بنتا۔ اور بیع کو فسخ کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو فسخ کر دے اور جرم کے عوض اس کو ان کے حوالے کر دے تو دوبارہ بیع کرنے کی حاجت پیش آئے گی لہٰذا فسخ کا قول کرنا محال ہے، اس لیے اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے۔ اور اگر وہ (فی الواقع) مر جائے تو اولیائے جرم کا حق قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، ایسا ہی یہاں ہو گا، واللہ

سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر مجرم غلام اپنے حوالے کیے جانے سے قبل قتل کر دیا جائے اور قاتل آزاد ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کرلے گا اور اس کو جرم کے ولی کے حوالے کردے گا بشرطیکہ ولی ایک ہو، اور اگر وہ جماعت ہوں تو وہ ان کے حقوق کے تناسب سے اس کو ان کے حوالے کردے گا کیونکہ قیمت غلام کا بدل ہے اس لیے یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گی، البتہ، مالک کو قیمت اور فدیہ میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا، چنانچہ اگر وہ اس قیمت میں تصرف کرلے تو اس کا معنی یہ نہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرلیا ہے اور اگر وہ غلام میں کوئی تصرف کرلے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو چن لیا ہے، جیساکہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت تو دراہم یا دینار ہی ہوتے ہیں لہٰذا اگر یہ جرمانے کے مثل ہوں تو دونوں میں سے ایک چیز کو چننے کا حق دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر وہ جرمانے سے کمتر یا بلشتر ہوں تو پھر بھی یہی صورت ہوگی کیونکہ لازمی بات ہے کہ وہ کمتر کو چنے گا، برعکس غلام کے، کیونکہ اگر غلام تھوڑی قیمت کا بھی ہو تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اعیان سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کوئی اجنبی غلام قتل کردے تو اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کو حوالے کردے یا اس کا فدیہ ادا کردے اور فدیے میں وہ مقتول غلام کی قیمت ادا کرے، تو مالک اس کی قیمت وصول کرلے گا اور وہ قیمت جرم کے ولی کے حوالے کرے گا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاتل کو مقتول غلام کے مالک کے حوالے کر دیا جائے تو مقتول غلام کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو حوالے کردے اور چاہے تو فدیہ ادا کرے۔ چنانچہ اگر وہ حوالے کیے گیے غلام کو فروخت کر دینے وغیرہ کا تصرف کرلے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ قاتل غلام گوشت اور خون کے اعتبار سے مقتول غلام کا قائم مقام بن گیا ہے پس گویا کہ پہلا (مقتول غلام) قائم ہے۔ اور اگر اس کو اس کے مالک کا کوئی دوسرا غلام قتل کر دے تو غلام قاتل کی بابت اس مالک کو دو چیزوں کا اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اس کو حوالے کردے اور چاہے تو فدیہ ادا کردے کیونکہ غلام کے ساتھ جرم کے ولی کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ایسے ہوگیا ہے کہ جیسے وہ اجنبی ہے، لہٰذا یہ ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے مجرم غلام کو قتل کر دیا ہے۔ اور اس صورت میں حوالے کرنے اور مقتول کی قیمت بطور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق دیا جاتا ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی باندی اس غلام کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہوگا، باندی کو حوالے کردے یا غلام کی قیمت بطور باندی کے فدیہ کے ادا کردے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کردے اور اس کے مالک کی کوئی باندی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کردے پھر وہ غلام اس باندی کو قتل کر دے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے گا، سو اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرلے تو وہ فدیے میں خونبہا اور باندی کی قیمت ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے تو اس کے حصے کیے جائیں گے، مقتول غلام کے اولیاء کو خونبہا اور مقتول باندی کے اولیاء کو باندی کی قیمت کی مناسبت سے کیونکہ اس باندی پر جرم کا واقع ہونا ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کی ایسی باندی پر جرم واقع ہوا ہے جس نے کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا۔ اگر باندی کی قیمت

ایک ہزار (دراہم) ہو تو غلام کو ان کے درمیان اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ اس کے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ تو باندی کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے غلام کے مقتول کے اولیاء کیلئے۔ اگر کسی اجنبی کا غلام مجرم غلام کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت لگا دے تو قطع کرنے والے یا پھوڑنے والے یا جراحت لگانے والے غلام کے مالک کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ اپنے غلام کو حوالے کر دے یا اس کے فدیے کے طور پر جرمانہ ادا کر دے تو دست بریدہ غلام کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے۔ پس چاہے تو اپنے دست بریدہ غلام کو قطع کرنے والے غلام کے ساتھ حوالے کر دے یا اس کو اپنے دست بریدہ غلام کے ہاتھ کے جرمانے کے ساتھ حوالے کر دے اور چاہے تو جرم کا جرمانہ ادا کر کے فدیہ دے دے کیونکہ دست بریدہ غلام کو اس کے جملہ اجزاء سمیت حوالے کرنا واجب تھا اور اس کے ہاتھ کا جرمانہ اس کے ایک جزء کا بدل ہے۔ اسی طرح، حوالے کیا جانے والا غلام اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کا حوالے کیا جانا واجب ہے۔ البتہ وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر سکتا ہے اور اس صورت میں حق غلام سے جرمانے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اگر مجرم غلام کوئی کمائی کر لے یا مجرم باندی ہو اور وہ جرم کرنے کے بعد بچے کو جنم دے اور مالک حوالے کرنے کو اختیار کرے تو وہ اس کمائی یا اس بچے کو حوالے نہ کرے گا، بخلاف جرمانے کے کہ وہ حوالے کیا جائے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جرمانہ ایک ایسے جزء کا بدل ہے جس کا حوالے کیا جانا واجب تھا اور بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے جبکہ کمائی اور بچے کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔ اگر غلام کا ہاتھ قطع کر دیا گیا ہو اور مالک اس کا جرمانہ وصول کر لے پھر مالک اور جرم کے ولی میں اختلاف ہو جائے اور مالک یہ دعوی کرے کہ قطع اس کے جرم سے قبل ہوا تھا اور جرمانہ اس کے حق میں محفوظ ہے اور جرم کا ولی یہ دعوئی کرے کہ وہ (قطع) اس کے بعد ہوا تھا اور غلام کے ساتھ جرمانہ بھی حوالے کیے جانے کے قابل ہے تو مالک کے قول کو لیا جائے گا کیونکہ غلام کی طرح جرمانہ بھی مالک کی ملک ہے کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدل ہے اور ولی جرم مالک پر دعوئی کرتا ہے کہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملکیت میں دے دیا ہے جبکہ مالک اس سے انکاری ہے لہٰذا مالک کا قول مع حلف کے لیا جائے گا۔ اگر کسی غلام کا ہاتھ قطع کر دیا جائے یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے اور مالک جرمانہ وصول کر لے پھر وہ (غلام) کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہو گا چاہے فدیہ دے دے چاہے غلام کو اس ناقص حالت میں حوالے کر دے اور اس نے جو جرمانہ وصول کیا تھا وہ بدستور اسی کا ہو گا کیونکہ جس جرم کی بناء پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوا ہے اس جرم کے ارتکاب کے وقت وہ ناقص تھا، برعکس اس کے کہ اگر اس کا ہاتھ جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد قطع کیا گیا ہو کہ اس صورت میں وہ اس کو ہاتھ کے جرمانے سمیت حوالے کرے گا کیونکہ غلام اپنے اوپر جرم کے وقت اپنے جملہ اجزاء سمیت حوالے کیا جانا واجب ہوا تھا اور جرمانہ جزء کا بدل ہے لہٰذا غلام کے ساتھ جرمانہ حوالے کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر وہ کسی کو غلطی سے قتل کر دے، پھر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پھر وہ کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کے ہاتھ کا جرمانہ پہلے جرم کے ولی کے حوالے کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق جرم کے وقت اس کے تمام اجزاء سے وابستہ تھا اور جرمانہ جزء کا بدل ہے سو یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے شخص کے

حق کا تعلق ہے تو وہ اس جزء سے وابستہ نہیں ہے کیونکہ بوقت جرم یہ جزء معدوم تھا۔ پھر غلام کو حوالے کر دیا جائے گا اور وہ دو جرموں کے ولیوں میں انتالیس حصے بنا کر تقسیم کیا جائے گا کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے جبکہ غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہر دو جرم کے ولی کا دس ہزار دراہم میں حق ہے اور پہلے جرم کے ولی نے اپنے حق میں سے پانچ سو دراہم وصول کر لیے، سو ہر پانچ سو دراہم کو ایک حصہ قرار دے دیا جائے گا، چنانچہ اس طرح پورے غلام کے چالیس حصے بنیں گے اور ان ہر دو کے لیے بیس حصے ہوں گے، اور پہلے جرم کا ولی اپنے حق میں سے پانچ سو لے چکا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا حق انیس حصوں میں باقی ہے جبکہ دوسرے جرم کے ولی نے کچھ بھی وصول نہیں کیا لہٰذا اس کا حق غلام کے بیس حصوں میں باقی ہے۔ اور اگر وہ فدیہ کو اختیار کرے تو ہر دو جرم کے فدیے میں دس ہزار دراہم ادا کرے گا کیونکہ یہ اس جرم کا جرمانہ ہے۔ اور اگر کسی آدمی کے سر پر موضحہ (اس کی تفصیل آگے آئے گی) زخم لگائے اور اس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو پھر وہ کسی اور کو قتل کر دے جبکہ اس کی قیمت دو ہزار دراہم ہو چکی ہو تو اگر وہ فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کا جرمانہ فدیے میں ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو وہ اکیس حصوں کے حساب سے ان دونوں میں تقسیم ہوگا، ایک حصہ موضحہ زخم والے کے لیے اور بیس حصے مقتول کے ولی کے لیے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ تقسیم ہر دو کے متعلقہ حق کے تناسب سے ہوگی اور موضحہ زخم والے کا حق پانچ سو دراہم پر ہے جبکہ مقتول کے ولی کا حق دس ہزار دراہم پر ہے، لہٰذا ہر پانچ سو کو ایک حصہ قرار دیا جائے گا، اس لیے تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے عمل میں آئے گی اور غلام کی جو زائد قیمت ہوگی وہ بھی اسی حساب سے دونوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ یہ اصل کی صفت ہے اور جب اصل میں شراکت ثابت ہے تو صفت میں بھی ثابت ہوگی۔

اسی طرح، اگر وہ کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور قتل کے وقت اس کی قیمت دو ہزار دراہم ہو پھر قتل کے بعد مگر سر پر زخم لگانے سے قبل وہ اندھا ہو جائے پھر وہ کسی انسان کو سر پر موضحہ زخم لگا دے تو ان دونوں میں تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے ہوگی اور جو کمی واقع ہوگی وہ بھی اس حساب سے تقسیم ہوگی، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کسی جرم کا ارتکاب کرے اور مالک اس کا فدیہ ادا کر دے پھر وہ کوئی دوسرا جرم کرے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کو چننے کا حق ہوگا کیونکہ جب مالک نے پہلے جرم کا فدیہ ادا کر دیا تو غلام اس جرم سے پاک ہو گیا گویا اس نے جرم کیا ہی نہیں، لہٰذا جب اس نے اس کے بعد جرم کیا تو یہ از سر نو جرم ہے اس لیے اس کا حکم بھی از سر نو ہوگا اور وہ حکم ہے حوالے کرنا یا فدیہ ادا کرنا، برعکس اس کے کہ اگر وہ ایک جرم کرے پھر کوئی دوسرا جرم کرے بلیشتر اس کے کہ مالک پہلے جرم کا فدیہ ادا کر لے، تو اس صورت میں اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کیا جائے گا یا دونوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ جب پہلے جرم پر فدیہ ابھی ادا نہیں کیا گیا اور پھر اس نے دوسرے جرم کا بھی ارتکاب کر لیا تو ان ہر دو جرم کی وجہ سے غلام کے ساتھ حق متعلق ہو گیا لہٰذا اس کو ان دونوں کے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک ان کو ان میں سے کسی ایک ملک کے حوالے کر دے اور اس کا غلام کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے پھر وہ (یعنی دوسرے مقتول کے اولیاء) آئیں تو جس

ولی کے حوالے کیا گیا تھا اس سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام یا آدھا خونبہا دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کردو،
یا بقیہ آدھا تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس کو مالک کو لوٹا دے تاکہ وہ دوسرے جرم کے ولی اور پہلے جرم کے اس
ولی کے حوالے کر دے جس کے حوالے پہلے نہیں کیا گیا تھا جس کے حوالے کیا گیا تھا اس پر آدھے غلام کو دوسرے
مقتول کے ولی کے حوالے کرنا یا فدیہ دینا اس لیے واجب ہے کہ اس کے حوالے کیے جانے کے بعد وہ آدھے
غلام کا مالک بن گیا تھا لہٰذا اس کو حوالے کرنے اور فدیہ دینے میں سے کسی ایک کے کرنے کا اختیار دیا جائے
گا۔ آدھے حصے کو مالک کو لوٹانا اس لیے واجب ہے کہ اس نے یہ آدھا حصہ ناحق لیا تھا لہٰذا اس کو واپس کرنا اس
کے ذمے ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو لیا ہو اس کے ذمے ہے
تا آنکہ وہ اس کو لوٹا دے۔ مالک کو آدھا حصہ دو جرموں کے اولیاء کے حوالے کرنے اور فدیہ دینے میں سے
کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق اس لیے نہیں دیا جائے گا کیونکہ پہلے جرم کے ارتکاب کے وقت پورا غلام اس
کی ملک تھا اور دوسرے جرم کے ارتکاب کے وقت اس کا آدھا حصہ اس کی ملک تھا جو حوالے کرنے یا فدیہ
دینے کا موجب ہے، چنانچہ اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر دو کو نصف خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا اور
اگر حوالے کرے تو آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کرے گا بحصہ برابری کیونکہ حوالے بقدر حق کیا جاتا ہے اور ہر
دو کا حق نصف سے متعلق ہے لہٰذا آدھا غلام ان دونوں میں بحصہ برابری حوالے کر دیا جائے گا۔ اور آدھا غلام
دوسرے جرم کے ولی کو مدفوع الیہ (جس کے حوالے کیا گیا تھا) کی طرف سے مل چکا ہے اور مالک کے حوالے
کرنے سے ایک چوتھائی مل گیا ہے، سو تین چوتھائی غلام اس کے سپرد کر دیا ہے اور پہلے جرم کے اس ولی کو ایک
چوتھائی مل گیا ہے غلام کو جس کے حوالے نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ ان دونوں میں غلام چوتھائیوں میں تقسیم ہو گیا، اس
کا تین چوتھائی دوسرے جرم کے ولی کو مل گیا اور ایک چوتھائی پہلے جرم کے ولی کو اور اس کے حق کو پورا کرنے کے
لیے ایک چوتھائی باقی رہا۔ پھر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مالک نے پورا غلام قاضی کے فیصلے
کی بناء پر حوالے کیا ہوگا یا قاضی کے فیصلے کے بغیر۔ اگر قاضی کے فیصلے پر حوالے کیا ہو تو مالک سے ضمان نہیں
لیا جائے گا کیونکہ جب قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھا لہٰذا وہ
ضامن نہیں ہوگا اور قاضی کو ضامن کرنے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ قاضی جو کچھ کرتا ہے بطور امین کے
کرتا ہے لہٰذا اس پر ذمے داری عائد نہیں ہوتی۔ قابض شخص کو ضامن ٹھہرایا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے
ساتھی کے حصے پر ناحق قبضہ کیا ہے اور ناحق قبضہ ضمان کا موجب ہوتا ہے، جیسے غاصبانہ قبضہ ہوتا ہے،
اور مالک کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو اس حالت میں نہیں لوٹایا جس
بری الذمہ حالت میں اس نے غلام پر قبضہ کیا تھا بلکہ اس کو اس حالت میں لوٹایا ہے کہ اس پر ذمے داری
عائد ہو چکی ہے، اور اگر قاضی کے حکم کے بغیر حوالے کیا ہو تو جرم کے اس ولی کو جس کے حوالے غلام کو نہیں کیا
گیا یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مالک کو غلام کی قیمت کے ایک چوتھائی کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے
قابض شخص سے ضمان وصول کرے تاکہ آدھا غلام اس کے سپرد کر دے، ایک چوتھائی تو گوشت اور
خون کی صورت میں اور ایک چوتھائی درہم و دینار کی صورت میں کیونکہ ہر دو کے حق میں موجب ضمان

سبب پایا گیا ہے، مالک کی طرف سے حوالے کیا جانا اور قابض کی طرف سے قبضہ کرنا۔ پس اگر وہ مالک کو ضامن بنانا چاہے تو مالک قابض سے مطالبہ کرے گا اور اگر وہ قابض کو ضامن ٹھہرا لے تو وہ مالک سے مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جو ضمان حاصل ہوتا ہے وہ اس کے ذمے ہے۔

اگر غلام دو آدمیوں کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک ان دو مقتولوں میں سے ایک کے ولی کے اس کو حوالے کر دے اور اس کے ہاں وہ ایک اور شخص کو قتل کر دے اور وہ سب (یعنی مقتولوں کے اولیاء) اکٹھے ہو جائیں تو قابض جرم کے بدلے میں نصف غلام کو حوالے کر دے گا یا نصف جرم کا فدیہ ادا کرے گا، جس کی دلیل ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں، پھر مالک سے کہا جائے گا کہ بقیہ نصف تیسرے جرم کے ولی کے حوالے کر دو یا آدھا خونبہا یعنی پانچ ہزار دراہم بطور فدیہ ادا کرو کیونکہ آدھا غلام اس کو پہنچ چکا ہے اور آدھے میں اس کا حق باقی ہے اور دوسرے جرم کے ولی کو پورا خونبہا یعنی دس ہزار دراہم بطور فدیہ ادا کیے جائیں گے کیونکہ اسے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہیں ملا، اور اسے یہ حق ہو گا کہ آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کر دے، چنانچہ اگر وہ اس کو ان دونوں کے حوالے کر دے تو وہ ان دونوں کے مابین ہر ایک کے حق کے بقدر تقسیم ہو گا۔ دوسرے جرم کے ولی کا حصہ دس ہزار اور تیسرے جرم کے ولی کا حصہ پانچ ہزار قرار پائے گا لہٰذا نصف غلام کو ان میں تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا کہ دو تہائی دوسرے جرم کے ولی کو اور ایک تہائی تیسرے جرم کے ولی کو اور دوسرے کے حق میں سے چھٹا حصہ باقی رہا کیونکہ اس کا حق آدھے غلام میں ہے اور آدھے کی دو تہائیاں اس کو مل چکیں اور یہ کل غلام کا ایک تہائی ہے لہٰذا اس کے حق کو پورا کرنے کے لیے چھٹا حصہ رہ گیا۔ پھر اگر قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا ہو تو قابض مالک کو ضامن ٹھہرائے گا اور اگر عدالتی حکم کے بغیر کیا گیا ہو تو چاہے مالک کو ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو قابض کو ضامن ٹھہرائے جیسا کہ سابقہ مسئلے میں کیا گیا تھا۔

اگر غلام کسی انسان کو قتل کر دے اور دوسرے انسان کی آنکھ پھوڑ دے اور مالک غلام کو اس شخص کے حوالے کر دے جس کی اس نے آنکھ پھوڑی تھی اور اس کے ہاں وہ کسی کو قتل کر دے تو پھوٹی آنکھ والے سے کہا جائے گا کہ تہائی غلام دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دے یا تہائی کا فدیہ ادا کر لے اور دو تہائی غلام کو مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی تو اپنے حقِ ملک کے طور پر لیا تھا لیکن دو تہائی ناحق لیا تھا لہٰذا اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس (دو تہائی) کو مالک کو لوٹا دے، پھر مالک کو اختیار ہو گا، چاہے اس کو حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو چنے تو وہ پہلے (مقتول کے ولی) کو دس ہزار کا پورا خونبہا بطور فدیہ ادا کرے اور دوسرے کو دو تہائی خونبہا یعنی ۶۶۶ ۲/۳ ادا کرے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کرنا چاہے تو وہ ان کے بقدرِ حق حوالے کر دے اور اس کے حصے یوں چھ ہزار چھ سو سرسٹھ اور دو تہائی بنیں گے کہ پہلے کو دس ہزار کے پورا خونبہا سے اور دوسرے کو دو تہائی خونبہا (یعنی ۶۶۶۶ ۲/۳) چنانچہ چار سو کو ایک حصہ بنا لیجیے، پس ان دونوں کے مابین دو تہائی خونبہا کے ۱۶ ۲/۳ حصے بن جائیں گے اور پورے غلام کے پچیس حصے بن جائیں گے۔ دوسرے مقتول کا ولی اس کا ایک تہائی یعنی ۸ ۱/۳ لے چکا ہے اور باقی دو تہائی بچا جو ان دونوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے مقتول کے ولی کو دس حصے اور دوسرے مقتول کے ولی کو ۶ ۲/۳ حصے۔ پھر پہلے مقتول کا ولی قابض

یعنی پھوٹی آنکھ والے سے دو تہائی قیمت کے $\frac{2}{3}$ ۱۱۶ اجزاء میں اسے چھ اجزاء کا مطالبہ کرے گا کیونکہ اس قدر اس کا حق تھا جو قابض کے زیر قبضہ ایک سبب سے ضائع ہو گیا ہے پس اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ اس کے ہاں ہلاک ہو گیا ہے لہٰذا وہ پہلے مقتول کے ولی کو ضمان ادا کرے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر حوالے کیا ہو تو اسے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا جیسے فصل اوّل میں کیا گیا تھا۔ اس حساب کا ایک اور طریقہ ہے وہ یہ کہ جب اس نے دو تہائی غلام کو ان دونوں کے حوالے کر دیا اور ایک کے لیے پورا خونبہا اور دوسرے کے لیے دو تہائی خونبہا ادا کرنا قرار پایا تو ہر تہائی کو ایک حصہ بنا لیا جائے گا، سو پورا خونبہا تین حصے اور دو تہائی خونبہا دو حصے بن جائے گا چنانچہ دو تہائی غلام کے پانچ حصے بن جائیں گے پہلے کو تین حصے اور دوسرے کو دو حصے، اور دوسرے ایک تہائی کے اڑھائی حصے بن جائیں گے، اس طرح پورے غلام کے $\frac{1}{2}$ ۷ حصے بن جائیں گے، اس میں چونکہ کسر واقع ہوتی ہے اس لیے اس کو دوگنا کر لیا جائے گا چنانچہ پندرہ حصے بن جائیں گے پس اس کا ایک تہائی پانچ حصے ہوں گے جن کو وہ دوسرے کے حوالے کر چکا ہے، اور دو تہائی غلام کے دس حصے بنیں گے جو ان دونوں کے درمیان تقسیم کیے جائیں گے، پہلے کا حصہ $\frac{3}{5}$ ہے یعنی اسے چھ حصے ملیں گے اور دوسرے کو چار حصے پھر پہلا ولی قابض سے غلام کی قیمت کے دو تہائی کے پانچویں حصے کا مطالبہ کرے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر باندی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ ایک بیٹی کو جنم دے، وہ بیٹی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ بیٹی اپنی ماں کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہو گا، چاہے تو بیٹی کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو فدیے کے طور پر خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت ادا کرے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کے حق (یعنی حوالے کرنے) کے متعلق ہونے سے مالک اجنبی کے مانند ہو گیا تو ایسے ہو گیا کہ جیسے اس (بیٹی) نے کسی اجنبی کی باندی کے خلاف جرم کیا ہے۔ اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں غلام کی قیمت آئے گی، پس اس حساب سے غلام کو ان کے مابین تقسیم کیا جائے گا چنانچہ اگر ماں کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو تو تقسیم کے لیے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ہر ایک ہزار دراہم ایک حصہ قرار پائے گا اس میں سے ایک حصہ ماں کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے لیے۔ اور اگر بیٹی نے ماں کی آنکھ پھوڑی ہو اور اس کو قتل نہ کیا ہو تو مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ دے دے۔ اور یہ صورت چار حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو دونوں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا دونوں کا فدیہ ادا کرنا اختیار کرے، یا بیٹی کا فدیہ ادا کرنا اور ماں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا پھر ماں کا فدیہ ادا کرنا اور بیٹی کو حوالے کرنا اختیار کرے۔ اگر وہ دونوں کو حوالے کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور یہ تو ظاہر بات ہے اور بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور وہ ان میں بقدر حقوق تقسیم کی جائے گی۔ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں خونبہا آئے گا کیونکہ ان کا حق پوری بیٹی سے متعلق ہے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں ماں کی نصف قیمت آئے گی کیونکہ اس (بیٹی) نے اس کی ایک آنکھ پھوڑی ہے اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہے۔

اور اگر وہ ان دونوں کا فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کے اولیاء کو پورا خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا کیونکہ ہر دو جرموں کا یہی جرمانہ ہے اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں مالک کی ملک ہیں اور وہ دونوں فدیہ کی ادائیگی سے جرم سے پاک ہو گئی ہیں اور ان میں مالک کی ملک خالص ہو گئی تو بیٹی کا ماں کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ٹھہرا سو یہ رائیگاں ہو گا اور اگر وہ ماں کو حوالے کرنا اور بیٹی کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے پھر بیٹی کا فدیہ دے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا بطور فدیہ ادا کرے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی نصف قیمت ادا کرے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ بیٹی کو حوالے کرنا اور ماں کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو کامل خونبہا فدیے کے طور پر ادا کرے، اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم زائل ہو جائے گا کیونکہ فدیہ کی ادائیگی کے بعد ماں پاک ہو گئی اور خالصتہً مالک کی ملک بن گئی لہٰذا بیٹی کا ماں کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ہے، اس لیے یہ رائیگاں جائے گا۔ اور اگر ماں اس کے بعد بیٹی کی آنکھ پھوڑ دے، پیشتر اس کے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو حوالے کیا جائے تو مالک کو ان دونوں کی بابت اختیار حاصل ہو گا، پس وہ بیٹی سے شروع کرے گا کیونکہ جرم کی ابتداء اس سے ہوئی چنانچہ وہ اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے گا، اور اس میں ان کے حصص رسدی یوں بنیں گے کہ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو کل دیت اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو نصف قیمت ملے گی، اس کی وجہ ہم نے گذشتہ مسئلہ میں بیان کر دی ہے پھر ماں کو ان کے حوالے کیا جائے گا اور اس میں ان کے حصے نکالے جائیں گے۔ ماں کے مقتول کے اولیاء کو ان کا خونبہا ملے گا جس میں سے بیٹی کا وہ جرمانہ منہا کر دیا جائے گا جو ان کو مل چکا ہے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو بیٹی کی نصف قیمت کا حق ہو گا کیونکہ ہر دو نے دو جرم کیے ہیں لہٰذا ہر ایک کو اس کے جرم کی بناء پر حوالے کیا جائے گا۔ مسئلے کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ چاہیے تو یہ تھا کہ جب بیٹی کو پہلے حوالے کیا گیا ہے تو ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت کا نصف اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا ملے جس میں سے وہ منہا کر دیا جائے جو ابتدا میں انہیں ملا تھا کیونکہ ان تک ماں کا ایک حصہ پہنچے گا لہٰذا یہ چاہیے کہ ان کو پورا خونبہا نہ ملے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو (امام محمدؒ کی) کتاب میں مذکور ہے کیونکہ جب بیٹی کو حوالے کیا گیا تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کا حق پورا خونبہا تھا اور انہیں کوئی چیز ابھی تک نہیں ملی لہٰذا یہ واجب ہے کہ ان کا حصہ پورا خونبہا بنے اور ابتداء میں جو زائد چیز انہیں ملی تھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حوالے کرنے کے وقت تقسیم صحیح ہوئی ہے لہٰذا بعد ازاں یہ تبدیل نہیں ہو گی۔ اس کی مثال فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر ایک آدمی مر جائے اور اس کے ذمے کسی شخص کے ایک ہزار اور دوسرے شخص کے دو ہزار واجب الاداء ہوں اور اس نے اپنے پیچھے ایک ہزار چھوڑے ہوں اور وہ دونوں (قرضخواہ) اس کو تہائیوں میں تقسیم کر لیں پھر دو ہزار والا میّت کو ایک ہزار سے بری کر دے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اور اگر باندی ایک جرم کا ارتکاب کرے پھر ایک بچے کو جنم دے، اس کا بچہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو بچے کو ماں سمیت حوالے کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ماں کے خلاف جرم کرنے کے حکم میں بچہ اجنبی کے مانند ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے اس کا ہاتھ کاٹا ہو اور جرم کی وجہ سے اس کو حوالے

کیا گیا ہو اور وہاں غلام کو باندی سمیت حوالے کیا جائے گا کیونکہ وہ باندی کے ہاتھ کا قائم مقام ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ مالک کیونکر فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنے گا اور فدیہ کا یا اس کا یہ اختیار درست ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مالک دو طرح سے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنتا ہے ایک صراحۃً اور دوسرے دلالۃً۔ صراحۃً اس طرح کہ وہ واضح طور پر اختیار یا اس کا ہم معنی کوئی لفظ بولے مثلاً یہ کہے کہ میں نے فدیہ کو اختیار کیا یا میں نے اس کو ترجیح دی یا میں نے اس کو پسند کیا، وغیرہ، خواہ مالک خوشحال ہو یا تنگ دست ہو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، سو امام صاحب کے نزدیک مالک کا خوشحال ہونا اس کے اختیار کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ فدیہ کو اختیار کر لے اور پھر پتا چلے کہ وہ تو تنگ دست اور غریب ہے تو اس کا اختیار درست ہے اور خونبہا اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک مالک کی خوشحالی اس کے فدیہ کو اختیار کر لینے کے درست ہونے کے لیے شرط ہے اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اولیاء کی رضامندی کے بغیر اس کا اختیار درست نہ ہوگا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو حوالے کر دو یا فدیہ نقد ادا کرو۔ ظاہر الروایۃ میں ائمہ کا اختلاف اسی طرح مذکور ہوا ہے جبکہ اختیار کے درست ہونے کی بابت طحاویؒ نے امام محمدؒ کا امام ابوحنیفہؒ سے متفق ہونا بتایا ہے اور کہا ہے کہ دونوں میں صرف یہ اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خونبہا جرم کے ولی کے حق میں غلام کی ذات (عین) میں واجب ہوتا ہے اور اس کے لیے جرم کے ولی کے واسطے مالک اس کو فروخت کرے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس جرم کا اصلی حکم حوالے کرنے کا لازم ہونا ہے اور (فدیہ کو) اختیار کرنے سے یہ ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہٰذا یہ انتقال سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور تنگ دستی کی صورت میں سلامتی مفقود ہے لہٰذا یہ ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لیے غلام کا حوالے کیا جانا واجب ٹھہرا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عزیمت تو وہی ہے جس کا صاحبین نے قول کیا ہے یعنی حوالے کرنے کا واجب ہونا لیکن شریعت نے اختیار کی صورت میں اس کو رخصت دی ہے اور تنگ دستی اختیار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے اہلیت اور ولایت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اور سلامتی کی شرط سے آزاد اختیار تو پایا گیا ہے لہٰذا مطلق کو بغیر کسی دلیل کے مقید کرنا درست نہیں ہے۔ دلالۃً اس طرح کہ مالک غلام میں کوئی ایسا تصرف کرے کہ جس کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہ ہو یا وہ جرم کے علم کے باوجود غلام کو اپنے پاس روکے رکھنے پر دلالت کرتا ہو پس ہر ایسا تصرف جس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہ رہے یا جو جرم کے معلوم ہونے کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلالت کرتا ہو فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہوگا کیونکہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا حق غلام سے متعلق ہے اور وہ حق ہے حوالے کرنا اور حوالے کرنے کے امکان کو ختم کرنا اس کے حق کو ضائع کرنا ہے اور ظاہر بات ہے کہ ولی دیدہ دانستہ اپنے حق کے ضائع کیے جانے پر راضی نہ ہوگا، سوائے ایسی چیز کے ساتھ کہ جو اس کے قائم مقام ہو جو کہ فدیہ ادا کرنا ہے لہٰذا اس کا ایسا کرنا فدیے کو اختیار کرنا ہے۔ اس قاعدے سے چند مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر وہ غلام

کی قطعی بیع کر دے جبکہ اسے جرم کا علم بھی ہو تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ یہ ملک کو زائل کرنے والا تصرّف ہے لہٰذا حوالے کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ خریدار کے خیار شرط پر فروخت کر دے تو صاحبین کے قاعدے کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہو گا کیونکہ فروخت کردہ چیز خریدار کی ملک میں داخل ہو گئی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کی رو سے اس لیے کہ اگرچہ خریدار کا خیار فروخت کردہ چیز کے خریدار کی ملک میں داخل ہونے میں مانع ہے لیکن اس پر سے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنے میں مانع نہیں ہے اور اختیار پر دلالت کرنے کے لیے یہ کافی ہے کیونکہ اس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا اور اگر وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو خیار حاصل ہے تو اگر (اختیار کی) مدت کے گزرنے سے قبل خیار کی مدت گزر جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ حوالے کرنے سے قبل بیع صحیح ہو گئی ہے اور اگر وہ بیع کو توڑ دے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار نہیں کیا ہے، کیونکہ ملک زائل نہیں ہوئی لہٰذا حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ غلام کو بیع کے لیے پیش کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف نہیں ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کرنا ملک کو پورا کرنے کی دلیل ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شرط خیار پر خریدنے والا خرید کردہ مال کو اگر بیع کے لیے پیش کر دے تو اس کا خیار جاتا رہتا ہے لہٰذا یہ غلام کو اپنے لیے روک رکھنے کی دلیل ہے اور یہ فدیے کو اختیار کرنے پر دلالت کرتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کر دینے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا اور یہ غلام کو روک رکھنے پر دلالت بھی نہیں کرتا بلکہ یہ تو ملک سے خارج کرنے کی دلیل ہے لہٰذا یہ فدیے کو اختیار کر لینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اگر وہ اس کی بیع فاسد کرے تب بھی وہ فدیے کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا تا آنکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد نہ کر دے کیونکہ (خریدار کے) سپرد کرنے سے قبل ملک زائل نہیں ہوتی لہٰذا اس کو (مقتول کے ولی کے) حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو (اپنا غلام) ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے اور سپرد کرنے سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو حوالے کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ اور اگر جرم جان سے کمتر کا (یعنی کسی عضو پر واقع ہوا) ہو اور مالک اسے مجنی علیہ کو ہبہ کر دے تو اس سے وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا اور مالک پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی۔ اور اگر وہ اس کو مجنی علیہ کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کر کے سپرد کرنا حوالے کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ہر دو میں بغیر عوض کے تملیک ہے لہٰذا ہبہ حوالے کرنے کے قائم مقام ہو گیا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ معاوضہ لے کر مالک بنانا ہے جبکہ حوالے کرنا بغیر معاوضے کے مالک بنانا ہے لہٰذا یہ اس کے قائم مقام نہ ہو گا، اس لیے اس کی طرف سے بیع کا اقدام فدیے کو اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اگر وہ (اپنا غلام) کسی انسان کو یا مجنی علیہ کو صدقہ کر دے تو یہ اور ہبہ دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں ہی بغیر عوض کے تملیک ہیں۔ اور اگر وہ اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا لے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا لے، اس حال میں کہ وہ اس کے جرم سے

باخبر بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ ان تصرفات کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا کیونکہ حوالے کرنا مالک بنانا ہے اور یہ مالک بنانے میں مانع ہیں لہٰذا یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہیں۔ اور اگر غلام کا جرم جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر) ہو اور مالک مجنی علیہ کو اس کو آزاد کرنے کا حکم دے دے جبکہ اسے اس کے جرم کا علم ہو تو یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے حکم سے اس کو آزاد کرنا اس کی طرف مضاف ہے (یعنی گویا اس نے خود آزاد کیا ہے) لہٰذا یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ خود اسے آزاد کر دیتا۔ اور اگر وہ اپنے غلام سے یہ کہے کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ فدیے کو اختیار کرنے کے مترادف ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ اس کے مترادف نہیں ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام اس کے سابقہ قول کی بناء پر آزاد ہوا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ تو آزاد ہے اور اس وقت کوئی جرم موجود نہیں اور جرم کے وجود میں آنے کے بعد آزاد نہیں کیا تو اس نے فدیے کو کیونکر اختیار کر لیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط پائے جانے پر منجز ہوتی ہے اور یہ نئی تنجیز ہوتی ہے گویا اس نے جرم کے وجود میں آنے کے بعد یہ کہا ہے کہ تو آزاد ہے اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ بحالتِ تندرستی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار پڑ جاؤں تو تجھے تین طلاقیں اور پھر وہ بیمار پڑ جائے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ فارّ عن المیراث (میراث سے بھاگنے والا) بنے گا، یہاں تک کہ عورت اس کی میراث سے حصہ پائے گی اگرچہ اس نے طلاق کو اس شرط سے معلق تندرستی کی حالت میں کیا تھا، بدلیل مذکورہ تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر مالک کو کوئی آدمی یہ خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے سو وہ اس کو آزاد کر دے تو اگر اس نے اس کی تصدیق کر کے اس کو آزاد کیا تو بلا اختلاف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ مخبر کی تکذیب کر کے اس کو آزاد کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا جب تک کہ خبر دہندہ دو مرد یا ایک مردِ عدل نہ ہو جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے اور اس کے لیے مخبر کی تعداد اور اس کی عدالت کوئی شرط نہیں ہے اور اس مسئلے کو ہم کتاب الوکالۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے باخبر ہوتے ہوئے اس کو مکاتب بنا دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے توقف پر فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ توقف پر فی الحال اس کو حوالے نہیں کیا جا سکتا، پس اگر وہ بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کا فدیے کو اختیار کرنا قرار پائے گا اور اگر وہ ادا کرنے سے قاصر رہے تو دوبارہ غلام بن جائے گا۔ اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے قاصر ہونے سے قبل عدالتی چارہ جوئی کی گئی اور عدالت نے خونبہا ادا کرنے کا حکم صادر کر دیا پھر وہ قاصر رہا تو حکم مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ بظاہر کتابت کی وجہ سے خونبہا واجب ہو گیا تھا اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے خونبہا کا وجوب پختہ ہو گیا اور اگر عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو اور وہ (بدلِ کتابت کی ادائیگی سے) قاصر رہے تو مالک اس کو حوالے کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ اس کے قاصر رہنے کے امکان کے باعث حوالے کرنا قطعی طور پر ثابت نہ ہوا تھا اور اگر وہ قاصر رہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کتابت عمل

میں آئی ہی نہ تھی لہٰذا مالک کو حق ہے کہ اس کو حوالے کر دے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ خود کتابت کا ہی یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ محض کتابت کی وجہ سے ہی اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اس لیے کہ اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے پھر یہ قبضہ ایک نئے سبب سے لوٹ آیا اور وہ نیا سبب ہے اس کا (بدل کتابت کو ادا کرنے سے) قاصر رہنا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ فاسد کتابت کرے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے، بخلاف فاسد بیع کے، کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، تا آنکہ وہ (مال فروخت کو خریدار کے) سپرد کر دے، کیونکہ فاسد کتابت، جس سے مراد عتق کا ادائیگی سے تعلق ہے، خود عقد سے ہی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ فاسد بیع از خود حکم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ سپردگی کے واسطے سے دیتی ہے۔

جہاں تک کرائے پر دینے، رہن رکھنے یا شادی کر دینے کا تعلق ہے، مثلاً وہ مجرم غلام کی کسی عورت کے ساتھ شادی کر دے یا مجرم باندی کی کسی مرد کے ساتھ شادی کر دے تو کیا اس کا یہ معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے۔ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ اس کا یہ معنی نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنا فوت نہیں ہوا کیونکہ اس کی ملک برقرار ہے لہٰذا فی الجملہ حوالے کرنا ممکن ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس کا یہی معنی ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ فوری طور پر اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور شادی کرنا عیب پیدا کرنا ہے لہٰذا یہ فی الواقع عیب پیدا کرنے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ کسی اور کے لیے اس کا اقرار کرے تو اس سے وہ فدیے کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا۔ اور اصل میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ کسی دوسرے کے لیے اس کا اقرار کرنے سے حوالے کرنا فوت نہیں ہوتا کیونکہ اقرار کرنے والا حوالے کرنے یا فدیہ دینے کا ذمے دار ہے۔ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس کا دوسرے کے لیے اس چیز کا اقرار کرنا اسے اس کا مالک بنانے کے مترادف ہے کیونکہ ظاہری طور پر غلام اس کی ملک ہے اس لیے کہ ملک کی دلیل یعنی قبضہ موجود ہے، پس جب اس نے دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کیا تو گویا اس کو اس کا مالک بنا دیا۔ اگر مالک اس کو قتل کر دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ قتل کر کے اس نے حوالے کرنے کو فوت کر دیا ہے۔ اور اگر اس کو کوئی اجنبی قتل کر دے تو اگر یہ قتل عمد ہو تو (غلام کا) جرم زائل ہو جائے گا اور مالک کو حق ہوگا کہ اس کو قصاص میں قتل کر دے کیونکہ حوالے کرنے کا محل (یعنی مجرم غلام) ضائع ہو گیا ہے اور یہ اپنے قائم مقام یعنی مال (فدیہ) کی طرف بھی منتقل نہیں ہوا لہٰذا جرم رائیگاں جائے گا۔ اور اگر یہ قتل خطاء ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کر کے جرم کے ولی کو دے دے گا اور جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، مالک کو قیمت کی بابت اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر مالک اس کو قتل نہ کرے لیکن اس کو عیب لگا دے مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت (زخم) لگا دے یا اس کو کوئی ایسی چوٹ لگا دے جس کا نشان پڑ جائے اور حواس میں نقص ڈال دے اور اسے اس کے جرم کا بھی علم ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس نے اس میں یہ نقص پیدا کر کے مجنی علیہ سے اس کے ایک حصے کو روک لیا ہے اور کل کو روکنا فدیے کو اختیار

کر لینے کی دلیل ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے واسطے غلام کو روک رکھنے کی دلیل ہے تو ایسے ہی ایک جزء کو روکنا بھی اس کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں جزء کا وہی حکم ہوا ہے جو کل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔ اور اگر مالک اس کی آنکھ پر ضرب لگائے اور اس کی وجہ سے آنکھ پر سفیدی چھا جائے اور اسے اس کے جرم کا علم بھی ہو چنانچہ اس کے اس اقدام کا یہ مطلب لے لیا جائے گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے، پھر سفیدی ختم ہو جائے تو اگر عدالتی چارہ جوئی سے قبل سفیدی ختم ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ اس کو فدیہ کا مختار نقصان کی وجہ سے بنایا گیا تھا اور وہ نقصان اب جاتا رہا لہٰذا یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ نقص پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ اور اگر سفیدی کی موجودگی میں عدالتی چارہ جوئی کی گئی ہو اور قاضی نے اسے اس کی قیمت کا ضمان دینے کا حکم دیا ہو پھر سفیدی ختم ہو گئی تو عدالت کا حکم نافذ رہے گا واپس نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس کا اختیار باطل ہو گا کیونکہ اس کا اختیار صحیح واقع ہوا تھا اور دین واجب ہو گیا تھا عدالت کے حکم کے متصل ہو جانے سے یہ پختہ ہو گیا۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے واقف ہوتے ہوئے اس سے خدمت لے تو اس کا مطلب یہ نہ ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ خدمت لینے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا فوت نہیں ہو جاتا اس لیے کہ اس کی ملک برقرار ہے۔ علاوہ ازیں خدمت لینا ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اسی لیے اس کی وجہ سے خیار شرط باطل نہیں ہوتا لہٰذا یہ اس امر کی دلیل نہ ہو گا کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے۔ اور اگر وہ خدمت کرتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہو گا اور جرم کے ولی کا حق زائل ہو جائے گا کیونکہ خدمت لینا فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنا نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی طرف سے کوئی ایسا دوسرا تصرف پایا نہیں گیا جو اس کی طرف سے فدیہ اختیار کر لینے پر دلالت کرے تو یہ ایسے ہے کہ جیسے وہ خدمت لینے سے قبل ہلاک ہو گیا تھا۔ اگر مجرم باندی ہو اور مالک اس کے ساتھ مباشرت کرے تو اگر وہ باکرہ (کنواری) تھی تو اس کا مطلب ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بکارت کو زائل کر کے اس نے فی الواقع اس کا ایک جزء ضائع کر دیا ہے اور اگر وہ ثیبہ ہو تو اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو وہ فدیے کو اختیار کرنے والا بن گیا اور اگر حمل نہ ٹھہرا ہو تو نہیں یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہی ہو گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے خواہ حمل ٹھہرا ہو یا نہیں۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک کا ہونا ناگزیر ہے یا تو نکاح کی ملک ہو یا ملک یمین (یعنی باندی) ہو، اور یہاں ملک نکاح تو موجود نہیں تو مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک یمین باقی رہ گئی لہٰذا اس کا مباشرت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے اس لیے یہ اس کی طرف سے فدیے کو اختیار کرنے کی دلیل ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت تو محض شرمگاہ کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے اور اس سے عین (ذات) کا حقیقی نقصان لازم نہیں آتا کیونکہ شرمگاہ کی منفعت عین کا فی الواقع جزء نہیں ہے اس کو تو اجزاء کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے اور غیر ملک میں اس منفعت کے حاصل کرنے کو اس لیے نقصان قرار دیا گیا ہے تاکہ شرمگاہ کی اہمیت کو اجاگر کیا جائے اور یہاں یہ منفعت ملک میں حاصل کی گئی ہے لہٰذا اس کو اجزاء کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہٰذا نقصان حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے ناپید ہے۔ اور اگر غلام کو تجارت

کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اور اس پر قرض چڑھ گیا ہو تو اس کا یہ مطلب نہ ہو گا کہ مالک نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہو گی۔ اس کا مختار نہ بننا اس لیے ہے کہ تجارت کی اجازت دینے سے حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا، نہ تو قرض چڑھنے سے قبل اور نہ ہی اس کے بعد اور قیمت کا واجب الادا ہونا اس لیے ہے کہ غلام کی گردن سے قرض کا متعلق ہونا اس میں نقصان کا باعث ہے اور اس کا سبب مالک کی طرف سے ہے اور وہ سبب ہے تجارت کی اجازت لہٰذا اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہو گی اور اگر ولی جنایت (جرم کا ولی) اس غلام کو اس نقصان کے باوجود قبول کرنے پر راضی ہو تو مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہو گی۔ فدیہ کو اختیار کر لینے کی جتنی صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان سب کا تعلق اس بات سے ہے کہ مالک نے اس کو جرم سے باخبر ہونے کے باوجود کیا ہو اور اگر وہ اس سے باخبر نہ ہو تو فدیہ کا اختیار کرنے والا بھی نہیں بنے گا، خواہ جرم قتل کا ہو یا اس سے کمتر (کسی عضو وغیرہ پر) کیونکہ یہاں جو اختیار ہے یہ ترجیحی ہے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز کو اختیار کر رہا ہے اختیار متحقق نہیں ہوتا اور وہ چیز ہے جرم کا فدیہ اور جرم کا فدیہ اختیار کرنا ترجیحی اختیار ہے اور جرم سے واقف ہوئے بغیر ترجیحی اختیار محال ہے۔ پھر اگر جرم جان پر (یعنی قتل کا) ہو تو اس پر غلام کی قیمت اور خونبہا میں سے جو کمتر ہو گا وہ واجب ہو گا اور اگر جرم جان سے کمتر پر ہو تو اس پر اس کی قیمت اور جرمانے میں سے جو کمتر ہو گا وہ واجب ہو گا کیونکہ اس نے فدیے کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کو جس کا استحقاق تھا فوت کر دیا ہے لہٰذا قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر اس نے اس کی قطعی بیع کر دی ہو اور اسے جرم کی خبر نہ ہو اور اس جرم کی بابت عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو یہاں تک کہ عدالتی حکم کے تحت یا خیار رویت یا خیار شرط کی وجہ سے عیب کی بنا پر غلام اس کو واپس کر دیا جائے تو اس سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو کیونکہ جب اسے جرم کا علم نہ تھا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بھی نہیں بنا بدلیل مذکورہ، اور اگر جرم کا علم ہونے کا بعد ایسا کیا ہو تو اس پر فدیہ واجب الادا ہو گا کیونکہ جرم کا علم ہونے کے بعد اس کو فروخت کرنے سے وہ فدیے کو اختیار کرنے والا بن گیا کیونکہ بیع سے اس کی ملک کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اور غلام کو واپس کر دینے سے یہ ملک بحال نہ ہو گی۔ اس پر اشکال ہے کیونکہ ان اشیاء کے ساتھ رد سرے سے عقد کا فسخ ہے اور اس کا مفہوم عنقریب انشاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

اگر غلام کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو کوئی جراحت لگائے، اس کو اس میں (حوالے کرنے یا فدیہ ادا کرنے کا) اختیار دیا جائے اور وہ حوالے کرنے کو اختیار کرے پھر وہ زخمی مرجائے تو اس حالت میں حوالے کرنا باطل نہ ہو گا کیونکہ حوالے کرنے کا واجب ہونا قتل اور قطع کی وجہ سے بدل نہیں جاتا کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں حوالے کیا جائے گا۔ اور اگر وہ فدیے کو اختیار کرے پھر وہ (یعنی جس پر جرم واقع ہوا) مرجائے تو اختیار باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک ازروئے استحسان اسے از سر نو اختیار دیا جائے گا اور امام ابویوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ اس کا (پہلا اختیار) باطل نہ کیا جائے اور اس پر خونبہا واجب ہو، امام ابویوسفؒ کا دوسرا قول یہی ہے اور ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مذکور نہیں ہے، طحاوی رحمہ اللہ نے امام صاحب کا قول امام محمدؒ کے قول کے مثل ذکر کیا ہے۔ اور اگر غلام کو آزاد کرنے سے اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو مثلاً غلام کو فوراً آزاد کر دیا گیا ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ کی ادائیگی کو اختیار کر لیا ہے پھر مجنی علیہ (جس

پر جرم واقع ہوا) مرجائے تو اختیار باطل نہ ہوگا اور پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب مالک نے اصل جرم کا فدیہ ادا کرنا اختیار کر لیا تو اس کا یہ اختیار درست ہے اور جرم کا موجب اس پر لازم ہوگا اور زخم کے سرایت کرنے سے اصل جرم تبدیل نہیں ہوا بلکہ اس کا وصف تبدیل ہوا ہے اور وصف اصل کے تابع ہوتا ہے لہٰذا متبوع کے فدیے کو اختیار کرنا تابع کے فدیے کو بھی اختیار کرنا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس قطع کے فدیے کو اختیار کیا گیا تھا جب وہ جان تک سرایت کر گیا اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ قتل کا جرم بن گیا اور یہ دونوں (یعنی قطع اور قتل) دو مختلف جرم ہیں لہٰذا ایک کے فدیے کو اختیار کرنا دوسرے کے فدیے کو اختیار کرنا نہیں ہے لہٰذا اسے از سر نو اختیار کرنا ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد کرنے کی وجہ سے فدیے کو اختیار کیا ہو کیونکہ یہ جانتے ہوئے بھی اس کا اس کو آزاد کرنا کہ زخم جان لیوا بھی ہو سکتا ہے اس پر پوری دیت کو عائد کر دیتا ہے اور آزاد کر دینے کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے پوری دیت کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر وہ راضی ہے۔ اور یہ مفہوم یہاں موجود نہیں کیونکہ اختیار کرنے کے وقت جو کچھ واجب تھا اس سے زائد واجب پر وہ راضی نہیں ہوا اور فی الحال غلام حوالے کرنے کا محل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اختیار کیے جانے والے فدیے کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ فدیہ اس کے مال میں واجب ہوگا اور فوری طور پر واجب الادا ہوگا نہ کہ مؤجل طور پر کیونکہ اس جرم کا اصل حکم حوالے کرنے کا وجوب اور فدیہ دینا تو اس کے قائم مقام کی مانند ہے لہٰذا اس کی صفت وہی ہوگی جو اصل (یعنی حوالے کرنے) کی ہے اور حوالے کرنا اس کے مال (یعنی غلام) میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر، ایسے ہی فدیہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل غلام خالص غلام ہو اور اگر وہ مدبر غلام ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر اس کے مالک کے ذمے ہوگا۔ اس پر گفتگو کئی موضوعات سے ہوگی۔ اس کا جرم کیسے ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے، کس پر واجب ہے، اس واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس کا جرم بھی ویسے ہی ثابت ہوگا جیسے خالص غلام کا جرم ثابت ہوتا ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں، اور مدبر غلام کے اقرار کرنے سے اس کا جرم ثابت نہ ہوگا اور اس کی بنا پر مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور خالص غلام کی طرح آزاد کیے جانے کے بعد مدبر غلام سے کسی چیز کا مطالبہ بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہٰذا درست نہیں جہاں تک اس جرم کے اصل واجب کا تعلق ہے تو اس کا اصل واجب مالک کے ذمے مدبر کی قیمت ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے صحابہ کرام کے مجمع میں مدبر کے جرم کا تاوان مالک پر عائد کیا تھا اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف کرنا منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں غلام کے جرم کی بابت اصل یہ ہے کہ مالک پر اس کو حوالے کرنا واجب ہے اور مدبر کرنے سے حوالے کرنا ممتنع ہو گیا بغیر اس کے کہ اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو اور فدیے کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کا ممتنع ہونا مالک کے ذمے اس کی قیمت کے ادا کرنے کو واجب کر دیتا ہے،

جیسے اگر وہ خالص غلام کو مدبر کر دے اس حال میں کہ اسے جرم کی خبر نہ ہو۔ رہی واجب کی مقدار تو اس جرم کے واجب کی مقدار یہ ہے کہ اسکی قیمت اور دیت میں سے جو قلیل تر ہو وہ واجب ہے کیونکہ اگر دیت قلیل تر ہے تو جرم کے ولی کو اس سے زائد لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر قیمت قلیل تر ہے تو مدبر کرنے کی وجہ سے مالک نے صرف گردن کو روکا ہے پس اگر اس کی قیمت دیت سے قلیل تر ہے تو اس کی قیمت کے بقدر اس پر واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اسے قیمت یا دیت میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قلیل تر اور کثیر تر میں اختیار دینا ہوگا اور یہ بات حکمت سے بعید ہے۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کثیر تر یا اس کے مثل ہو تو اس پر دیت کی مقدار واجب ہوگی اور اس میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے کیونکہ جرم کے ضمن میں غلام کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں سے دس درہم کم کی جاتی ہے اور خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے جرموں کی بناء پر مالک پر اس کی ایک بار کی قیمت سے زائد کچھ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کے وجوب کا سبب جرم کے وقت اسکو روکنا ہے اور روکنا ایک ہی ہے لہٰذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔ علاوہ ازیں، مدبر کے جرم کے سلسلے میں قیمت خالص غلام کے جرم میں ذات کی مانند ہے، خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اور اس پر حوالے کرنے کے علاوہ اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اس کی قیمت کو جرموں کے اولیاء کے درمیان ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور اس مسئلے میں پہلا جرم اور دوسرا جرم برابر ہیں کیونکہ ذات کو حوالے کرنے میں تقسیم اسی طرح عمل میں آتی ہے تو ایسے ہی مدبر کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اور خواہ مالک کے ذمے جو کچھ ہے اس پر قبضہ ہو گیا ہو، یا نہ ہوا ہو ہر دو صورت میں وہ اس میں باہم شریک ہوں گے اور اپنے حقوق کے تناسب سے اپنے حصے مقرر کریں گے۔ ان میں سے ہر ایک کے واسطے مدبر غلام کی قیمت کا اعتبار جرم کے وقوع کے دن کا کیا جائے گا نہ کہ مدبر بنانے کے دن کی قیمت کا اگرچہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ یعنی سابق میں مدبر بنانا ہے لیکن یہ چیز سبب تب بنے گی جب اس کی شرط پائی جائے گی اور اس کی شرط ہے جرم تو جرم کے وقت گویا اس نے مدبر بنایا ہے۔ اس بات کا بیان مسائل میں یوں ہوگا کہ اگر جرم کے بعد مدبر مر جائے تو مالک کے ذمے اس کی قیمت کی ادائیگی زائل نہ ہوگی کیونکہ اس کے جرم کا حکم اس کے مالک کے لیے لازم ہے لہٰذا اس میں مدبر کا زندہ رہنا اور ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، بخلاف خالص غلام کے کہ اگر وہ جرم کرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو جرم کا حکم سرے سے زائل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے اور مرنے کے بعد اس کا حوالے کیا جانا ممکن نہیں رہا۔ اور اگر جرم کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے مثلاً جرم کرتے وقت اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اندھا ہو گیا تو مالک پر سے کچھ کمی نہ ہوگی اور اس کے ذمے پوری قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ اس میں کمی اس کے ایک جزو کا تلف ہونا ہے جب کہ کل کے ہلاک ہونے سے اس پر سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی تو اسی طرح ایک جزو کے ہلاک ہونے سے بھی کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔

اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر کسی اور آدمی کو قتل کر دے تو مالک پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر اس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا ہو پھر مالک اسے آزاد کر دے تو اس پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی کیونکہ وجوب ضمان کا سبب تو (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ ہے اور وہ ایک ہے لہٰذا آزاد

کیا جانا اور نہ کیا جانا دونوں ایک ہی ہیں۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر ایک اور آدمی کو غلطی
سے قتل کر دے پھر مالک پہلے مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے تو یہ ادائیگی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو
قاضی کے حکم سے ہوگی یا قاضی کے حکم کے بغیر۔ اگر قاضی کے حکم سے ہو تو دوسرے مقتول کے ولی کے لیے مالک
سے کچھ مطالبہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ ادائیگی پر مجبور تھا اور مجبور معذور ہوتا ہے۔ البتہ اسے یہ حق
ہوگا کہ پہلے مقتول کے ولی سے نصف قیمت کا تقاضا کرے کیونکہ اس نے نصف قیمت پر ناحق قبضہ کیا ہے،
اگر دو جرم مختلف نوعیت کے ہوں، مثلاً ایک جرم تو قتل کا ہو اور دوسرا جرم کسی عضو وغیرہ کو نقصان پہنچانے
کا تو دوسرا بقدر حصہ قیمت میں سے لینے کا تقاضا کرے گا۔ اور اگر ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر ہو تو دوسرے
مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مالک سے نصف قیمت کا ضمان لے چاہے پہلے مقتول کے ولی سے
ضمان لے، کیونکہ وجوب ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے کیونکہ مالک نے ادائیگی کر کے زیادتی
کی ہے اور قابض نے قبضہ کر کے زیادتی کی ہے۔ اگر وہ مالک کو ضامن ٹھہرائے تو مالک قابض سے مطالبہ
کرے گا اور اگر وہ قابض سے ضمان طلب کرے تو وہ مالک سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر
وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے پھر کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے
قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موجب یہ مسئلہ اور پہلا مسئلہ دونوں یکساں ہیں اور اس میں حکم
کی تفصیلات وہی ہوں گی جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک مقتول ثانی کے ولی کو حق
ہے کہ مالک سے ضمان طلب کرے اور اسے مقتول اوّل کے ولی کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہے خواہ ادائیگی عدالتی
حکم پر کی گئی ہو یا عدالتی حکم کے بغیر، سو صاحبین نے دونوں مسئلوں میں فرق کیا ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ نے
دونوں کو یکجا کر دیا ہے۔ صاحبین نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں مالک مقتول ثانی کے حق میں
زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا کیونکہ ادائیگی کے وقت جرم ثانی ناپید تھا لہٰذا اس کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔
پہلے مسئلے میں دونوں جرم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہٰذا اس کی طرف سے مقتول اوّل کو ادائیگی زیادتی ہے اس
لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مالک پر ضمان کے واجب
ہونے کا سبب رکاوٹ ہے اور رکاوٹ پہلے اور دوسرے دونوں کے حق میں ایک ہی ہے تو ایسے
ہو گیا کہ جیسے تمام جرائم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہٰذا اس نے ادائیگی میں زیادتی کی ہے اس لیے اسے اس سے
ضمان طلب کرنے کا حق ہے، بخلاف اس کے کہ جب ادائیگی عدالتی حکم کے تحت کی گئی ہو کیونکہ قاضی کے حکم نے اس
کو ادائیگی پر مجبور کر دیا تھا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں جرموں کے وقت قیمت یکساں ہو اور اگر
مختلف ہو مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا اور اس کی قیمت اس وقت ایک ہزار تھی پھر اس کی قیمت بڑھ کر دو
ہزار ہو گئی اور بعد ازاں اس نے کسی آدمی کو قتل کر دیا تو مالک سے مقتول ثانی کے ولی کے لیے مزید ایک ہزار کا ضمان
وصول کیا جائے گا اور اس زائد رقم میں مقتول اوّل کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے آدمی پر جرم کے ارتکاب کے
وقت یہ زائد قیمت موجود نہ تھی لہٰذا زائد قیمت دوسرے کے سپرد کی جائے گی اور پہلی قیمت جو کہ ایک ہزار
تھی پہلے اور دوسرے مقتول کے اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی اور ان کے حصے اس طرح بنیں گے کہ اگر
پہلے کو دس ہزار ملیں تو دوسرے کو نو ہزار کیونکہ دس ہزار میں سے ایک ہزار اس کو مل چکے ہیں، چنانچہ اس ایک
ہزار کی تقسیم انیس حصے بنا کر کی جائے گی، دس حصے پہلے کو اور نو حصے دوسرے کو۔ اور اگر پہلے کے قتل کے

وقت اس کی قیمت دو ہزار ہو اور دوسرے کے قتل کے وقت ایک ہزار تو مالک سے کوئی ضمان نہ لیا جائے گا، ایک ہزار پورے مقتول اوّل کے ولی کو مل جائیں گے اور ایک ہزار ان میں انیس حصے بنا کر تقسیم کیے جائیں گے، دس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور نو حصے مقتول اول کے ولی کو۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر اس کی قیمت بڑھ کر پندرہ سو ہو جائے پھر وہ کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے تو پانچ سو والا اضافہ پورے کا پورا مقتول ثانی کے ولی کو ملے گا جس پر مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے جرم کے وقت یہ موجود نہ تھا اور ایک ہزار کو دونوں مقتولوں کے مابین تقسیم کیا جائے گا جس میں مقتول اول کے ولی کا حصہ پوری دیت یعنی دس ہزار کے حساب سے متعین ہوگا اور دوسرے کا حصہ ساڑھے نو ہزار کے حساب سے کیونکہ دس ہزار میں سے پانچ سو اسے مل چکے ہیں لہٰذا ایک ہزار کی تقسیم انتالیس حصے بنا کر عمل میں لائی جائے گی کیونکہ ہم ہر پانچ سو کو ایک حصہ بنالیں گے، انیس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور بیس حصے مقتول اول کے ولی کو، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ مالک کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہے کیونکہ یہ بغیر فدیہ کو اختیار کیے حوالے کرنے سے روکنے کا ضمان ہے اور اس سے مالک کے مال میں قیمت واجب ہوتی ہے جو فوری طور واجب الادا ہوتی ہے، جیسے کہ وہ مجرم غلام کو مدبر بنائے جب کہ اسے اس کے جرم کی خبر نہ ہو اور یہ اس لیے ہے کہ رکاوٹ کا ضمان حوالے کرنے کے ضمان کے قائم مقام کے مانند ہے اور حوالے کرنا اس کے مال میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ تعالیٰ الموفق للصواب۔

اور اگر قاتل ام ولد ہو تو جملہ مذکورہ صورتوں میں ام ولد اور مدبر یکساں ہیں کیونکہ ان دونوں کے جرم کا واجب بھی رکاوٹ کا ضمان ہے، فرق صرف یہ ہے کہ رکاوٹ کی صورت مختلف ہے، چنانچہ ام ولد کی صورت میں اس کے بطن سے بچہ پیدا ہونے (استیلاد) کی وجہ سے اسے روکا جاتا ہے جبکہ مدبر کو تدبیر (مدبر بنانے) سے، اس لیے یہ دونوں جرم کے حکم میں یکساں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر قاتل مکاتب ہو اور اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کر دیا ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر خود اس کے ذمے ہوگا نہ کہ اس کے مالک کے۔ اس ضمن میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی کہ اس کا جرم کیونکر ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے اور کس پر ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے، واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، اس کا جرم بھی انہی طریقوں سے ثابت ہوگا جن سے خالص غلام، مدبر اور ام ولد کا جرم ثابت ہوتا ہے نیز اس کی طرف سے اقرار جرم سے بھی ثابت ہو جائے گا بخلاف ان (خالص غلام، مدبر اور ام ولد) کے جرم کے کیونکہ وہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہٰذا سرے سے درست نہیں ہوگا جب کہ مکاتب کا اقرار خود اس کے اپنے خلاف ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک سے زیادہ حقدار ہے، لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے؛ اسی طرح جرم سے اس کا مال پر مصالحت کرنا بھی درست ہے کیونکہ وہ ایک ایسے حق سے مصالحت کرتا ہے جو اس کے لیے ظاہرہ طور پر ثابت ہے۔ اور اگر وہ اقرار کر لے اور مصالحت کر کے پھر بدل کتابت سے

قاصر ہے تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ تعالٰی اس کے بعد بیان کریں گے۔ جہاں تک اس کے جرم کے اصل واجب کا اور اس بات کا تعلق ہے کہ وہ کس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہے اس کی قیمت جو خود اس پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کے مالک پر کیونکہ مکاتب کی کمائی خود اس کے اپنے لیے ہوتی ہے نہ کہ مالک کیلئے لہٰذا اس کے جرم کا موجب اسکے ذمے ہے نہ کہ اس کے مالک کے ذمے تاکہ خراج ضمان (یعنی فائدہ ذمہ) کے ساتھ ہو جائے بخلاف اصلی غلام مدبر اور ام ولد کے کیونکہ حوالے کیے جانے کی رکاوٹ خود اس کی طرف سے پیدا کی گئی ہے اور وہ رکاوٹ ہے کتابت قبول کرنا، لہٰذا اس کی قیمت خود اس کے ذمے واجب الادا ہے، بخلاف اصل غلام، مدبر اور ام ولد کے۔ جہاں تک وجوب کی کیفیت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں علماء کا کہنا ہے کہ اس کی قیمت قطعی اور حتمی طور پر خود اس کے ذمے واجب الادا ہوگی۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ جرم کا ارتکاب کرے پھر جرم کے فوراً بعد وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو ہمارے نزدیک اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دو یا پھر فدیہ ادا کرو۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کو ادا کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ جرم کرے پھر اس کے فوراً بعد دوسرا جرم کرے تو ہمارے نزدیک اس پر صرف ایک قیمت واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک پہلی قیمت کے بعد اس پر دوسری بار بھی قیمت واجب ہوگی) اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر وہ کوئی جرم کرے اور قاضی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کرے پھر وہ دوسرا جرم کرے تو اس پر باردیگر قیمت واجب ہوگی۔ ہمارے تین ائمہ رحمہم اللہ نے جو ان صورتوں میں فرق کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قاضی نے پہلے جرم کے بارے میں قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کیا تو حتمی طور پر قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی اور دوسرا جرم خالی (یعنی بری الذمہ) گردن سے سرزد ہوا ہے لہٰذا یہ باردیگر قیمت کی ادائیگی کا متقاضی ہے۔ جہاں تک عدالتی حکم سے پہلے کا تعلق ہے تو گردن پہلے جرم میں ملوث ہے اور جو پہلے ہی ملوث ہو اس کو ملوث نہیں کیا جاتا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مکاتب پر قیمت کو واجب کرنے کا سبب ہے ایک ایسے حق کے باعث حوالے کیے جانے کا ناممکن ہونا جو کتابت کے معاہدے کے تحت اس کے لیے ثابت ہوا ہے کیونکہ حوالے کیے جانے کا امتناع جب اس حق کی وجہ سے ہوا تو قیمت اس پر واجب الادا ہوگی کیونکہ ضمان کے ساتھ خراج ہوتا ہے لیکن یہ مفہوم قاضی کے حکم پر توقف کرنے کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے جرم کا اصلی حکم اس کے حوالے کیے جانے کا وجوب ہے اور یہاں اس سے امتناع ایک ایسے سبب سے ہے کہ جس کے زائل ہونے کی بابت مایوسی پیدا نہیں ہوئی اور وہ سبب ہے کتابت کیوں کہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آجائے کیونکہ بسا اوقات وہ عاجز آجاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ پھر سے غلام بن جاتا ہے، لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ جرم خالص غلام سے سرزد ہوا ہے لہٰذا قطعی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی ہے، صرف ظاہر کو دیکھ کر یہ حکم لگایا جا سکتا ہے جب کہ

معاملہ درحقیقت توقف پر ہے اور یہ موقوف ہونا چند چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے دور ہو سکتا ہے:
ایک مقتول کے ولی کو قیمت ادا کرنے سے کیونکہ قیمت کی ادائیگی اس پر واجب ہے تو جب اس نے ادائیگی کر دی تو حق حقدار کو پہنچ گیا لہٰذا اس سے واپس نہ لیا جائے گا دوسرے اس کا آزاد ہونا ہے اور یہ آزادی یا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے ہوگی یا ابتداءً آزاد کیے جانے سے اور تیسرے یہ کہ پورا بدل کتابت چھوڑ کر مر جائے یا اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے کیونکہ وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں آزاد ہو گیا تو اس کی کمائی میں اس کا حق قرار پا گیا اور حوالے کیے جانے سے مایوسی واقع ہو گئی لہٰذا قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی اور اگر وہ اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے اور بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑے تو کتابت کا معاملہ بیٹے کے زندہ رہنے تک برقرار رہے گا لہٰذا وہ اپنے باپ کی طرف سے ادائیگی کی کوشش کرے گا اور اسے ادا کر دے گا جس کے نتیجے میں وہ خود اور اس کا باپ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور باپ کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری لمحے سے مستند کیا جائے گا چوتھے یہ کہ قاضی نے قیمت ادا کرنے کا حکم دیا ہو کیونکہ قیمت کی ادائیگی واجب تھی اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے اس کا وجوب قرار پا گیا۔ پانچویں قیمت پر صلح کر لینے سے کیونکہ صلح بمنزلہ عدالتی حکم کے ہے۔ یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم آنکھوں دیکھنے یا شہادت کے ذریعے ثابت ہو اور اگر ثبوت جرم اس کے اقرار سے ہو تو اگر اس نے قیمت ادا کر دی تھی مگر بعد میں بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز رہا تو اس کا اقرار باطل نہ ہوگا اور قیمت واپس نہیں لی جائے گی کیونکہ حق حق دار کو مل گیا اس لیے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر اس نے ادائیگی نہ کی ہو لیکن آزاد ہو گیا ہو یا تو بدل کتابت ادا کر کے یا ابتدائی آزادی کے ساتھ یا پورا بدل کتابت یا بچہ چھوڑ کر مرنے سے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ آزاد نہ ہوا ہو لیکن وہ بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو اگر یہ عجز قاضی کے اس پر قیمت کا فیصلہ دینے سے پیشتر ہو تو بلا اختلاف اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں باطل ہے چنانچہ فوری طور پر اس کی بناء پر وہ ماخوذ نہیں ہوگا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا کیونکہ عدالتی حکم سے قبل بدل کتابت کی ادائیگی سے جب وہ عاجز ہو گیا تو عقد کتابت سرے سے ہی فسخ ہو گیا اور وہ پھر سے خالص غلام بن گیا جیسے کہ وہ پہلے تھا لہٰذا یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے اپنے مالک کے خلاف اقرار کیا ہے اور غلام کا مالک کے خلاف اقرار باطل ہے البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا کیونکہ اس کا خود اپنے خلاف اقرار درست ہے۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے عدالتی حکم کے بعد ہو تو اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال وہ ماخوذ نہیں ہوگا البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا پیچھا کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل نہ ہوگا اور فوری طور پر وہ ماخوذ ہوگا اور اس کو فروخت کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہرہ طور پر قیمت اس کے ذمہ واجب الادا ہے کیونکہ اس کا اقرار ظاہرہ طور پر درست ہے یا یہ کہ عدالتی حکم سے اس کا وجوب قرار پا گیا ہے لہٰذا عجز کی وجہ سے اس کے بطلان کا احتمال نہیں۔ یہ ایسے ہی

ہے جیسے کہ اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے ذمے کسی قرض کا اقرار کرے اور پھر اس کو ادا کرنے سے عاجز رہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اقرار کا ظاہر طور پر صحیح ہونا کتابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ کتابت کی ذیل میں تو تجارت کرنا آتا ہے اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور وہ (بظاہر صحیح) تو اس لیے ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور جب وہ عاجز ہوگیا تو مالک اس کی کمائی کا زیادہ حقدار ہوگیا اس لیے اس کا اقرار باطل ہوگیا۔ اور اگر اقرار کی جگہ صلح ہوتی مثلاً کوئی مکاتب کوئی جرم غلطی سے کرلے پھر مال کے عوض اس پر صلح کرلے تو اس کی صلح بدلیل مذکورہ صحیح ہے۔ پھر اس نے ولی جرم کو بدل صلح ادا کردی ہو یا نہ کی ہو لیکن کسی بھی طریقے سے آزاد ہوجائے تو صلح قرار پاگئی اور باطل نہیں ہوگی اور اگر اس نے بدل صلح ادا نہ کیا ہو اور نہ ہی آزاد ہوا ہو یہاں تک کہ ادائیگی سے عاجز ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے موجب اس پر مال واجب نہ رہے گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ حوالے کردے یا فدیہ ادا کرے، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر مال واجب نہ رہے گا اور اس کے ذمے قرض ہوجائے گا۔ اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہے کہ اگر مکاتب کسی آدمی کو عمداً قتل کردے پھر خون عمد سے مال کے عوض صلح کرلے پھر بدل صلح کے ادا کرنے سے قبل (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلح باطل ہوجائے گی اور فی الحال ماخوذ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور فوری طور پر ماخوذ ہوگا۔

اگر مقتول کے ولی دو ہوں، اور مکاتب ان میں سے صرف ایک کے ساتھ مصالحت کرلے تو اس سے قصاص ساقط ہوجائے گا اور جس ولی سے اس نے جس مال کے عوض صلح کی ہے اس کو وہ مال ادا کرنا اس پر واجب ہے اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہوجائے گا چنانچہ مکاتب سے اس کی نصف قیمت اور نصف دیت میں سے جو کمتر ہوگا اس کا تاوان اس کے لیے وصول کیا جائے گا، یہ نصف کل کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اگر وہ (بدل صلح کی) ادائیگی سے قبل عاجز ہوجائے تو صلح کرنے والے کے حصے کا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد کیے جانے کے بعد کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے ولی کے حصے کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام حوالے کردو یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کردو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے موجب ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک صلح باطل ہوجائے گی جب کہ صاحبین کے قول کے موجب وہ آدھا غلام حوالے کرے گا یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے گا جبکہ اس کا دوسرا نصف صلح کرنے والے کے حصے کے طور پر فروخت کیا جائے گا یا پھر مالک اس کی طرف سے ادائیگی کردے۔

اگر خالص غلام (قن) کسی آدمی کو عمداً قتل کردے اور اس کے دو ولی ہوں، غلام ان میں سے ایک ولی کے ساتھ مصالحت کرلے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہوجائے گا اور صلح کرنے والے کا حصہ اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا، اس میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جہاں تک صلح نہ کرنے والے ولی کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام اس کے حوالے کردے یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے۔ اگر مکاتب پیشتر اس کے کہ اس سے کوئی چیز وصول کی جائے مرجائے اور اپنے پیچھے کچھ بھی نہ چھوڑے یا پورا بدل کتابت نہ چھوڑے تو جرم رائیگاں جائے گا کیونکہ جب وہ عاجز ہونے کی حالت میں مرگیا تو وہ خالص غلام ہونے کی حالت میں مرا اور خالص غلام اگر کوئی جرم

کہ پھر مر جائے تو جرم ۔۔۔ رائیگاں جاتا ہے اور وہ اپنے پیچھے جو مال چھوڑے گا اس پر مالک کا حق ہو گا جب وہ غلام مرے تو اس کا ترکہ مالک کا مال ہو گا لہٰذا اس پر اس کا حق ہو گا۔ اور اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے مال چھوڑے اور اس کے ذمے قرضہ اور بدل کتابت واجب الادا ہو تو اجنبی کے قرض سے (ادائیگی کا) آغاز کیا جائے گا کیونکہ مالک کا قرض کمزور قرض (دین ضعیف) ہے کیونکہ مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا لہٰذا قوی تر سے ابتدا کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابن المسیبؒ سے کہا کہ قاضی شریح یہ کہتا ہے کہ اجنبی اور مالک باہم حصے دار ہوں گے تو سعید بن المسیب نے کہا کہ شریحؒ سے غلطی ہوئی ہے اور اگر وہ زیدؓ بن ثابت کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کریں تو بہتر ہے اور حضرت زیدؓ کا قول ہے کہ اجنبی کے قرض سے ابتدا کی جائے گی اور ظاہر ہے کہ ان کا فیصلہ صحابہ کرامؓ سے پوشیدہ نہ تھا اور یہ معلوم نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کے فیصلے کی مخالفت کی ہو لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے پورا بدل کتابت اور ایک جرم چھوڑ جائے تو جرم سے ابتدا کرنا بہتر ہے کیونکہ یہ قوی ترین ہے۔ اور اگر وہ مر جائے اور اپنے پیچھے کچھ مال چھوڑ جائے اور اس کے ذمے قرض، بدل کتابت اور جرم ہو تو اگر اس کے خلاف جرم (کا معاوضہ ادا کرنے) کا عدالتی فیصلہ کیا گیا ہو تو ولی جرم اور قرض دار دونوں برابر ہیں کیونکہ جب جرم کی بابت فیصلہ کر دیا جائے تو وہ قرض بن جاتا ہے لہٰذا یہ دونوں قرض ہیں تو کسی ایک سے ابتدا کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ اور اگر جرم کی بابت فیصلہ نہ کیا گیا ہو تو قرض سے ابتدا کی جائے گی کیونکہ وہ اس کے ذمے سے متعلق ہے اور جرم کا قرض ابھی تک اس کے ذمے سے متعلق نہیں ہوا لہٰذا پہلا زیادہ مؤکد اور قوی تر ہے اس لیے اس سے ابتدا کی جائے گی اور اس سے قرض چکایا جائے گا پھر بقیہ مال کو دیکھا جائے گا سو اگر تو بدل کتابت کی اس سے پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو ولی جرم اولیٰ ہے لہٰذا پہلے اس کو ادائیگی کی جائے گی اور اگر اس سے بدل کتابت کی پوری ادائیگی نہ ہو سکتی ہو تو باقیماندہ مال پر مالک کا حق ہو گا کیونکہ اس صورت میں وہ خالص غلام مرا ہے، بدلیل مذکورہ، اور یہ اس صورت کے برعکس ہے کہ جب وہ مرا نہ ہو کہ اس صورت میں مکاتب جس قرض کو چاہے پہلے چکا دے، چاہے اجنبی کے قرض کو پہلے چکا دے یا جرم کے تاوان کو پہلے ادا کر دے اور چاہے تو بدل کتابت سے ابتداء کر لے کیونکہ وہ اپنی کمائی میں سے ادا کرے گا اور اپنی کمائی میں تدبیر کرنے کا اسے اختیار ہے لہٰذا اسے اختیار ہے کہ جس قرض سے چاہے ابتدا کر لے۔ اسی بنا پر علماء نے مکاتب کی بابت کہا ہے کہ اگر وہ مر جائے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑ جائے تو اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے جس قرض کو چاہے پہلے ادا کر دے کیونکہ وہ مکاتب کے قائم مقام ہے اس لیے اسکی کمائی میں تدبیر کرنا اس کے اختیار میں ہے، بخلاف اس کے کہ وہ مرنے کے بعد اپنے پیچھے کوئی بیٹا نہ چھوڑے کیونکہ اس کی موت کی صورت میں مسئلہ قاضی کے اختیار میں ہو گا اس لیے وہ سب سے اولیٰ سے ابتداء کرے گا پھر اس کے بعد جو اولیٰ ہو گا اس سے علیٰ ہذا القیاس واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر بوقت جرم اس کی قیمت کی بابت مالک اور ولیٔ جرم کے درمیان اختلاف ہو تو امام ابو یوسف

کے دوسرے قول کے بموجب، جو کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، مکاتب کے قول کو تسلیم کیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول کے بموجب اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ماضی کے بارے میں حال حکم بن سکتا ہے پس یہ حکم بنایا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ولی جرم زیادہ ضمان کا دعویدار ہے جبکہ وہ اسے ماننے سے انکاری ہے لہذا اسی کا قول لیا جائے گا واللہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک اس (مکاتب) کے جرم کے سبب واجب کی مقدار کا تعلق ہے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہو وہ مقدار واجب ہوگی کیونکہ دیت اگر کمتر ہو تو ولی جرم کو اس سے زائد وصول کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ دیت اگر کمتر ہو تو مکاتب کی طرف سے زائد کی روک نہیں ہوئی لہذا زائد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کمتر ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا اور اگر دیت سے زیادہ ہو یا بقدر دیت ہو تو دیت میں سے دس دراہم کم کر دیے جائیں گے کیونکہ غلام جرم کے ضمن میں اس سے زیادہ مقدار میں متقوم نہیں ہوتا خواہ اس نے جرم کیا ہو یا اس پر جرم واقع ہوا ہو اور جرم کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قیمت حوالے کرنے کے بدل کے مانند ہے اور حوالے کرنا جرم کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے حق کی وجہ سے سابقہ کتابت کی بنا پر روک جرم سرزد ہونے کے وقت سبب بنتی ~~ہے مکاتبت ہے سبب ہے گا~~ اور وہ ہے جرم ہونے پر قیمت کا واجب ہونا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ اس پر فوراً واجب الادا ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر مؤجل طور پر کیونکہ غلام کے جرم کی بابت اصلی حکم حوالے کرنا ہے اور یہ تو اس کے قائم مقام کے طور پر ہے اور حوالے کیا جاتا اس پر فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر تو یہی حکم اس کے قائم مقام کا ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مقتول اجنبی ہو اگر وہ قاتل کا مالک ہو تو قاتل ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو خالص غلام ہوگا یا ام ولد ہوگی یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خالص غلام ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم رائیگاں جائے گا کیونکہ مالک کا اپنے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا اور اگر وہ اسے عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی اس کو معاف کر دے جس کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے تو جرم باطل ہو جائے گا اور طرفین کے قول کے بموجب جس نے معاف نہیں کیا اس کے حق میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنا آدھا حصہ، جو کہ غلام کا چوتھا حصہ ہے معاف نہ کرنے والے کے حوالے کر دو یا اس کی چوتھائی دیت بطور فدیہ ادا کرو۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص ان دونوں کے درمیان مشترک تھا، ہر ایک کو نصف کا حق تھا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو آدھا قصاص ساقط ہو گیا اور اس کے ساتھی کا حصہ جو کہ نصف ہے مال میں تبدیل ہو گیا جو کہ دو نصفوں میں غیر معین طور پر موجود

ہے، اس کا نصف جو کہ ایک چوتھائی ہے اس کے حصے میں ہے اور نصف اس کے شریک کے حصے میں ہے تو جو اس کے حصے میں ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور جو اس کے شریک کے حصے میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت یا تو مالک کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور یہ وارث اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے، اس حق کو وصول کرنے کے لیے جو اس کے واسطے واجب ہوا یا پھر وارثوں کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے بایں طور کہ وراثت کے طریقے سے ملک ان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، خواہ کسی طرح سے ہو مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر قاتل مدبر ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم رائیگاں جائے گا اور اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرنا اس کے ذمے ہے کیونکہ اگر دیت واجب ہو تو لازم بات ہے کہ مالک پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ کسی اجنبی کے خلاف جرم کرتا تو اس پر دیت واجب ہوتی تو یہاں بدرجۂ اولیٰ اس پر واجب ہوگی اور بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے البتہ وہ خود اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا کیونکہ آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک تہائی (ترکے) میں سے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وصیت قاتل کے سپرد نہیں کی جاتی مگر آزاد کیا جانا جب وقوع میں آجاتا ہے تو اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا، بدلیل مذکورہ، اور اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو پہلے قصاص وصول کر لیں اور سعایہ (قیمت کے لیے کوشش) باطل ہو جائے گی اور اگر چاہیں تو سعایہ وصول کر لیں پھر قصاص میں اس کو قتل کر دیں کیونکہ یہ دونوں حق ان کے لیے ثابت ہیں اور سعایہ کو اختیار کر لینے سے قصاص ساقط نہیں ہوتا اس لیے کہ سعایہ مقتول کا بدل نہیں ہے بلکہ یہ تو غلامی کا بدل ہے۔ اور اگر مالک کے دو ولی ہوں جن میں سے کوئی ایک ولی معاف کر دے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا بخلاف قن (خالص غلام) کے، اس لیے کہ وہاں ضمان کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ضمان واجب ہوتا تو غلام پر مالک کے حق میں واجب ہوتا جب کہ غلام پر مالک کا کوئی دین واجب نہیں ہو سکتا لیکن یہاں (اس کا واجب ہونا) ممکن ہے کیونکہ مدبر اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوتا ہے لہٰذا وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعی و کمائی کرے گا اس لیے اس پر دیت کو واجب کرنا مالک کے حق میں غلام پر دین کو واجب کرنا نہیں ہے، تو دونوں میں یہی فرق ہے۔

اگر ام ولد اپنے مالک کو غلطی سے یا عمداً قتل کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مدبر کا ہے البتہ سعایہ میں دونوں میں فرق ہوگا کیونکہ ام ولد کے ذمے سعایہ نہیں ہوتا جب کہ مدبر اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے سعی و کمائی کرتا ہے اس لیے کہ مدبر میں آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ام ولد کی آزادی وصیت نہیں ہوتی کہ تہائی ترکے میں اس کا اعتبار کیا جاتا۔ اور اگر ام ولد اپنے مالک کو عمداً قتل کر دے اور اس مالک کے دو بیٹے ہوں جو اس کے سوا کسی اور کے پیٹ سے ہوں، ان دو بیٹوں میں سے ایک اس کو معاف کر دے تو اس بیٹے کے واسطے جس نے معاف نہیں کیا وہ اپنی نصف قیمت کے لیے دوڑ دھوپ کرے گی کیونکہ ان میں سے ایک کے معاف کرنے سے قصاص ساقط ہو گیا

اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہوگیا۔ اور اس پر محض اپنی نصف قیمت کے لیے سعایہ ہوگا نہ کہ نصف دیت کے لیے اگرچہ سعایہ کے واجب ہونے کے وقت وہ آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوئی ہے اور قیمت کے لیے دوڑ دھوپ وہ بحالت آزادی کرے گی اس لیے کہ ارتکاب جرم کے وقت وہ مملوکہ تھی لہٰذا دونوں حالتوں یعنی وقوع جرم کے وقت کی حالت کا اور سعایہ کے واجب ہونے کے وقت کی حالت کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ دونوں حالتوں میں مملوکہ ہو مثلاً اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کیا ہو تو قیمت واجب ہوگی اور یہ مالک پر واجب ہوگی نہ کہ اس (ام ولد) پر، اور اگر وہ ارتکاب جرم کے وقت مملوکہ ہو اور سعایہ کے وقت آزاد ہو تو ہم دونوں حالتوں کا اعتبار کریں گے، چنانچہ ارتکاب جرم کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نصف قیمت واجب کریں گے اور یہ نصف قیمت اس پر واجب ہوگی نہ کہ مالک پر اور ایسا سعایہ کے واجب ہونے کی حالت کا اعتبار کرنے کی بنا پر ہے، اس طرح دونوں حالتوں کا حتی الامکان اعتبار کر لیا گیا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک اس کے بطن سے ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور وہ اپنی پوری قیمت کے لیے سعی کرے گی۔ قصاص کے واجب نہ ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا تو دونوں بیٹوں میں مشترک طور پر واجب ہوتا اور اس کے اپنے بیٹے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ماں کے خلاف بچے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ماں کے احترام کے باعث قصاص کو وصول کرنا محال ہے۔ جہاں تک سعایہ کے لازم ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو ایک عذر کی بنا پر ساقط ہوا تھا جب کہ قیمت کی بابت کوئی عذر نہیں پایا جاتا لہٰذا وہ پوری قیمت کے لیے سعی کرے گی اور وہ قیمت ان دونوں بیٹوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر مکاتب اپنے مالک کو غلطی سے قتل کرے تو قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگا وہ اس پر واجب ہوگا کیونکہ مالک کے خلاف مکاتب کا جرم موجب پاداش ہے جیسے اس کے مالک کا اس پر جرم موجب پاداش ہے کیونکہ اس کی کمائی اور اس کے جرائم کے تاوان سے متعلق امور میں اس کی حیثیت اجنبی کی ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے۔ قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس کو حوالے کرنا ممنوع ہے لہٰذا یہ فوری طور پر واجب الادا ہوگی جیسے مدبر کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر قتل عمداً کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر قاتل اور مقتول دونوں غلام ہوں

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں یا قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو اور اگر وہ دونوں غلام ہوں، مثلاً یہ کہ کوئی غلام کسی غلام کو غلطی سے قتل کر دے تو مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر کسی اجنبی کا غلام ہو بایں طور کہ وہ خالص غلام (قن) ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو (قاتل غلام کو) حوالے کر دو یا پھر فدیہ دو، خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب۔ یہ صورت اور وہ صورت کہ جب مقتول آزاد اور اجنبی ہو، دونوں برابر ہیں بجز اس کے کہ وہاں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کر دو یا دیت بطور فدیہ دو جبکہ یہاں اس سے کہا جائے گا کہ حوالے کر دو یا پھر قیمت بطور فدیہ ادا کرو۔ اور اگر قاتل مدبر

یا ام ولد ہو تو مالک پر مدبر اور مدبرہ اور ولد ام ولد کی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا مکاتب، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس پر خود اپنی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب، بالکل ویسے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مقتول آزاد، اجنبی ہو۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مقتول کسی اجنبی کا غلام ہو اور اگر وہ قاتل کے ولی کا غلام ہو تو اس پر قاتل کا جرم رائیگاں جائے گا خواہ قاتل قن ہو یا مدبر یا ام ولد خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس کا جرم موجب بادانش ہوگا خواہ مقتول کیسا بھی ہو، بدلیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب کوئی غلام کو غلطی سے قتل کرے اور اگر وہ عمداً قتل کرے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ مقتول کوئی بھی ہو واللہ جل شانہ الموفق۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا

دو اقسام | جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جس میں قتل خطار کے معنی پائے جاتے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) ایک قسم تو یہ کہ وہ ہر لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ اس کا ارتکاب اپنے ہاتھوں سے کیا ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ وہ سبب انگیزی سے واقع ہوا ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ سویا ہوا شخص کروٹ بدلنے سے کسی آدمی کے اوپر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے تو یہ قتل ہر لحاظ سے قتل خطار کے مشابہ ہے کیونکہ یہ ارادے سے واقع نہیں ہوا اس لیے کہ وہ تو اس کے بوجھ تلے مرا ہے تو اس پر اس قتل کے احکام لاگو ہوں گے جیسے کفارے اور خون بہا کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی کیونکہ جب یہ ہر لحاظ سے اس کے مشابہ ہے تو اس (یعنی قتل خطا) کے لیے جو شرعی احکام وارد ہوئے ہیں وہ دلالۃً اس (قتل مشابہ بہ قتل خطا) کے لیے بھی وارد قرار پائیں گے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر کوئی شخص چھت پر سے نیچے بیٹھے ہوئے آدمی پر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے۔

دیت اور کفارے کے وجوب کی توجیہ | دیت اس لیے واجب ہوگی کہ اس میں خطار کا مفہوم موجود ہے اور وہ ہے ارادے کا نہ ہونا۔ اور کفارے کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی اس لیے ہے کہ ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب پایا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے بوجھ سے مرا ہے، خواہ مقتول عام راستے میں بیٹھا ہوا تھا یا اپنی ذاتی ملکیت میں۔

اگر کسی آدمی پر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے | اور اگر بیٹھے ہوئے شخص کے بجائے گرنے والا آدمی ہلاک ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ شخص اپنی ذاتی ملکیت میں بیٹھا ہوا تھا یا کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں بیٹھنا جرم نہیں ہے تو بیٹھنے والے شخص پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا بیٹھنا ظلم و زیادتی نہیں ہے لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی اس پر قابل ضمان نہیں ہوگی اور گرنے والے آدمی کا خون رائیگاں ہوگا۔ اور اگر وہ کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں پر بیٹھنا جرم ہے تو گرنے والے

آدمی کا خون بہا بیٹھے ہوئے شخص پر واجب ہوگا جسے اکی عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیونکہ وہ وہاں بیٹھ کر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس لیے اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان ہوگا، جیسے کنواں کھودنے کے مسئلے میں ہوتا ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے مسئلے میں ہوتا ہے۔

راہ چلتے ہاتھ سے کوئی چیز گرنے کی وجہ سے کسی کا ہلاک ہو جانا

اگر کوئی شخص تلوار یا پتھر یا اینٹ یا لکڑی اٹھائے راستے پر پیدل جا رہا ہو اور وہ چیز اس کے ہاتھ سے گر جائے اور (جس پر گرے) اسے قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس میں خطا کا مفہوم پایا گیا ہے اور یہ قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے کیونکہ آلہ قتل مقتول کی کمان کو لگا ہے۔ اور اگر وہ تلوار کو پہنے (یعنی جسم سے لٹکائے) ہوئے ہو اور وہ تلوار کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ اس کو قتل کر دے یا اس سے اس کا کپڑا یا اس کی چادر یا اس کا طیلسان یا اس کی پگڑی جو اس نے پہن رکھی ہو کسی اور پر گرے اور اس سے الجھ کر وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر قطعاً کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اسے پہننا ایک ضرورت ہے اس لیے کہ لوگوں کو ایسی چیزوں کے پہننے کی حاجت ہوتی ہے اور ان کو گرنے سے بچانا ان کے بس میں نہیں ہوتا لہٰذا اس میں حرج عام ہے اس لیے (اسے) ضامن ٹھہرانا محال ہے جب کہ بوجھ کے اٹھانے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں اٹھائے ہوئے بوجھ کو گرنے سے بچانا بھی ممکن ہے۔ اور اگر پہنی ہوئی چیز ایسی چیزوں میں سے ہو جن کو عام طور پر نہیں پہنا جاتا تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

سواری کے جانور سے ہونے والے قتل کے احکام

اور اگر کوئی شخص سواری کے جانور پر سوار ہو کر عام راستے پر جا رہا ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس قتل میں خطا کا مفہوم موجود ہے اور قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے اس لیے کہ سوار کا بوجھ چوپائے پر ہے اور چوپایہ اس کا آلہ ہے لہٰذا اس کے بوجھ سے واقع ہونے والا قتل سوار کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ یہ ذاتی ارتکاب سے واقع ہونے والا قتل ہے۔ اور اگر وہ چوپایہ کاٹ لے یا ٹکر لگائے یا اگلے پاؤں پر کھڑا ہو کر روند ڈالے تو وہ ضامن ہوگا البتہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے۔ چوپائے کو پیچھے سے ہانکنے والے اور آگے سے کھینچنے والے پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ پیچھے سے ہانکنے اور آگے سے کھینچنے کا فعل چوپائے کو قتل کے قریب کر دیتا ہے لہٰذا یہ قتل سبب انگیزی سے ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے اور ذاتی ارتکاب کے بجائے سبب انگیزی سے واقع ہونے والے قتل کا ان احکام سے کوئی تعلق نہیں ہے، بخلاف سوار کے کیونکہ وہ ذاتی طور پر مرتکب قتل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ سوار کے پیچھے بیٹھنے والا شخص اور سوار دونوں برابر ہیں، ان دونوں پر کفارہ واجب ہوگا اور دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ دونوں کا بوجھ چوپائے پر ہے اور چوپایہ ان دونوں کا آلہ ہے لہٰذا یہ دونوں ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قاتل ہیں۔ اور اگر چلتے ہوئے چوپایہ دولتی یا دم مار کر کسی کو ہلاک کر دے تو سوار پر اس کی وجہ سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ ہی ہانکنے اور کھینچنے والے پر۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ عام راستے میں چلنا، ہانکنا اور

کھینچنا اس شرط پر ان کی اجازت دی گئی ہے کہ ان کا انجام سلامتی ہو لہٰذا جب تک ان کا انجام سلامتی نہ ہو ان کی اجازت نہیں ہے اس لیے اس سے جنم لینے والا واقعہ قابل ضمان ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ کوئی ایسا واقعہ ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو، ورنہ عام راستے کو استعمال کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔ چلتے ہوئے پامال کرنا، ٹکر لگانا، اگلی ٹانگیں کھڑی کر کے روندنا، ہانکنا اور کھینچنا، سواری کو قابو میں رکھ کر اور لوگوں کو راستے سے ہٹا کر اس سے بچنا ممکن ہے جب کہ پچھاڑی مارنے سے بچاؤ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح چوپائے کا پیشاب، لید اور منہ کی رال ہے، لہٰذا اس کا لحاظ کرنا ساقط ہوا اور یہ نہ ہونے کے مانند ہو گیا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پاؤں (سے واقع ہونے والا قتل) رائیگاں ہے اور پاؤں سے مراد ہے پچھاڑی مارنا۔ اسی لیے چلنے والے کے چلنے سے اٹھنے والی گرد کا لحاظ نہیں کیا جاتا، چنانچہ اس کی وجہ سے اگر کوئی مال خراب ہو جائے تو چلنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر چوپایہ اپنے کھروں سے گرد یا کنکریاں اڑائے تو اس میں کوئی ضمان نہ آئے گا، بدلیل مذکورہ۔ جہاں تک بڑے پتھروں کا تعلق ہے تو ان کے اڑانے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ان کو اڑانے سے احتراز کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ ایسا تو ہانکنے میں سختی کرنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر لگام کھینچ کر جانور کو ٹھہرائے اور وہ پچھاڑی یا دم مارے تو نقصان رائیگاں ہوگا کیونکہ اس میں حرج عام ہے۔ اور اگر وہ راستے پر جانور کو ٹھہرا دے اور وہ کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر تو اس نے اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ ٹھہرایا مثلاً عام راستے میں تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا خواہ اس جانور نے اگلے پاؤں سے پامال کیا ہو یا پچھلے پاؤں سے، منہ سے کاٹا ہو یا ٹکر ماری ہو یا اگلی ٹانگیں اٹھا کر مارا ہو یا پچھاڑی ماری ہو یا دم سے مارا ہو یا اس کی لید یا پیشاب یا منہ کی رال سے کوئی چیز تلف ہو گئی ہو تمام صورتوں میں اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس پر سوار تھا یا سوار نہیں تھا کیونکہ عام راستے میں جانور کے لید کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اجازت تو صرف گزرنے کی ہے کسی اور چیز کی نہیں کیونکہ اس کے ٹھہرنے سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور یہ ضروریات میں سے نہیں ہے لہٰذا عام راستے میں اس کا ٹھہرنا بلاضرورت ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس سے جنم لینے والا نقصان قابل ضمان ہوگا، خواہ اس سے بچنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، البتہ اگر وہ سوار ہو تو اگلے پاؤں اور پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوگا اور اگر وہ سوار نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے۔ اسی طرح، اگر وہ جانور کو مسجد کے دروازے پر ٹھہرائے تو یہ عام راستے میں ٹھہرانے کے مانند ہے، کیونکہ یہاں ٹھہرانے میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، البتہ اگر امام (حکمران) نے مسجد کے دروازے کے پاس جانوروں کے ٹھہرانے کی کوئی جگہ مقرر کر رکھی ہو اور لوگ وہاں اپنے جانوروں کو ٹھہراتے ہوں تو وہاں ٹھہرنے سے چوپایہ جو نقصان پہنچائے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ امام کو ایسا کرنے کا اختیار ہے اگر ایسا کرنے سے لوگوں کو تکلیف نہ پہنچتی ہو اس لیے وہاں جانور کو ٹھہرا کر اس نے کسی ظلم و زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا، سو یہ اپنی ملکیت میں ٹھہرانے کے مانند ہے۔ البتہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو یہ مختلف صورت ہے کیونکہ یہ ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قتل واقع ہوا ہے لہٰذا سبھی جگہوں پر اس کا حکم یکساں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی اپنی ملکیت میں ایسا ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے جانور کو ایسی جگہ ٹھہرائے جہاں ٹھہرانے کی امام نے اجازت دے رکھی ہو جیسا کہ گھوڑوں اور خچروں کی

منڈی میں ہوتا ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا' بدلیل مذکورہ - اسی طرح ' اگر وہ جنگل میں اپنے جانور کو ٹھہرائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جنگل میں ٹھہرانا مباح ہے اس لیے کہ اس سے لوگوں کو تکلیف نہیں پہنچتی، لہٰذا ایسا کرنے سے وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوتا - یہی حکم راستے کا ہے کہ اگر وہ راستے کے بیچ میں ٹھہرائے تو یہاں ٹھہرانا ایسے ہی ہے جیسے جملہ عام راستوں میں ٹھہرانا اور ان جگہوں میں کہ جہاں جانور ٹھہرانے کی امام نے لوگوں کو اجازت دے رکھی ہو وہ چل رہا ہو یا ہانک رہا ہو یا کھینچ رہا ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اجازت صرف ٹھہرانے کے ضمان کو ساقط کرنے میں مؤثر ہے نہ کسی اور میں اس لیے کہ وہاں ٹھہرانے کا مباح ہونا تو اجازت سے مستفید ہوا ہے کیونکہ یہ اجازت سے قبل ثابت نہ تھا اور چلنے ہانکنے اور کھینچنے کی اباحت امام کی اجازت سے ثابت نہیں ہوئی کیونکہ یہ اس سے قبل بھی ثابت تھی لہٰذا وہ صورت حال برقرار رہی جو اجازت سے قبل تھی - اور اگر ٹھہرانا یا چلنا یا ہانکنا یا کھینچنا اپنی ملکیت میں ہو تو مذکورہ امور میں سے کسی میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ وہ سوار ہو اور اس حالت میں اس کا سواری کا جانور اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کرے کیونکہ یہ افعال اپنی ملک میں سرزد ہوں تو ظلم و زیادتی شمار ہوتے ہیں اور سبب انگیزی اگر تعدی نہ ہو تو وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتی - جہاں تک چلتے ہوئے یا ٹھہرنے کی حالت میں اگلے یا پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کا تعلق ہے تو یہ قتل کا ذاتی ارتکاب ہے نہ کہ سبب انگیزی سے' چنانچہ کفارہ واجب ہوگا' کیونکہ ضمان ہر صورت میں واجب ہوتا ہے خواہ اس کی اپنی ملکیت میں فعل واقع ہوا ہو یا اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پر اور خواہ اس شخص کو جس پر جرم واقع ہوا وہاں داخل ہونے کی اجازت تھی یا نہیں تھی کیونکہ ہلاکت اس کے اپنے ہاتھوں سے واقع ہوئی ہے اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو اس کو ہلاک کرنا مباح نہیں ہوتا -

اگر وہ غیر ملک میں سواری کے جانور کو باندھ دے تو جب تک جانور اپنے بندھنے کی جگہ گھومتا ہے اگر وہ جانور اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کوئی نقصان کر دے یا لید یا پیشاب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اپنی ملکیت کے سوا دوسری جگہ ٹھہرا کر وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے - اگر رسی کھل جائے اور وہ جانور اس جگہ سے چلا جائے تو اگر اس سے کوئی چیز تلف ہوگئی تو رائیگاں ہوگی کیونکہ ٹھہرانے کی جگہ سے جب وہ ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی کا مفہوم بھی جاتا رہا - اور اگر وہ اسے رسی سے باندھے بغیر اس کو ٹھہرائے اور ٹھہرائے جانے کے بعد وہ جانور اپنی جگہ سے ہٹ جائے پھر وہ کسی آدمی پر جرم کرے یا کوئی چیز اس سے تلف ہو جائے تو وہ رائیگاں ہوگی کیونکہ جب وہ ٹھہرائے جانے کی جگہ سے ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی بھی زائل ہوگئی اور ایسے ہوگیا کہ جیسے اس نے ان جگہوں میں از خود داخل ہو کر جرم کیا ہے - اگر جانور کسی آدمی سے بدک کر بھاگ جائے یا رسی تڑا کر بھاگ جائے تو اسی بھاگنے کی حالت میں اس سے جو نقصان ہوگا اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ العجما جبار یعنی چوپایہ رائیگاں ہے یعنی چوپائے کا لگایا ہوا زخم رائیگاں ہے - علاوہ ازیں اس کے بدکنے یا رسی تڑا کر بھاگنے میں اس (یعنی مالک) کا کوئی دخل نہیں ہے اور نہ اس سے احتراز اس کے لیے ممکن نہیں ہے لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز قابل ضمان نہیں ہوگی -

اگر وہ اپنے چوپائے کو چھوڑے تو اسی دوران میں وہ جو نقصان کرے گا وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اسی دوران میں اس کا چلنا اس کے چھوڑنے کی طرف منسوب ہے اور چھوڑنے میں وہ زیادتی کا مرتکب تھا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے اس کو دھکیلنے یا ہانکنے والا ہو - اور اگر وہ چوپایہ دائیں یا بائیں مڑ جائے پھر کوئی نقصان

کرے تو اس صورت میں اگر تو اس چوپائے کے لیے اس کے سوا کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس نقصان کا ضمان چھوڑنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ جانور چھوڑنے کے حکم پر برقرار ہے اور اگر اس کے لیے کوئی دوسرا راستہ بھی ہو تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ چوپایہ اپنی مرضی سے مڑا ہے لہٰذا چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا اور وہ چوپایہ ایسے ہوگیا کہ جیسے خود رسی تڑا کر بھاگا ہو۔ اور اگر وہ کسی پرندے (مثلاً باز وغیرہ) کو چھوڑے اور وہ اسی دوران میں کوئی نقصان کرے تو بالاجماع چھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے اس کو اپنی کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے اس شخص کے بارے میں جو حرم میں اپنا باز چھوڑے اور وہ حرم کے کسی پاکیزہ اور حلال جانور کو شکار کرلے تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ فعل اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر وہ کتے کو اکسائے اور وہ کسی آدمی کو کاٹ لے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسے پرندہ چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا جیسا چوپائے کو چھوڑنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد ہوگا اور اگر نہ ہانک رہا ہو اور نہ ہی کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد نہیں ہوگا؛ امام طحاویؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کاٹنا کتے کا فعل ہے جس کو اس نے اپنی مرضی سے کیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اس پر اقتصار کیا جائے اور اس کا فعل رائیگاں ہے البتہ ہانکنے یا کھینچنے سے وہ اسے اتلاف پر اکسانے والا بن جاتا ہے اور یوں تلف کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ سواری کے جانور کو ہانکنے یا کھینچنے کے مشابہ ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کتے کو اکسانا چوپائے کو چھوڑنے کے مانند ہے اور روانگی کے دوران میں پہنچنے والے نقصان کا چھوڑنے والا ضامن ہوتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ کتا اپنی مرضی واختیار سے کاٹتا ہے اور اکسانا تو جوش پیدا کرنے کے لیے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہو اور اس کا کتا اس کو کاٹ لے تو وہ ضامن نہ ہوگا خواہ وہ اس کی اجازت سے اس کے گھر میں داخل ہوا ہو یا بغیر اجازت کے کیونکہ کتے کا فعل رائیگاں ہے۔ اور اس کے مالک کی طرف سے کاٹنے کی سبب انگیزی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہ پایا گیا ہے کہ اس نے اسکو گھر میں روک رکھا ہے اور یہ مباح ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ۔ (اور جو سدھاؤ تم شکاری جانور) شکار پر دوڑانے کو کہ ان کو سکھاتے ہو اس میں سے جو اللہ نے تم کو سکھایا۔ پس کھاؤ اس میں سے جو وہ روک لیں تمہارے لیے۔

اور اگر کوئی شخص راستے میں سانپ یا بچھو ڈال دے اور وہ کسی آدمی کو ڈس لے تو ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا ڈالنے کا فعل ظلم و زیادتی ہے البتہ اگر وہ اس جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلا جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ہٹنے سے ظلم دور ہوگیا۔

اگر دو گھڑسوار باہم ٹکرا جائیں اور دونوں مرجائیں تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے واجب الادا ہوگی، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک ہر ایک کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک

کی موت دو فعلوں کے سبب واقع ہوئی ہے۔ ایک فعل تو اس کا اپنا اور دوسرا اس کے ساتھی کا اور وہ فعل ہے کے ساتھی کی ٹکر اور خود اس کی اپنی ٹکر تو اپنے فعل سے جو حاصل ہوا وہ تو رائیگاں ہے اور اس کے ساتھی کے فعل سے جو حاصل ہوا اس کا اعتبار کیا جائے گا لہٰذا لازم ہے کہ ہر دو کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہو جیسے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو زخم لگائے اور کوئی دوسرا آدمی بھی اس کو زخم لگا دے اور وہ مرجائے تو اس دوسرے کے ذمے نصف دیت ہوگی' بدلیل مذکورہ' یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہماری دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہوا وہ قول ہے جو ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ علاوہ ازیں' دونوں میں سے ہر شخص اپنے ساتھی کی ٹکر سے مرا ہے لہٰذا اس کا ساتھی ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں دیوار تعمیر کرے' اس دیوار سے ٹکرا کر کوئی آدمی مرجائے تو دیوار والے پر خون بہا واجب ہوگا' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اپنے ساتھی کی ٹکر کے ساتھ اس کی اپنی ٹکر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا اعتبار کیا جاتا تو راستے پر دیوار تعمیر کرنے والے پر پوری دیت واجب نہ ہوتی کیونکہ وہ آدمی اس (دیوار) کی طرف چلا تھا اور وہ اس سے ٹکرایا تھا۔ اسی طرح 'کنواں کھودنے والے پر پوری دیت لازم آتی ہے' اگرچہ چلنے والا اس کی طرف چل کر گیا تھا۔

دو آدمی ایک رسی کو کھینچتے ہیں یہاں تک کہ وہ رسی ٹوٹ جاتی ہے اور دونوں گر پڑتے ہیں اور وہ دونوں پیٹھ کے بل گریں اور مرجائیں تو اس میں سرے سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی کے فعل کی بنا پر نہیں مرا ہے کیونکہ اگر اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے مرتا تو یقیناً منہ کے بل گرتا تو جب وہ پیٹھ کے بل گرا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اور وہ فعل ہے اس کا رسی کو کھینچنا' لہٰذا ہر دو اپنے اپنے فعل سے مرے ہیں اس لیے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں منہ کے بل گر کر مریں تو ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے ہوگی کیونکہ اس کے منہ کے بل گرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ اپنے ساتھی کے کھینچنے کے باعث مرا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک تو پیٹھ کے بل گرے اور دوسرا منہ کے بل گرے اور دونوں مرجائیں تو منہ کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ اپنے ساتھی کے فعل سے مرا ہے جو کہ اس کا کھینچنا ہے اور پیٹھ کے بل گرنے والے کی دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے۔ اور اگر کوئی کاٹنے والا رسی کو کاٹ دے جس کی وجہ سے وہ دونوں گر کر مرجائیں تو رسی کاٹنے والے پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کی ہلاکت کا سبب فراہم کیا اور سبب انگیزی سے واقع ہونے والی ہلاکت موجب ضمان ہوتی ہے' جیسے کنواں کھودنے اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں ہوتا ہے۔

باپ کے ہاتھ میں بچہ ہو جس کو کوئی آدمی اس کے ہاتھ سے کھینچے اور باپ اس کو پکڑے رکھے یہاں تک کہ بچہ مرجائے تو اس کا خون بہا کھینچنے والے کے ذمے ہوگا اور اس کا باپ اس کا وارث ہوگا کیونکہ باپ اس کو پکڑے رکھنے کا حقدار ہے جب کہ کھینچنے والے کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے لہٰذا اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اور اگر دو آدمی ایک بچے کو اپنی اپنی طرف کھینچیں ان میں سے ایک دعویٰ کرے کہ وہ بچہ اس کا بیٹا ہے جب کہ دوسرا دعویٰ کرے کہ وہ اس کا غلام ہے

اور وہ بچہ دونوں کے کھینچنے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو جو آدمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے اس پر اس کا خون بہا واجب ہوگا کیونکہ اسکا کھینچنا ظلم وزیادتی ہے' اس لیے کہ ایک بچے کی بابت تنازعہ کرنے والے دو آدمیوں میں سے جو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے بہ نسبت اس کے کہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے' لہٰذا اس کا اسے پکڑے رکھنا برحق ہے جب کہ دوسرے کا اسے کھینچنا ناحق ہے' اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

ایک آدمی کے ہاتھ میں کپڑا ہو' ایک دوسرا آدمی اس کپڑے سے چمٹ جائے' کپڑے والا اس کے ہاتھ سے کپڑے کو کھینچے اور کپڑا پھٹ جائے تو کپڑے سے چمٹنے والا آدھے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ چمٹنے والے کو دھکیلنا کپڑے والے کا حق ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ کھینچنے بغیر اس کو دھکیلے اور جب اس نے کھینچ لیا تو یہ نقصان دونوں کے فعل سے واقع ہوا لہٰذا ضمان دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔

ایک شخص کسی دوسرے شخص کے بازو کو اپنے دانتوں سے کاٹے' کاٹے گئے بازو والا شخص اس کے منہ سے اپنے بازو کو کھینچے جس کے نتیجے میں کاٹنے والے کے دانت گر جائیں اور بازو والے کا گوشت نکل جائے تو دانتوں کی دیت رائیگاں ہوگی اور کاٹنے والا بازو کے جرمانے کا ضامن ہوگا کیونکہ کاٹنے والے کا کاٹنے کا فعل ظلم وزیادتی ہے جب کہ کھینچنے والے کا فعل ظلم وزیادتی نہیں ہے کیونکہ کاٹنا ایک تکلیف ہے اور اس کو حق ہے کہ اس تکلیف کو اپنے سے دور کرے۔

ایک شخص دوسرے شخص کے پہلو میں بیٹھ جائے اور اس کے کپڑے کے اوپر بیٹھ جائے اور اس کو اس کا علم نہ ہو' کپڑے والا کھڑا ہو اور اس شخص کے بیٹھنے کی وجہ سے اس کا کپڑا پھٹ جائے تو بیٹھنے والا آدھے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ نقصان بیٹھنے اور کھینچنے کی وجہ سے ہوا ہے اور بیٹھنے والے کا بیٹھنا ظلم وزیادتی ہے کیونکہ اسے اس کے اوپر بیٹھنے کا حق نہیں تھا لہٰذا یہ نقصان ان دونوں کے فعل سے واقع ہوا ہے اس لیے ضمان دونوں پر تقسیم ہوگا۔

ایک آدمی نے دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑا اور اس سے مصافحہ کیا' اس نے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ سے کھینچا اور وہ الٹا گر کر مر گیا تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مصافحے کے لیے پکڑنے کا فعل پکڑنے والے کی طرف سے ظلم وزیادتی نہیں ہے بلکہ اس نے تو سنّت ادا کی ہے' یہ تو کھینچنے والے نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ کسی ایسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے نہیں کھینچا جو پکڑنے والے کی طرف سے اسے پہنچی ہو۔ اور اگر اس نے اس کا ہاتھ مروڑنے کے لیے پکڑا ہو اور اسے اذیت دی ہو جس کی وجہ سے اس نے اپنا ہاتھ کھینچا تو پکڑنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ ظلم وزیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور ہاتھ والے نے تو ہاتھ کھینچ کر تکلیف کو دور کرنے کی کوشش کی تھی جس کا اسے حق حاصل ہے' لہٰذا زیادتی کرنے والے پر ضمان عائد ہوگا۔ اگر پکڑنے والے کا ہاتھ کھینچنے کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ زیادتی پکڑنے والے کی طرف سے ہوئی ہے لہٰذا اس نے اپنے اوپر جرم کیا ہے اس لیے دوسرے پر اس کا ضمان عائد نہ ہوگا' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سبب انگیزی سے قتل مشابہ بہ قتل خطاء

جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال کھودنے والے کا جرم ہے یا

جو بھی کھودنے والے کے مشابہ ہو، یعنی جو شخص راستے یا مسجد میں ایسا کوئی کام کرے، اس طرح (جانور کو) ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم، (جانور کو) چونکانے والے کا جرم اور دیوار کا جرم ہے۔

کنواں کھودنے کا جرم

جہاں تک کھودنے والے کے جرم کا تعلق ہے تو کھودنے کا فعل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو قطعی طور پر غیر ملکیت میں ہوگا یا پھر ملکیت میں ہوگا۔ اگر وہ غیر ملک میں ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر راستے کے سوا کوئی اور جگہ میں ہو مثلاً جنگل میں ہو تو کھودنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ کھودنا فی الحقیقت قتل نہیں ہے بلکہ یہ تو قتل کا سبب فراہم کرتا ہے البتہ اگر سبب فراہم کرنے والے کا سبب فراہم کرنا ظلم و زیادتی ہو تو سبب فراہم کرنا قتل سے ملحق ہو جاتا ہے جب کہ یہاں سبب فراہم کرنے والا ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا کیونکہ جنگل میں کھدائی کرنا مطلقاً مباح ہے لہٰذا یہ قتل سے ملحق نہ ہوگا، اس لیے حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے قتل معدوم ہے، لہٰذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے میں ہو اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو گر پڑنے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہوگی یا صدمے یا بھوک کے باعث مرا ہوگا۔ اگر گرنے کی وجہ سے مرا ہو تو کھودنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آزاد ہوگا یا غلام، اگر آزاد ہو تو وہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ راستے کے بیچ میں کنواں کھودنا بے خبر گزرنے والے کے اس میں گر پڑنے کا سبب ہے، سو اس سبب انگیزی میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہے، اس لیے وہ دیت کا ضامن ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی عاقلہ دیت کو برداشت کرے گی کیونکہ اس قتل خطا میں دیت کو برداشت کرنا قاتل پر تخفیف کی غرض سے ہے "تاکہ اس کے ساتھ رعایت ہو" اور اس طرح کا قتل کرنا قتل خطا سے کمتر ہے لہٰذا اس میں تخفیف کی حاجت شدید تر ہے؛ اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ تو ذاتی ارتکاب سے ہونے والے قتل میں واجب ہوتا ہے اور کھودنا فی الحقیقت قطعاً قتل نہیں ہے صرف دیت کے حق میں اس کو قتل سے ملحق کیا گیا ہے لہٰذا کفارے کے حق میں یہ اپنی اصل پر قائم ہے۔ علاوہ ازیں مطلق قتل خطا میں کفارہ جان کی سلامتی کی نعمت کا شکرانہ ادا کرنے کے طور پر ہے جب کہ سلامتی کے فوت ہونے کا سبب پایا جاتا ہو اور ایسا قتل کرنے سے ہوتا ہے اور جب یہ چیز موجود نہیں تو شکرانہ بھی واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر اجنبی ہو تو وصیت سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث اور وصیت سے محرومی کے حکم کا تعلق قتل سے ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لا میراث للقاتل قاتل کے لیے میراث نہیں ہے اسی طرح آپؐ کا فرمان ہے کہ لا وصیۃ للقاتل قاتل کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے، اور قتل فی الحقیقت پایا نہیں گیا۔ اور اگر اس کی موت صدمے یا بھوک سے واقع ہوئی ہو تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا، امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ وہ ضامن ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ صدمے سے مرے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بھوک سے مرے تو ضامن نہیں ہوگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کی وجہ سے موت کے واقع ہونے پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کھدائی ہلاکت کے لیے سبب انگیز ہے اور سبب انگیزی کا مفہوم یہاں موجود ہے کیونکہ گرنا صدمے اور بھوک کا سبب ہے کیونکہ کنویں

میں ہول آتا ہے اور رعب کنویں میں اس کا ٹھہرنا طول پکڑ لے تو اس کے ساتھ بھوک بھی شامل ہو جاتی ہے، اور گرنا کھدائی کی وجہ سے ہوا ہے لہٰذا یہ (یعنی صدمہ اور بھوک) اس کی طرف منسوب ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ اسے کسی جگہ محبوس کر رکھے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ صدمہ گرنے کے اثرات میں سے ہے لہٰذا یہ کھدائی کی طرف منسوب ہوگا؛ جہاں تک بھوک کا تعلق ہے تو یہ اس کے اثرات میں سے نہیں ہے لہٰذا یہ کھدائی سے منسوب نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فی الحقیقت صدمے میں کھودنے والے کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی بھوک میں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے واقع ہوتی ہیں، ان میں بندے کا قطعاً کوئی دخل نہیں ہے نہ تو براہ راست اور نہ ہی سبب انگیزی کے طریق پر، براہ راست دخل حاصل نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، رہا سبب انگیزی سے تو وہ یوں کہ بلاشبہ کھدائی بھوک کا سبب نہیں ہے کیونکہ یہ اس سے جنم نہیں لیتی بلکہ کسی اور سبب سے پیدا ہوتی ہے اور صدمہ کنویں کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیوں کہ کبھی تو اس سے صدمہ ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا لہٰذا صدمے کو کھدائی سے منسوب نہیں کیا جائیگا اور اگر اس کا جان سے کمتر کوئی نقصان ہو تو اس کا ضمان کھودنے والے پر واجب ہوگا کیونکہ یہ گرنے کے سبب سے واقع ہوا ہے اور گرنا کھدائی کے سبب سے ہوا ہے۔ پھر اگر تو ضمان کی مقدار اتنی ہو کہ اسے عاقلہ برداشت کرتی ہو تو وہ اس کا بار ان پر ڈال دے گا ورنہ اس کے مال میں سے واجب الادا ہوگا۔ اسی طرح، اگر گرنے والا بنو نوع انسان میں سے نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی جیسا کہ وہ دیگر دیون کو برداشت نہیں کرتی۔ اگر آزاد کی طرف سے کھدائی کے جرائم کثیر ہوں (یعنی کئی آدمی کنویں میں گر کر ہلاک ہو جائیں) تو ہر جرم کے بدلے اس پر دیت واجب ہوگی اور کسی جرم کی دیت میں سے کوئی چیز بھی ساقط نہ ہوگی اور جرم رسیدہ لوگ ہر ایک کے حق میں واجب ہونے والے جرمانے میں باہم شریک نہ ہوں گے کیونکہ کھدائی کر کے اس نے ہر ایک پر جداگانہ طور پر جرم کیا ہے لہٰذا تمام جرائم پر جداگانہ طور پر اس کا مواخذہ ہوگا، یہی قاعدہ کلیہ ہے۔ اور اگر (کنواں) کھودنے والا غلام ہو تو اگر تو وہ قن (خالص غلام) ہے تو اس کا کھدائی کرنے سے جرم ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھ سے جرم کیا ہے لہٰذا اس کا حکم ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مالک سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کرو خواہ اس کا جرم قلیل ہو یا کثیر ہو البتہ اگر جرم رسیدہ شخص ایک ہو تو اس کو اس کے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر جرم رسیدہ زیادہ تعداد میں ہوں تو اس کو ان کے حوالے کیا جائے گا یا سب کے جرمانوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ قن کے جرائم اس کی گردن کے ذمے ہوتے ہیں ان میں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو اور گردن تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ پڑ جاتی ہے لہٰذا وہ گردن میں اپنے حصے نکال لیں گے، جب کہ آزاد کے جرم پر جو چیز واجب ہوتی ہے اس کا تعلق عاقلہ کے ذمے سے ہوتا ہے اور ذمہ تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ نہیں پڑتا۔ چنانچہ اگر ایک شخص کنویں میں گر کر مر جائے اور مالک اس کو جرم کے ولی کے حوالے کر دے پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر پڑے تو وہ (یعنی دوسرے جرم رسیدہ کا ولی) حوالہ شدہ غلام میں اس کے ساتھ شریک ہوگا اسی طرح تیسرا اور چوتھا شریک ہوگا، سو حوالے کیے جانے کے بعد جب بھی کوئی جرم واقع ہوگا وہ سب پہلے جرم کے ولی کے ساتھ غلام میں شریک ہو جائیں گے اور ہر ایک اپنے جرم کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ مالک پہلے جرم کے ولی کو حوالے کرنے کے بعد جرم کی ذمے داری سے

بری ہو گیا کیونکہ اس پر جو واجب تھا وہ کر چکا ہے لہٰذا وہ واجب کی ذمے داری سے بری ہو گیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے شخص پر جرم بھی کھدائی کے سبب سے واقع ہوا ہے اور اس کی بابت حکم بھی حوالے کرنے کا ہے لہٰذا پہلے کے حوالے کرنا دوسرے اور تیسرے کے حوالے کرنا ہے ۔۔۔ کیونکہ حوالگی کے واجب ہونے کے سبب میں سب مساوی ہیں گویا کہ اس نے پہلے شخص کے یکبارگی حوالے کر دیا ہے ۔ اور اگر وہ کنواں کھود دے پھر مالک اس کو آزاد کر دے ۔ کھدائی کے بعد اور اس میں کسی کے گرنے سے قبل، پھر جرائم لاحق ہو جائیں تو مالک پر اس کی وہ قیمت واجب ہو گی جو آزاد کرنے کے دن تھی، اس میں وہ سب جرم رسیدہ شریک ہوں گے جن پر جرم آزاد کیے جانے سے پہلے واقع ہوا تھا یا اس کے بعد ہر ایک اپنے جرم کے جرمانے کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ ان کے جرائم خواہ کثیر ہوں واجب تو اس کی بابت یہی ہوتا ہے کہ اس کو حوالے کر دیا جائے، مالک نے آزاد کر دینے سے اس کی حوالگی کو فوت کر دیا ۔ بغیر اس کے کہ اس نے فدیے کو اختیار کیا ہو لہٰذا آزاد کرنے کے وقت جو اس کی قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا ۔ بخلاف مدبر کے کیونکہ اس کی وہ قیمت ملحوظ نہیں رکھی جاتی جو اس کو مدبر کرنے کے دن تھی بلکہ اس قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے جو جرم کرنے کے دن تھی، اگرچہ حوالے کرنے کا ناممکن ہونا اس کو مدبر کرنے کے سبب سے ہے لیکن مدبر کرنا تب سبب بنتا ہے کہ جب اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط ہے جرم، لہٰذا جرم کے وقت جو اس کی قیمت ہو گی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ۔ اور اگر کھودنے والا مدبر یا ام ولد ہو تو مالک کے ذمے صرف ایک قیمت واجب الادا ہو گی، جرم خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو جرم یعنی کھدائی کے دن تھی اور قیمت کی کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کسی کے گرنے پر وہ کھودنے کے سبب سے مجرم ہو گیا ہے لہٰذا جرم کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کرے ۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو اس کا جرم خود اس کے ذمے ہو گا نہ کہ اس کے مالک کے ذمے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کا ارتکاب کرے اور کھودنے کے وقت جو اس کی قیمت ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ ۔

کوئی شخص راستے میں کنواں کھود دے، ایک آدمی آئے وہ کسی کو دھکا دے کر اس میں گرا دے تو دھکا دینے والے پر ضمان عائد ہو گا نہ کہ کھودنے والے پر کیونکہ دھکا دینے والا ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوا ہے ۔ اگر کوئی آدمی کنویں کے پیندے میں پتھر رکھ دے، اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پتھر رکھنے والے کے ساتھ کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہو گا جیسے کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والے کے مسئلے میں ہے ۔

اگر ایک آدمی آئے اور کنویں کی نیچے سے کھدائی کر دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پہلے شخص پر ضمان عائد ہو گا، علامہ کرخیؒ نے ایسے ہی بیان کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الکتاب میں ذکر کیا ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ پہلا شخص ضامن ہو پھر کہا کہ ہم نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن استحسان کا ذکر نہیں کیا ۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ استحسان کی رو سے ان دونوں پر ضمان عائد ہو گا کیونکہ جرم میں وہ دونوں شریک ہیں اور وہ جرم ہے کھدائی، لہٰذا ضمان میں دونوں شریک ہوں گے ۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کا سبب

پہلے شخص کا پیدا کردہ ہے اور وہ سبب ہے مٹی ہٹا کر کھدائی کرنا جب کہ دوسرے شخص کی طرف سے کھدائی کنویں کے پیندے میں چھری نصب کرنے یا پتھر رکھنے کے مانند ہے لہٰذا پہلا شخص دھکا دینے والے کے مانند ہے اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔

ایک آدمی کنواں کھودے، ایک اور آدمی آکر اس کے سرے کو کشادہ کر دے پھر کوئی شخص اس میں گر پڑے تو ان دونوں پر آدھا آدھا ضمان عائد ہوگا۔ کتاب میں ایسے ہی علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور تفصیل نہیں بیان کی۔ اور کہا جاتا ہے کہ کتاب کا جواب اس امر پر محمول ہے کہ جب اس نے معمولی سا کشادہ کیا ہو بایں صورت کہ آدمی ان دونوں کے کھودے ہوئے کنویں میں گرے اور اگر وہ اس کو بہت زیادہ کشادہ کر دے بایں صورت کہ گرنے والے کا پاؤں دوسرے شخص کی کھدائی میں پڑے تو اس صورت میں ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے آدمی پر کیونکہ جب معمولی کشادہ کیا گیا ہو بایں صورت کہ اس کا پاؤں ان دونوں کی کھدائی میں پڑے تو اس کا گرنا ایسے سبب سے واقع ہوا جو ان دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے ان کا کھدائی کرنا لہٰذا ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا۔ اور جب زیادہ کشادہ کیا گیا ہو تو گرنا ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جو دوسرے شخص کی طرف سے پایا گیا ہے لہٰذا ضمان اس پر عائد ہوگا۔

کوئی شخص کنواں کھودے پھر اس کو پاٹ دے، پھر کوئی دوسرا شخص آئے اور اس میں سے وہ چیز نکال لے جس سے اس نے اس کو پاٹا تھا اور پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اس کا پاٹنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو مٹی اور پتھر سے پاٹا ہوگا یا گندم اور جو سے۔ اگر اول الذکر سے پاٹا ہو تو دوسرے شخص پر ضمان عائد ہوگا اور اگر ثانی الذکر سے پاٹا ہو تو ضمان پہلے شخص پر عائد ہوگا کیونکہ مٹی اور پتھر سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد ایسے ہو جاتا ہے کہ جیسے کنواں کھودا ہی نہیں گیا تھا لہٰذا اس میں سے نکالنا ایسے ہے کہ جیسے ایک اور کنواں کھودا گیا ہے۔ جہاں تک گندم اور جو وغیرہ کا تعلق ہے تو اس سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کو بھرنا شمار ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ گندم اور جو سے پاٹنے کے بعد کھدائی کا نشان باقی رہتا ہے جب کہ مٹی اور پتھر سے پاٹنے کے بعد یہ نشان باقی نہیں رہتا۔

اگر کوئی شخص کنواں کھودے اور کنویں کو اوپر سے بند کر دے پھر کوئی شخص آئے اور اس کو ذرا کھول دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ بند کر دینے سے کھدائی کا نشان معدوم نہیں ہو جاتا البتہ بند کرنا کسی کے گرنے میں رکاوٹ ضرور بن گیا ہے اور کھولنے والے نے کھول کر اس رکاوٹ کو دور کر دیا ہے اور رکاوٹ کا دور ہونا گرنے کے لیے شرط ہے جب کہ حکم منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہ کہ شرط کی طرف۔

اگر کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے، کوئی دوسرا شخص اس سے ٹھوکر کھا کر اس کنویں میں گر پڑے جس کو کسی اور شخص نے کھودا تھا تو ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا گرنے کا سبب ٹھوکر کھانا ہے اور ٹھوکر کھانے کا سبب پتھر رکھنا ہے اور پتھر رکھنا اس کی جانب سے زیادتی ہے لہٰذا ہلاکت پتھر رکھنے کی طرف منسوب ہوئی اس لیے ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی نے پتھر نہ رکھا ہو بلکہ آب رواں سے پتھر یہاں آگیا ہو تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس کو پتھر سے منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ پتھر کی جانب سے زیادتی نہیں ہے لہٰذا اس کی اضافت کھودنے

والے سے ہوگی کیونکہ کھدائی کرکے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر کھودنے والے اور میت کے ورثا ریں اختلاف ہو کھودنے والا کہے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس میں گرایا تھا جب کہ ورثا کہیں کہ اس میں وہ گر پڑا تھا تو امام ابو یوسف کے دوسرے قول کے مطابق کھودنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائیگا اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول کی رو سے وارثوں کی بات کو تسلیم کیا جائیگا۔ انکے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال کی گواہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ کوئی عاقل اپنے آپ کو جان بوجھ کر کنویں میں نہیں گراتا اور بات اسی کی تسلیم کی جاتی ہے جس کی گواہی ظاہر حال دے۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حاصل اختلاف کا تعلق وجوب ضمان سے ہے چنانچہ ورثا کھودنے والے کے خلاف ضمان کے دعویدار ہیں جب کہ وہ انکاری ہے اور انکار کرنے والے کا قول بمعہ اس کے حلف کے لیا جاتا ہے۔ اور جس ظاہر حال کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے ظاہر حال سے معارض ہے اور وہ دوسرا ظاہر حال یہ ہے کہ راہگیر کو چلنے والے راستے پر کنواں نظر آجاتا ہے لہٰذا دونوں ظاہر حال میں تعارض پیدا ہوگیا لہٰذا ضمان اپنے نہ ہونے کی اصل پر برقرار رہا۔

اگر کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے، اس میں ایک شخص گر پڑے، اور وہ ایک دوسرے شخص سے چمٹ جائے اور وہ دوسرا شخص کسی تیسرے شخص سے چمٹ جائے اور وہ سب گر پڑیں اور مر جائیں تو یہ صورت اصل میں دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو ان کی موت کا حال معلوم ہوگیا ہوگا بایں طور کہ وہ سب اس میں سے زندہ باہر نکل آئیں اور اپنا ماجرا بیان کردیں یا پھر معلوم نہیں ہوگا۔ اگر معلوم ہوجائے تو پہلے شخص کی موت سات حالتوں سے خالی نہ ہوگی:

(۱) یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کی موت خاص کنویں میں اس کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر دوسرے شخص کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۴) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۵) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے
(۶) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
(۷) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کی موت کنویں میں صرف اس کے اپنے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھودنے والا ہی سبب انگیزی کے طریقے سے اسکا قاتل

ہے اور وہ زیادتی کا مرتکب ہے اس لیے ضمان اس پر عائد ہوگا - اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے اس لیے کہ اس نے اس کو اپنے اوپر کھینچا تھا اور انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے - اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ دوسرے آدمی نے ہی تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا حتیٰ کہ اس کو اس کے اوپر گرا دیا - اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا رائیگاں ہے اس لیے کہ یہ اس کا خود اپنے خلاف جرم ہے جبکہ دوسرے اور تیسرے آدمی کے کھینچنے کا اعتبار کیا جائیگا لہٰذا نصف تو رائیگاں ہوا اور نصف باقی رہا - اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور دوسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھدائی کے سبب اس کی طرف سے جرم پایا گیا ہے اور نصف رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے آدمی کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا - اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر اور نصف دوسرے آدمی پر عائد ہوگا کیونکہ اسی دوسرے آدمی نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا - اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گر پڑنے سے واقع ہوئی ہے تو ایک تہائی رائیگاں ہوگا، ایک تہائی کھودنے والے پر عائد ہوگا اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر، کیونکہ وہ تین جرموں کی بنا پر مرا ہے، جن میں سے ایک رائیگاں ہے اور وہ ہے اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا، سو باقی رہ گیا کھودنے والے کا جرم اور دوسرے آدمی کا یہ جرم کہ اس نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا، لہٰذا ان دو جرموں کا اعتبار کیا جائے گا - جہاں تک دوسرے آدمی کی موت کا تعلق ہے تو یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی -

(۱) یا تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ کنویں میں صرف اپنے گرنے کی وجہ سے مرا ہے ؛

(۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے ؛

(۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے کنویں میں گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے -

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے کنویں میں گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون بہا پہلے آدمی پر واجب ہوگا اور کھودنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ پہلا آدمی ہی ہے جو اس کو کنویں میں کھینچ لایا ہے لہٰذا اس کی مثال دھکا دینے والے کی سی ہے - اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اس لیے کہ خود اس نے تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچا تھا لہٰذا اس کا خون رائیگاں ہے - اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور تیسرے آدمی کے اس کے

اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا، کیونکہ اس کی موت دو چیزوں سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو اس کا اپنا فعل ہے اور وہ ہے اس کا تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا اور اس کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہے اور دوسری چیز دوسرے کا فعل ہے اور وہ فعل ہے پہلے آدمی کا کھینچنا اور اس کو کنویں میں گرانا۔ رہی تیسرے آدمی کی موت تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہوگی اس کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی اور وہ ہے اس کا کنویں میں گرنا اور اس کا خون بہا دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا کیونکہ اس نے اس کو کنویں کی طرف کھینچا اور اس کو اس میں گرایا تھا۔ یہ سارے احکام اس صورت سے متعلق ہیں کہ جب ان کے گرنے کا حال معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس حال میں ملیں گے کہ ایک دوسرے کے اوپر پڑے ہوں گے یا پھر بکھرے ہوئے ملیں گے۔ اگر وہ بکھرے ہوئے ملیں تو پہلے آدمی کا خون بہا کھودنے والے کے ذمے ہوگا، یا دوسرے آدمی کے ذمے۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے استحسان کی رو سے پہلے آدمی کے خونبہا کے تین حصے کیے جائینگے ایک تہائی کھودنیوالے کے ذمے ہوگی ایک تہائی دوسرے آدمی کے ذمے جبکہ ایک تہائی رائیگاں ہوگی دوسرے آدمی کے خونبہا کے دو برابر حصے کیے جائینگے، نصف تو رائیگاں ہوگا جبکہ نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا۔ تیسرے آدمی کا خون بہا تمام تر دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا۔ امام محمدؒ نے استحسان میں اس امر کا ذکر نہیں کیا کہ یہ قول از روئے قیاس ہے یعنی یہ کہ ہر ایک کی موت کا ایک ظاہری سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے پہلے آدمی کی موت کے لیے کھدائی، دوسرے آدمی کی موت کے لیے پہلے آدمی کا کھینچنا اور تیسرے آدمی کی موت کے لیے دوسرے آدمی کا کھینچنا، اور ظاہری اسباب کے ساتھ احکام کی اضافت کو شریعت میں قاعدے کلیے کی حیثیت حاصل ہے استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ پہلے آدمی میں تین اسباب جمع ہوگئے ہیں اور تینوں موت کا باعث بننے کے قابل ہیں اس کا کنویں میں گرنا اور اسکے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کا گرنا، البتہ اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے کا سبب یہ ہے کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا ہے اس لیے ایک تہائی رائیگاں ہوگئی اور باقی رہ گئیں دو تہائیاں ایک تہائی کھودنے والے پر اس کے کھودنے کی وجہ سے اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر اس وجہ سے کہ اس نے تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچا۔ دوسرے آدمی کی موت میں دو چیزیں پائی گئی ہیں کھدائی اور تیسرے کا اس کے اوپر گرنا البتہ اس کے اوپر اس کا گرنا اس لیے واقع ہوا کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا، لہٰذا نصف خون بہا رائیگاں ہوا اور بقیہ نصف کھودنے والے پر واجب ہوگا۔ تیسرے آدمی کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ ہے دوسرے آدمی کا اس کو کنویں میں کھینچنا اور اسباب کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے اور ان کا اعتبار کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلے کا حکم وہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو اجرت پر لے کہ وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ آدمی کنواں کھودے، اس میں کوئی انسان گر پڑے تو اگر کنواں مستاجر کے صحن میں ہو تو ضمان اس پر عائد ہوگا نہ کہ اجیر پر کیونکہ صاحبین کے قاعدے کی رو سے اس کو اپنے صحن سے استفادہ کرنے کی مطلقاً ولایت حاصل ہے بشرطیکہ اس سے راہگیروں

کو تکلیف نہ پہنچے جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق جب تک اس سے کوئی چیز مانع نہ ہو کھدائی کا مطلق حکم اس کی طرف منسوب ہوگا سو جب اس نے اس کے صحن میں کنواں کھودا تو مامور کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا گویا کہ خود اس نے کنواں کھودا تھا اور اس میں ایک انسان گر پڑا اور اگر یوں ہوتا تو ضمان اس پر واجب ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر اس کے صحن میں نہ ہو، تو اگر مستاجر اجیر کو بتا دے کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے تو ضمان اجیر پر عائد ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر کیونکہ اجیر نے اس کے حکم سے نہیں کھودا چنانچہ فعل صرف اسی تک محدود رہا گویا کہ اس نے اس کے حکم کے بغیر خود اپنی تحریک پر کھودا اور اس میں ایک انسان گر پڑا۔ اور اگر وہ اس کو نہ بتائے تو ضمان حکم دینے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس نے محض راستے پر کنواں کھودنے کا حکم دے کر اس کو دھوکا دیا ہے کیونکہ عام طور پر اپنی ملکیت مطلقہ میں کھودنے کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا دھوکا دینے کا ضمان اس پر لازم ہوگا اور وہ ہے فی الحقیقت کفالت کا ضمان گویا کہ وہ اس کے لیے اس چیز کا ضامن ہوا ہے جو کھدائی کے سبب اس پر لازم ہے ضمان[1] درک کی مانند۔ اور اگر وہ اپنے غلام کو حکم دے کہ وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ کنواں کھود دے، اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اگر کھدائی اس کے صحن میں ہوئی ہو تو ضمان مالک کی عاقلہ پر عائد ہوگا کیونکہ اس جگہ کھدائی کا حکم دینے کا اسے حق ہے لہٰذا اس کا فعل مالک کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کھودا ہے، اور اگر وہ اس کے صحن کے سوا کسی اور جگہ میں ہو تو ضمان غلام کی گردن پر عائد ہوگا، مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دیجیے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ کھدائی کا حکم اس کے صحن کے سوا دوسری جگہ پر لاگو نہیں ہوتا لہٰذا وہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے خود اپنی مرضی سے کھدائی کی ہے، خواہ اس نے غلام کو بتا دیا ہو کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے یا نہ بتایا ہو، بخلاف اجیر کے کیونکہ وہاں حکم دینے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوا تھا کہ اس نے دھوکا دیا تھا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور غلام اور مالک کے معاملے میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا لہٰذا یہاں جاننا اور نہ جاننا برابر ہیں اور اگر کھدائی ملکیت میں ہو تو اگر کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہو مثلاً کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر پڑے تو کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ وہ سبب انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر گھر کا مالک یہ کہے کہ میں نے اسے کھودنے کا حکم دیا تھا اور میت کے اولیاء اس کو تسلیم کرنے سے انکار کریں تو قیاس یہ ہے کہ گھر کے مالک کی تصدیق نہ کی جائے اور ورثاء کے قول کو لیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے اور کھودنے والے کی بات کو لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ کھدائی ظاہرہ طور پر موجب ضمان واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ غیر کی ملکیت میں کی گئی ہے اور یہ ممنوع ہے لہٰذا بظاہر وہ کھدائی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، چنانچہ گھر کا مالک کھودنے والے کی تصدیق کر کے اسے ضمان سے بری کرانا چاہتا ہے لہٰذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ گھر کے مالک کا یہ کہنا کہ میں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا تھا اس کی طرف سے ایسی چیز

---

[1] مثلاً یہ کہ کوئی شخص خریدار کے لیے بائع کی جانب سے کفیل بنے کہ اگر خرید کردہ چیز کا کوئی مستحق نکل آیا تو قیمت کا ضامن یہ ہوگا یہ ضمان ضمان درک کہلاتا ہے۔

کا اقرار ہے جس کے فی الفور انتشار کا وہ مجاز ہے اور وہ ہے کھدائی کا حکم دینا لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ اس کی اپنی ملکیت میں ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہاں کھدائی کرنا اس کے لیے مطلقاً مباح ہے لہٰذا اس سبب انگیزی سے وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا۔ اور اگر اس کے صحن COURTYARD میں ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس سے استفادہ کرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے، جیسے کہ راستے میں چلنا۔

اگر کوئی شخص چار آدمیوں سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں کنواں ان پر گر پڑے اور ان میں سے ایک مر جائے تو بقیہ تین آدمیوں میں سے ہر ایک پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور ایک چوتھائی رائیگاں ہوگی کیونکہ اس کی موت چار جرموں سے واقع ہوئی ہے مگر آدمی کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے لہٰذا ایک چوتھائی باطل ہوگئی اور اس کے ساتھیوں کے اس پر جرائم باقی رہے اس لیے ان کا اعتبار کیا جائے گا اور ان پر تین چوتھائی دیت واجب ہوگی، ہر ایک پر ایک چوتھائی۔ شعبیؒ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے تینکی لینے والی، کودنے والی اور گردن تڑوانے والی کے خلاف تہائیوں میں دیت کا حکم دیا تھا۔ یہ تین لڑکیاں تھیں، ایک لڑکی دوسری لڑکی پر سوار ہوگئی تیسری لڑکی نے اپنے اوپر سوار کرنے والی لڑکی کے چٹکی لی جس سے وہ اچھل پڑی اور سوار لڑکی گر پڑی (اور اس کی گردن ٹوٹ گئی) تو جس کی گردن ٹوٹی تھی اس کے لیے اس کی دو سہیلیوں کے خلاف دو تہائی دیت کا حکم دیا اور ایک تہائی دیت کو ساقط کر دیا کیونکہ جس کی گردن ٹوٹی تھی اس نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ دس آدمیوں نے مل کر کھجور کے ایک درخت کو کھینچا، درخت ان میں سے ایک آدمی پر گر پڑا جس سے وہ مر گیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کے خلاف دسواں حصہ دیت ادا کرنے کا حکم دیا اور ۱/۱۰ حصہ ساقط کر دیا کیونکہ مقتول نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔

اگر کوئی شخص آزاد، مجور غلام اور مکاتب سے اجرت پر کنواں کھدوائے اور کھدائی کے دوران میں ان پر کنواں گر پڑے اور وہ سب مر جائیں تو آزاد اور مکاتب کی بابت تو مستاجر پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا البتہ مجور غلام کی قیمت اس کے مالک کو دینے کا وہ ضامن ہوگا۔ آزاد اور مکاتب کے لیے وہ اس لیے ضامن نہیں ہوگا کہ ان کی بابت مستاجر کی طرف سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ ان کو اجرت پر لینا درست واقع ہوا ہے لہٰذا ان دونوں کو کھدائی کے کام پر لگانا ایک صحیح معاہدے پر مبنی تھا لہٰذا یہ وجوب ضمان کا سبب نہ ہوگا اور ان کے اوپر کنویں کے گرنے میں مستاجر کا کوئی ہاتھ نہیں ہے اس لیے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ رہا مجور غلام، تو چونکہ اس کو اجرت پر لینا درست نہیں تھا اس لیے اس کو کھدائی کے کام پر لگانے سے مستاجر اس کا غاصب بن گیا لہٰذا وہ اس کے ضمان میں داخل ہوگیا، سو جب وہ ہلاک ہوگیا تو ضمان قرار پا گیا اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کے مالک کو ادا کرے۔ جب وہ اس کے مالک کو قیمت ادا کر دے تو وہ مالک یہ قیمت اس آزاد اور مکاتب کے وارثوں کے حوالے کر دے گا، جس کو وہ باہم اس طریقے سے تقسیم کریں گے کہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت تین جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، خود اپنے جرم سے اور اپنے دو ساتھیوں کے جرم سے، لہٰذا

آزاد اور مکاتب کا ایک تہائی غلام کے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور قن کے جرم کرنے پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوتا ہے، اور اگر وہ قن ہوتا تو اس کا آزاد اور مکاتب کے ورثاء کے حوالے کیا جانا واجب ہوتا اور وہ اس کی گردن میں سے اپنے اپنے حق کی مناسبت سے حصہ وصول کرتے، لیکن جب وہ ہلاک ہو گیا تو ان کو قیمت ادا کرنا واجب ہو گیا اور اس کو بھی وہ اپنے درمیان اپنے حقوق کی مناسبت سے تقسیم کریں گے چنانچہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر، کیونکہ آزاد کے قتل پر دیت کا ضمان اور مکاتب کے قتل پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ پھر مالک غلام کی قیمت کے لیے مستاجر کی طرف ایک بار پھر رجوع کرے گا اور وہ اس کو قیمت ادا کرے گا کیونکہ اگرچہ اس نے مغصوب کی قیمت دے کر مغصوب کو مغصوب منہ کے حوالے کر دیا ہے لیکن اس نے زیر بار حالت میں واپس کیا ہے جب کہ جس وقت اس نے اس کو غصب لیا تھا اس وقت اس پر کوئی بار نہ تھا لہٰذا زیر بار حالت میں اسکو واپس کرنے سے اس کی صحیح واپسی نہیں ہوئی اس لیے بار دیگر اس سے قیمت کا ضمان لیا جائے گا۔ مستاجر کو حق ہے کہ وہ آزاد کی عاقلہ سے غلام کی ایک تہائی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ ضمان پر وہ غلام کا اس وقت سے مالک ہو گیا تھا جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ مستاجر کے ایک تہائی غلام پر آزاد کی طرف سے جرم سرزد ہوا ہے لہٰذا وہ اس کی ایک تہائی قیمت کا ضامن ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی اور مکاتب کے ورثاء بھی آزاد کی عاقلہ سے مکاتب کی ایک تہائی قیمت وصول کریں گے کیونکہ آزاد کی طرف سے اس کی ایک تہائی قیمت پر جرم پایا گیا ہے لہٰذا وہ اس ایک تہائی قیمت کا ضامن ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی۔ پھر مکاتب کے ترکے میں سے اس کی مقدار قیمت لی جائے گی اور اس کو آزاد کے وارثوں اور مستاجر کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے آزاد اور غلام پر جرم پایا گیا ہے، آزاد کے ورثاء آزاد کی ایک تہائی دیت کے برابر اور مستاجر غلام کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر حصہ وصول کرے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی آزاد اور ایک تہائی غلام پر جرم کیا ہے اور ہر دو کے ایک تہائی کو ہلاک کیا ہے اور آزاد کی ہلاکت پر دیت کا ضمان اور غلام کی ہلاکت پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اور مستاجر ضمان پر غلام کا مالک بن چکا تھا لہٰذا یہ ایسے جرم کا ضمان ہے جو اس کی ملکیت پر واقع ہوا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اس شخص کی بابت علماء کا قول ہے کہ جو عام بازار میں مسلمانوں کے مفاد کے لیے کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے کہ اگر تو سلطان (حکومت) کی اجازت سے کھدائی کی ہو تو وہ ضامن نہ ہو گا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کی ہو تو وہ ضامن ہو گا۔ اسی طرح 'اگر کوئی شخص عوام کے لیے پل بنائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے' اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ضامن نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے مفاد کے لیے ہو اس کے لیے اجازت دلالۃً ثابت ہے اور جو چیز دلالۃً ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے صریحاً ثابت ہو۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز عامۃ المسلمین کے مفاد سے متعلق ہو وہ ان کا حق ہے اور عوام کے معاملے کی تدبیر کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ حکومت کی اجازت کے بغیر وہاں کھدائی کرنا کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کھدائی کرنے کے مانند ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کا ذکر ہم راستے میں کھدائی کرنے والے کے حکم میں کر چکے ہیں۔

مکان کے شیڈ اور پرنالے وغیرہ سے جرم کا واقع ہونا

اسی طرح جو شخص کھدائی کرنے والے کے مفہوم میں ہو جیسے وہ شخص جو راستے میں کوئی چیز پیدا کرے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں (مکان کا) کنگرہ لگائے یا اس میں پرنالہ نصب کرے جس سے کوئی آدمی ٹکرا کر مر جائے یا کوئی چبوترہ تعمیر کرے یا کوئی پتھر، لکڑی یا کوئی سامان رکھ دے یا آرام کرنے کے لیے بیٹھ جائے اور ایسی کسی چیز سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر گر پڑے اور مر جائے یا کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ مر جائے یا اس سے یا کسی دوسرے سے اس طرح ٹھوکر کھانے اور گرنے سے کسی کی موت وغیرہ کوئی جرم سرزد ہو جائے یا راستے میں پانی گرا دے جس سے کوئی شخص پھسل جائے تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا اسی طرح، اگر ایسی کسی چیز سے کوئی چوپایہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز پیدا کرنا ہلاکت کا سبب ہے اور وہ سبب انگیزی کرکے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے لہٰذا اس سے جو چیز جنم لے گی اس کا ضمان اس پر عائد ہوگا جیسے پھینکنے سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان عائد ہوتا ہے۔ پھر بنو نوع انسان سے متعلق جو جرم ہوگا اگر اس کے جرمانے کی مقدار اتنی ہو کہ جسے عاقلہ برداشت کرتی ہے تو اسے عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ مقدار ہے مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور جس کی مقدار اتنی نہ ہو یا اتنی ہو مگر وہ بنو نوع انسان سے متعلق جرم کی نہ ہو تو وہ مجرم کے مال میں سے واجب الادا ہوگی کیونکہ عاقلہ پر اس کا بار ڈالنا تو خلافِ قیاس ثابت ہے اس لیے کہ ان سے تو کوئی جرم سرزد نہیں ہوا جبکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ۔ یعنی کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اس مقدار کا علم ہمیں ایک بنو نوع انسان کے ساتھ خاص نص سے حاصل ہوا ہے لہٰذا جو جرم اس سے کمتر مقدار کا ہو یا بنی نوع انسان سے متعلق نہ ہو وہ اپنی اصل پر برقرار رہا۔ اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ جرم رسیدہ شخص کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہیں کیونکہ اس نے ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب نہیں کیا۔

اس شخص کی بابت جس نے راستے میں کوڑا کرکٹ ڈال دیا ہو اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے علماء کا کہنا ہے کہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ ہلاکت اس کے کوڑا ڈالنے سے واقع ہوئی ہے اور کوڑا ڈال کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ بند گلی میں کوڑا ڈالے اور وہ اس گلی کا رہنے والا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے کسی زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا اس لیے کہ گلی اہل کوچہ کے درمیان مشترک ہے لہٰذا کوچے کے ہر باشندے کو اس سے استفادہ کرنے کا حق ہے جیسے مشترکہ گھر کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اگر مسلمانوں کے راستے کی طرف کسی نے پرنالہ نصب کیا ہو اور وہ پرنالہ کسی آدمی پر گر پڑے اور اس کو قتل کر دے تو اگر اس کو وہ کنارہ لگا ہو جو دیوار کے اندر رکھا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس قدر تو اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے لہٰذا اس میں وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا اور اگر اس کو راستے کی طرف باہر نکلا ہوا کنارہ لگا ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس کو راستے کی طرف باہر نکالنا اس کی طرف سے زیادتی کا ارتکاب ہے اور اگر اس کو دونوں کنارے لگیں تو وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ نصف میں زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس سے زیادہ کا نہیں اور اگر معلوم نہ ہو (کہ کون سا کنارہ لگا ہے) تو قیاس یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو کیونکہ اگر اسے اندر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن

نہیں اور اگر باہر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن ہے جب کہ ضمان واجب نہیں تھا سو اس کے واجب ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہیں ہوگا۔ استحسان کی رو سے وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ جب اسے یہ معلوم نہیں کہ اسے کون سا کنارہ لگا ہے، اندر والا یا باہر والا ایسے سمجھا جائیگا کہ جیسے اسکو دونوں کنارے لگے ہیں جیسے غرق ہونے اور جلنے والوں کے مسئلے میں کیا جاتا ہے کہ جب یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے مرا اور کون بعد میں مرا تو ایسے سمجھا جاتا ہے کہ وہ سب اکٹھے اور ایک ہی وقت میں مرے ہیں یہاں تک کہ ان میں سے کوئی دوسرے کا وارث نہیں بنتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

مسجد میں بے جا تصرف سے جرائم

اور اگر وہ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز مسجد میں کرے مثلاً پانی کے لیے مسجد میں کنواں کھودے یا اس میں چبوترہ وغیرہ تعمیر کرے جس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر کھودنے یا تعمیر کرنے والا مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے مسجد کے نمازیوں کی اجازت سے ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ایسا کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ مسجد کی بہبود کے لیے تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے لہٰذا وہ جو کچھ کریں اس کی وجہ سے ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے باپ یا وصی ایسی کوئی چیز یتیم کے گھر میں کرے یا وقف کا متولی وقف میں کرے۔ جہاں تک مسجد کے نمازیوں کے سوا کسی اور شخص کا تعلق ہے تو اسے مسجد کے نمازیوں کی اجازت کے بغیر مسجد میں کوئی تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر وہ ان کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کرے گا تو اس کا ایسا کرنا زیادتی کا ارتکاب ہوگا لہٰذا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اگر کوئی شخص مسجد میں قندیل آویزاں کرے یا چٹائی بچھائے یا کنکریاں ڈالے تو اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے ان کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد عام مسلمانوں کے لئے ہے لہٰذا مسلمانوں کے . . ہر فرد کو مسجد کی بہبود کے کام کرنے کا حق ہے اور ایسے کام مسجد کو آباد کرنے کی ذیل میں آتے ہیں اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: انما یعمر مساجد اللہ من اٰمن باللہ یعنی جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بغیر کسی تخصیص کے ہے، البتہ مسجد کے نمازیوں کو ایک طرح کی خصوصیت حاصل ہے اور اس خصوصیت کا اظہار خود مسجد کے اندر تصرف کرنے، مثلاً کھودنے اور تعمیر کرنے میں ہوتا ہے نہ کہ قندیل اور چٹائی میں۔ اس کی مثال مالک مکان اور عاریۃً لینے والے کو حق حاصل ہے کہ عاریۃً لیے ہوئے مکان میں چٹائی بچھائے اور قندیل آویزاں کرے لیکن اسے کھودنے یا تعمیر کرنے کا حق نہیں ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسجد کے رفاہی کاموں کی تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمے داری ہے نہ کہ کسی اور کی بایں دلیل کہ انکو یہ ولایت حاصل ہے کہ دوسروں کو آویزاں کرنے، بچھانے اور تعمیر کرنے سے منع کریں لہٰذا دوسرا شخص اگر ایسا کوئی کام کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا لہٰذا اس سے جو چیز پیدا ہوگی اس کا وہ ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی چیز رکھ دے اور اس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے؛ اسی لیے وہ (مسجد میں) کھدائی کرنے اور تعمیر کرنے پر ضامن ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور مسجد کا عامۃ المسلمین کے لیے ہونا . . . اس کے نمازیوں کو اس کا نظم و نسق کرنے اور اسکی بہبود کی دیکھ بھال کرنے میں

ان کے اختصاص میں مانع نہیں ہے جیسا کہ خانہ کعبہ ہے کہ یہ سب مسلمانوں کے لیے ہے لیکن اس کی کنجیاں رکھنے کا حق بنو شیبہ کے لیے خاص ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے بنو شیبہ سے خانہ کعبہ کی چابی لے لی اور اپنے چچا عباس رضی اللہ عنہ کی درخواست پر انہیں دے دی تو اللہ تبارک وتعالےٰ نے اپنے اس ارشاد میں وہ چابی بنو شیبہ کو واپس کرنے کا حکم فرمایا کہ ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الیٰ اھلھا یعنی بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو۔

اگر کوئی شخص مسجد میں بیٹھے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے اگر وہ بیٹھا ہوا شخص نماز میں ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا خواہ وہ بیٹھنے والا اس مسجد کے نمازیوں میں سے ہو یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے اور اگر نماز پڑھنے والے پر ضمان عائد کر دیا جائے تو لوگ مسجدوں میں نماز پڑھنے سے رک جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ باتیں کرنے یا سونے کے لیے بیٹھا ہوا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق وہ ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز کے سوا کسی اور مقصد مثلاً باتیں کرنے یا سونے کے لیے مسجد میں بیٹھنا مباح ہے لہٰذا ہلاکت کسی ایسے سبب سے واقع نہیں ہوئی جو اس کی طرف سے زیادتی کہلائے اس لیے ضمان واجب نہیں ہوگا اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر میں بیٹھا ہوا ہو اور کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے نہ کہ باتیں کرنے اور سونے کے لیے لہٰذا جب وہ مسجد کو ان کاموں کے لیے استعمال کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا اس لیے ضامن ہوگا جیسے کہ کوئی شخص آرام کرنے کے لیے راستے میں بیٹھ جائے اور اس کی وجہ کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن ہوتا ہے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے بنایا جاتا ہے بیٹھنے کے لیے نہیں اور جب وہ بیٹھ گیا تو زیادتی کرنے والا ہو گیا لہٰذا ضامن ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور صاحبین کا یہ کہنا کہ مسجد میں باتیں کرنا اور سونا مباح ہے تسلیم لیکن اس شرط پر کہ انجام سلامتی ہو اور یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی لہٰذا یہ زیادتی ہے۔ اور اگر وہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا قرآن حکیم کی تلاوت کے لیے یا نماز کے سوا کسی اور عبادت کے لیے بیٹھا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تو وہ عبادت کیلئے نہ بیٹھا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوتا اور جب وہ عبادت کے لئے بیٹھا ہے تو بدرجۂ اولیٰ ضامن نہ ہوگا۔ جہاں تک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق اس مسئلے کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ نماز کے لیے انتظار کرنے والا نماز میں ہوتا ہے؛ بعض علماء کا قول ہے کہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ وہ فی الحال نماز میں نہیں ہے اسے تو اجر و ثواب کے ضمن میں نماز قرار دیا گیا ہے کسی اور پہلو سے نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سواری کے جانور سے واقع ہونے والے جرائم

اس جنس سے ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم ہے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں کسی چوپائے کو ہانک یا آگے سے کھینچ رہا ہو اور وہ چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے یا منہ سے کاٹ لے یا ٹکر لگا دے یا اگر یہ کھڑے ہو کر اگلے پاؤں سے پامال کرے تو وہ ضامن ہوگا جس کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر

کر چکے ہیں کہ راستے میں ہانکنا اور کھینچنا انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے، لہٰذا جب اس کے سبب سے ہلاکت واقع ہو اور یہ شرط مفقود ہو تو یہ زیادتی قرار پائیگی اس لئے اس سے پیدا ہونے والی ایسی چیز پر ضمان عائد ہوگا جس سے بچنا ممکن ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن ہے' اس طرح کہ وہ لوگوں کو راستے سے ہٹائے لہٰذا ضمان عائد ہوگا' اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہانکنے یا کھینچنے والا پیدل ہے یا سوار' صرف اتنا فرق ہے کہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا سواری کا جانور کسی شخص کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور وہ میراث اور وصیت سے محروم کر دیا جائے گا اور اگر وہ پیدل تھا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا اور اگر پیادہ ہو تو نہ اس پر کفارہ ہوگا اور نہ ہی میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ یہ احکام قتل کے ذاتی ارتکاب کے ثابت ہونے پر لاگو ہوتے ہیں نہ کہ سبب انگیزی کے طریقے سے ہونے والے قتل پر' اور ذاتی ارتکاب سوار کی طرف سے ہوتا ہے کسی اور سے نہیں۔ اگر ان میں سے ایک ہانکنے والا اور دوسرا کھینچنے والا ہو تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب انگیزی میں شریک ہیں لہٰذا ضمان میں بھی شریک ہونگے۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک تو ہانکنے والا ہو اور دوسرا سوار ہو یا ایک آگے سے کھینچنے والا اور دوسرا سوار ہو تو ضمان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے البتہ اگر سوار شخص کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پامال کر کے اسے قتل کر دے تو کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ قتل کا ذاتی ارتکاب صرف اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص چوپایوں کی قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور پہلا یا آخری یا درمیان کا کوئی چوپایہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند کر یا ٹکر مار کر قتل کر دے تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ایسا فعل کیا ہے جو ہلاکت کے واقع ہونے کا سبب ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا' اور وہ فعل ایسا ہے کہ جس سے بچاؤ ممکن ہے' اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا اس میں کنواں کھود دے۔

اگر اس کے ساتھ قطار کے آخر میں ایک ہانکنے والا بھی ہو تو ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ دونوں ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔ اگر ہانکنے والا قطار کے وسط میں ہو تو اس ہانکنے والے کے پیچھے یا آگے جو واقعہ بھی ہوگا اس کا ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ جو چوپایہ اسکے آگے ہے وہ اسکو ہانکنے والا ہے اور جو چوپائے پیچھے ہیں ان کو وہ دونوں آگے سے کھینچنے والے ہیں۔ جہانتک قطار کو آگے سے کھینچنے والے کا تعلق ہے تو اس بارے میں کوئی شک نہیں (کہ وہ ضامن ہوگا) کیونکہ چوپائے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ رہا قطار کے وسط میں ہانکنے والا تو اس پر ضمان اس لیے عائد ہوگا کہ اس کے آگے جو چوپائے ہیں ان کو ہانکنے سے وہ پیچھے والوں کو کھینچنے والا بن گیا ہے کیونکہ اس کے ہانکنے سے جو چوپائے اس کے پیچھے ہیں وہ کھینچے جا رہے ہیں لہٰذا ان کا وہ کھینچنے والا ہے اور کھینچنا اور ہانکنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں' بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کبھی قطار کے وسط میں ہو' کبھی کچھ آگے اور کبھی کچھ پیچھے اور ہر حالت میں وہ ان کو ہانک رہا ہو تو یہ صورت اور اول الذکر صورت دونوں برابر ہیں کیونکہ وہ ہانکنے والا بھی ہے اور کھینچنے والا بھی اور ہانکنا اور کھینچنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں۔ اور اگر وہ تین اشخاص ہوں' ایک قطار کے آگے' ایک قطار کے پیچھے اور ایک اس کے وسط میں تو اگر وسط والا اور پیچھے والا ہانک نہ رہے ہوں بلکہ صرف آگے والا کھینچ رہا ہو تو وسط سے آگے جو حادثہ ہوگا اس کی تمام تر ذمے داری کھینچنے والے پر ہوگی کیونکہ ہلاکت کھینچنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے' اور جو وسط سے پیچھے ہو تو اس کی ذمے داری پہلے قائد اور وسط والے پر ہوگی کیونکہ وہ دونوں کھینچنے والے ہیں' بدلیل مذکورہ' اور اگر پیچھے والا ہانک رہا ہو تو اس پر بھی ذمے داری عائد ہوگی اور اگر وہ ہانک نہ رہا ہو تو پھر اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر وہ سبھی ہانک رہے ہوں تو اس کے سبب سے جو ہلاکت ہوگی اس کا ضمان ان سب پر عائد ہوگا کیونکہ سب کی طرف سے سبب انگیزی پائی گئی ہے۔ امام محمدؒ نے کیسانیات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور دوسرا

قطار کے پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہو، وہ اونٹوں کو ہنکائے اور اونٹ اس کے ہانکنے سے ہنکائے جا رہے ہوں اور اونٹوں کے اوپر کچھ لوگ محملوں میں سوئے ہوئے ہوں، ان میں سے کوئی اونٹ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو اس کا خون بہا کھینچنے والے، ہانکنے والے، روندنے والے اونٹ پر سوار اور اس روندنے والے اونٹ سے اگلے اونٹوں کے سواروں سب کی عاقلہ پر عائد ہوگا، سروں کی تعداد کی مناسبت سے اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار پر عائد ہوگا۔ ہانکنے والے اور کھینچنے والے پر اس لیے کہ وہ قطار کو جرم کے قریب کرنے والے ہیں لہٰذا یہ ہلاکت کے سبب انگیز ہیں۔ جہاں تک روندنے والے اونٹ کے سوار کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ ہلاکت ان کے فعل سے واقع ہوئی ہے۔ جہاں تک روندنے والے اونٹ سے اگلے اونٹوں کے سواروں کا تعلق ہے تو ان پر دیت کا واجب ہونا، اس لیے ہے کہ وہ اپنے پیچھے کے سب اونٹوں کو کھینچنے والے ہیں لہٰذا لامحالہ وہ روندنے والے اونٹ کو بھی کھینچنے والے ہیں لہٰذا وہ بھی ہلاکت کے سبب انگیز ہیں، سو وہ بھی وجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں، اس لیے ضمان ان میں منقسم ہو جائے گا۔ اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار پر اس لیے واجب ہوگا کیونکہ اس نے قتل کا ذاتی طور پر ارتکاب کیا ہے، اس لیے کہ ہلاکت اس کے بوجھ اور جانور کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے البتہ جانور اس کا آلہ ہے اس لیے اس کے فعل سے پیدا ہونے والا اثر اس کی طرف منسوب ہوگا لہٰذا وہ براہ راست قاتل ہے۔ روندنے والے اونٹ کے پیچھے جو سوار تھے وہ نہ تو اونٹوں کو ہنکا رہے تھے اور نہ ہی کسی اونٹ پر سوار ہو کر یا بغیر سوار ہوئے ان کو ہانک رہے تھے لہٰذا ان میں سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ انہوں نے روندنے والے اونٹ کو نہ تو پیچھے سے ہانکا اور نہ ہی آگے سے کھینچا اس لیے ان کی مثال تو اونٹوں پر لادے ہوئے سامان کی سی ہے۔

اگر کوئی شخص اونٹوں کی قطار کو آگے سے کھینچے، قطار کے وسط میں ایک اونٹ پر ایک سوار ہو جو اس قطار میں سے کسی اونٹ کو نہ ہانک رہا ہو تو اس کے آگے جو کچھ ہوگا اس کا ضمان صرف کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور اس کے پیچھے جو ہوگا اس کا ضمان ان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ سوار اپنے سے اگلے اونٹوں کو ہانکنے والا نہیں کیونکہ اس اونٹ پر اس کا سوار ہونا اس سے اگلے اونٹوں کو ہانکنا نہیں ہے، جیسے اونٹ کے ایک طرف چلنا اس کو ہانکنا نہیں ہوتا جب تک کہ وہ اس کو نہ ہانکے لیکن جس اونٹ پر وہ سوار ہے اس کا وہ ہانکنے والا ہے کیونکہ اونٹ سوار کے سوار ہونے اور اس کے اکسانے پر چلتا ہے اور جب وہ اس کو ہانکنے والا ہے تو پچھلے اونٹوں کو کھینچنے والا بھی ہے لہٰذا ضمان ان دونوں پر عائد ہوگا۔

کوئی آدمی اونٹوں کی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو، دوسرا آدمی آکر اس کے ساتھ ایک اونٹ باندھ دے اور اونٹ کسی شخص کو روند ڈالے تو کھینچنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کو اس کے باندھنے کا علم نہیں ہوگا یا اس کا علم ہوگا، سو اگر اس کو علم نہ ہو تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی مددگار برادری برداشت کرے گی، پھر اس کی برادری باندھنے والے کی برادری سے اس کا مطالبہ کرے گی۔ کھینچنے والے پر خون بہا کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بذریعہ سبب انگیزی قاتل ہے اور قتل کا ضمان تلف کرنے کا ضمان ہے اور علم ہونے یا نہ ہونے سے اس میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ جہاں تک کھینچنے والے کی برادری کی طرف سے باندھنے والے کی برادری سے

مطالبہ کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ باندھنے سے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور یہ چیز کھینچنے والے پر ضمان کو لازم کرنے کا سبب ہے اس لیے وہ اس سے مطالبہ کریں گے۔

اسی طرح' اگر اونٹ کھڑے ہوں' ان کو کھینچا نہ جا رہا ہو' ایک آدمی آئے اور ان کے ساتھ اپنا ایک اونٹ باندھ دے جب کہ کھینچنے والے کو اس کا علم نہ ہو' پھر وہ اس اونٹ کو اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچے' وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہو گا اور اس کی طرف سے اس کی برادری اس کو برداشت کرے گی البتہ اس صورت میں کھینچنے والے کی برادری باندھنے والے کی برادری سے مطالبہ نہیں کرے گی کیونکہ اگرچہ باندھنے والے نے باندھ کر زیادتی کی ہے اور یہی وجوب ضمان کا سبب ہے لیکن جب کھینچنے والے نے اس جگہ سے اونٹوں کو کھینچ لیا تو اس نے اس کی زیادتی کو زائل کر دیا لہٰذا اس پر سے ضمان بھی زائل ہو جائے گا' اور کھینچنے والے سے متعلق ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے' ایک دوسرا شخص آ کر اس پتھر کو اس جگہ سے سرکا دے پھر اس کے باعث کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو ضمان دوسرے شخص پر عائد ہو گا نہ کہ پہلے شخص پر' بدلیل مذکورہ' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا) بخلاف پہلے مسئلے کے' کیونکہ وہاں باندھنے کا فعل اس حال میں پایا گیا تھا کہ اونٹ چل رہے تھے لہٰذا زیادتی کی جگہ کو قرار حاصل نہ تھا کہ وہاں سے منتقل ہونے کے بعد زیادتی زائل ہو جائے' اس لیے بندھن کے برقرار ہونے کی وجہ سے زیادتی بھی برقرار ہے۔ اور اگر دونوں مسئلوں میں کھینچنے والے کو باندھنے کا علم ہو اور علم ہوتے ہوئے وہ اس اونٹ کو کھینچے' پھر وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہو گا جسے اس کی طرف سے اس کی برادری برداشت کرے گی اور اس کی برادری اس خون بہا کے لیے باندھنے والے کی برادری سے رجوع نہیں کرے گی کیونکہ جب اس نے باندھنے کا علم ہونے کے باوجود اس کو کھینچا تو وہ اس کے ساتھ عائد ہونے والی ذمے داری کو قبول کرنے پر رضامند ہو گیا' سو اسے باندھنے کا علم ہونا ایسے ہے کہ جیسے اس نے باندھنے کا حکم دیا ہے اور اگر اس کے حکم سے باندھا گیا ہو تو حکم وہ ہو گا جو ہم بیان کر چکے ہیں' لہٰذا ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اگر سواری کے جانور کی زین گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو خون بہا ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہو گا کیونکہ زین کے گرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے اس کو مضبوطی سے کسنے میں کوتاہی برتی ہے لہٰذا وہ قتل کا سبب انگیز اور سبب انگیزی میں زیادتی کرنے والا ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جانور کو چونکانے اور مارنے سے واقع ہونے والے جرائم

اس نوع کے جرائم میں سے ایک جرم (جانور کو) چونکانے اور مارنے والے کا ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چونکایا جانے والا یا مارا جانے والا جانور دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا' یا تو اس پر سوار ہو گا یا اس پر سوار نہیں ہو گا اگر اس پر سوار موجود ہو تو سوار بھی دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا۔ یا تو چل رہا ہو گا یا پھر ٹھہرا ہوا ہو گا۔ اور چلنا اور ٹھہرنا یا تو ایسی جگہ پر ہو گا جہاں چلنے اور ٹھہرنے کی اجازت ہے یا پھر ایسی جگہ ہو گا جہاں اسے اس کی اجازت نہیں ہے۔ چونکانے والا اور مارنے والا بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا' یا تو اس نے سوار کے حکم کے بغیر چونکایا یا مارا ہو گا۔ یا پھر اس کے حکم پر ایسا کیا ہو گا اگر اس نے سوار کے حکم کے بغیر ایسا کیا ہو اور جانور پچھاڑی یا دم مارے یا بدکے

اگر کسی آدمی کو ٹکر مارے اور اسے قتل کر دے تو اگر جانور ایسی کوئی حرکت چونکانے یا مارنے کے اثناء میں کرے تو ضمان چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا جس کو ان کی طرف سے ان کی برادریاں برداشت کریں گی۔ سوار پر ضمان عائد نہیں ہوگا خواہ سوار ٹھہرا ہوا ہو یا چل رہا ہو اور خواہ اس کے چلنے یا ٹھہرنے کی جگہ ایسی ہو کہ جہاں ایسا کرنے کی اس کو اجازت ہے یا اجازت نہیں ہے، مثلاً یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو [illegible] میں چل رہا ہو یا اپنی ملکیت میں ٹھہرا ہوا ہو یا گھوڑوں کی منڈی میں ٹھہرا ہو یا مسلمانوں کے راستے میں [illegible] ہے کہ موت چونکانے یا مارنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے اور وہ اس سبب میں زیادتی کا مرتکب ہوا ہے [illegible] اس سے پیدا ہونے والے واقعے کا وہ ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر سوار [illegible] کے جانور کو چھیڑ دے عام راستے پر ٹھہرنے والا سوار بھی اگرچہ زیادتی کا مرتکب ہے لیکن وہ زیادتی میں زیادتی [illegible] ہے جب کہ چونکانے والا زیادتی میں زیادتی کا مرتکب ہے۔ اور زیادہ صورت مارنے والے کی ہے، لہٰذا وہ جانور کو [illegible] والے اور گرنے والی صورت [illegible] ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ [illegible] چونکانے والے کو ضامن ٹھہرایا تھا۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے [illegible] اور دونوں نے یہ حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف [illegible] نہیں لہٰذا اس پر صحابہ کرام رض کا اجماع ہے چونکانے والے اور مارنے والے پر ضمان کے [illegible] یہ جو شرط لگائی گئی ہے کہ جانور چونکائے جانے یا مارے جانے کے اثناء میں یہ حرکت کرے تو اس [illegible] چونکائے جانے یا مارے جانے کی حالت کے ختم ہونے کے بعد حرکت کی [illegible] ہونے کے بجائے جانور کی طرف [illegible] ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص [illegible] سوار چل رہا ہو پھر وہ جانور کسی آدمی کو روند کر قتل کر ڈالے اس مسئلہ کو ظاہر الروایہ میں ذکر نہیں کیا [illegible] نے امام ابو یوسف رح سے روایت کیا ہے کہ ضمان ان دونوں پر [illegible] کے فعل کے باعث واقع ہوئی ہے اور دونوں وجوب ضمان کا سبب [illegible] شریک ہیں، اور اسی طرح سبب کردہ اس پکڑا ہوا [illegible] مذکورہ۔ اور [illegible] سے قتل کا براہ راست ارتکاب پایا گیا ہے جیسا کہ ہم سوار ہانکنے والا یا کھینچنے والا کے مسئلے میں [illegible] اگر وہ اس کو چونکائے یا مارے اور وہ اچھل کر سوار کو نیچے گرا دے تو چونکانے یا مارنے والا ضامن ہوگا کیونکہ ہلاکت ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور وہ سبب [illegible] لہٰذا اس [illegible] نتیجے میں رونما ہونے والے واقعے کا وہ ضامن ہوگا اور اگر وہ اس کو گرائے [illegible] لیکن [illegible] کی حالت میں جو حادثہ پیش آئے گا اس کی ذمہ داری چونکانے یا مارنے والے پر پڑے گی [illegible] یعنی یہ کہ ہر دو کا فعل ہلاکت کا سبب واقع ہوا ہے اور اس کی یہ سبب انگیزی زیادتی ہے۔ اگر جانور چونکانے والے یا مارنے والے کو پچھاڑی مار کر ہلاک کر دے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ وہ خود اپنے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ سوار کے حکم کے بغیر چونکائے یا مارے اور اگر وہ سوار

کے حکم پر یہ کام کرے تو اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اسے اجازت ہے مثلاً وہ اپنی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا اس جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہے مثلاً اپنی مملوکہ زمین میں یا گھوڑوں کی منڈی میں یا ایسی ہی کسی جگہ پر جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہو، اس کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پچھاڑی مار کر ہلاک کر دے تو چونکانے والے، مارنے والے اور سوار کسی پر بھی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو ایسے فعل کا حکم دیا ہے جس کے کرنے کا وہ خود مجاز ہے لہٰذا اس کا حکم دینا درست ہے، سو یہ ایسے ہوگیا جیسے اس نے خود اس کو چونکایا یا مارا ہو اور پھر اس نے پچھاڑی ماری ہو اور ہم بتا چکے ہیں کہ ایسی جگہ پر چلنے یا ٹھہرنے کی حالت میں جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہو جانور کے پچھاڑی مارنے سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا نہ سوار پر، نہ ہانکنے والے پر اور نہ ہی آگے سے کھینچنے والے پر۔ اور اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں چل رہا ہو یا وہ ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں ٹھہرا ہوا ہو اور جانور پچھاڑی مار دے تو خون بہا ان دونوں پر بحصہ برابری واجب ہوگا، نصف چونکانے یا مارنے والے پر اور نصف سوار پر، لیکن دونوں میں سے کسی پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا، ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی ذکر کیا گیا ہے جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ ضمان سوار پر عائد ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکانے والے یا مارنے والے نے اس کو سوار کی اجازت سے چونکایا یا مارا ہے در یں حال کہ وہ سوار آمر تھا اور وہ خود ایسا کرنے کا مجاز تھا لہٰذا اس (چونکانے یا مارنے والے) کا فعل اس کی طرف منتقل ہوگیا تو یہ اس کا اپنا کیا ہوا فعل ہے لہٰذا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ چونکانے یا مارنے والا اور سوار دونوں وجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں۔ جہاں تک چونکانے یا مارنے والے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ زیادتی کے طریقے سے قتل کا سبب دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے۔ رہا سوار تو وہ اس لیے کہ چونکانے یا مارنے کا حکم دے کر وہ چونکانے یا مارنے والا بن گیا ہے اور ان جگہوں میں اس کے چونکانے یا مارنے کے نتیجے میں جانور کے پچھاڑی مارنے سے اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے، البتہ دونوں پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے۔ ذاتی ارتکاب سے نہیں۔

یہ تو پچھاڑی مارنے سے متعلق احکام تھے اور اگر جانور ٹکر مارے اس صورت میں اگر تو سوار اپنی مملوکہ زمین میں چل رہا تھا یا ٹھہرا ہوا تھا تو چونکانے والے، مارنے والے اور سوار کسی پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ چونکانے اور مارنے کے فعل کی اضافت سوار سے ہے، اس لیے کہ یہ فعل اس کے حکم سے واقع ہوا ہے اور اپنی مملوکہ زمین میں جانور کے ٹکر مارنے سے سوار پر ضمان عائد نہیں ہوتا خواہ وہ چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے یا دوسرے کی ملک میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہونا چاہیئے جس کا ذکر ہم نے پچھاڑی مارنے کے اس مسئلے میں کیا ہے کہ جب سوار ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت نہیں ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے راستے میں جانور ٹکر مارے تو اس سے سوار پر ضمان واجب ہو جاتا ہے خواہ وہ ٹھہرا ہوا ہو یا چل رہا ہو؛ اسی طرح اگر وہ دوسرے کی ملک میں ہو تو اس بارے میں بھی ویسا ہی اختلافی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم پچھاڑی مارنے والے مسئلے میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ تو پچھاڑی مارنے یا ٹکر مارنے کے احکام تھے، اگر (سواری کا جانور) کسی آدمی کو روند کر ہلاک کر دے تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا، خواہ سوار چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، ایسی جگہ ہو جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں

اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ دونوں قتل کے سبب میں شریک ہیں اس لیے کہ موت سوار اور جانور کے بوجھ سے اور چونکانے والے کے فعل سے واقع ہوئی ہے۔ اور سوار پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ وہ براہ راست قاتل ہے۔ سو چونکانے والے کے ساتھ سوار کی مثال ایسے ہے جیسے ہانکنے والے اور کھینچنے والے کے ساتھ سوار کہ ان دونوں پر خون بہا واجب ہوتا ہے، بحصہ برابری اور کفارہ صرف سوار پر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

یہ تو اس مسئلے کے احکام تھے کہ جب چونکائے جانے والے یا مارے جانے والے جانور کے اوپر سوار ہو، اور اگر اس پر سوار نہ ہو اور سوار کے نہ ہونے کے ساتھ ساتھ نہ تو ہانکنے والا ہو اور نہ کھینچنے والا، اور ایسے کوئی شخص چونکائے یا مارے تو چونکانے اور مارنے کے اثنا میں جو حادثہ پیش آئے گا اس کا ضمان چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا، خواہ جانور کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہلاکت کا سبب چونکانا اور مارنا ہے۔ اور وہ اس سبب انگیزی میں زیادتی کا مرتکب ہے۔ للٰذا اس سے جو پیدا ہوگی۔ اس کا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ اور اگر جانور پر کوئی ہانکنے یا کھینچنے والا ہو اور اس کے حکم کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے جس پر وہ جانور کسی آدمی کو پچھاڑی مارتے یا بدک کر ٹکر مارے یا روند کر قتل کر دے تو ضمان چونکانے یا مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ہانکنے اور کھینچنے والے پر خواہ چونکانے والے اور کھینچنے والا کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہانکنے اور کھینچنے والے کے ساتھ چونکانے والے کی مثال ایسے ہے جیسے کنواں کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والا۔ اس لیے کہ اس کا چونکانا یا مارنا ایسے ہے جیسے اس نے جانور کو کسی دوسرے پر چڑھا دیا ہو، اسی طرح اگر جانور کا ایک ہانکنے والا اور ایک کھینچنے والا ہو، ان میں سے ایک تو کھینچ رہا ہو اور دوسرا ہانک رہا ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی اجازت کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے تو ضمان چونکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ان دونوں پر، خواہ چونکانے والا اور کھینچنے والا کسی جگہ پر ہو، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ چونکانے والے نے یہ فعل عمداً کیا ہے، مثل جانور کو دھکیلنے والے کے یہی صورت مارنے والے کی ہے۔ جب کہ ہانکنے اور کھینچنے والے کی طرف سے عمد نہیں پایا گیا۔ اگر ان دونوں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ جس پر جانور نے پچھاڑی ماری ہو تو اگر وہ ایسی جگہ پر ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ہانکنے یا کھینچنے کی اجازت ہے تو چونکانے والے اور مارنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ فعل ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم پر کیا ہو اور وہ ایسی جگہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں ہانکنے اور کھینچنے کی اسے اجازت ہے، مثلاً وہ اپنی ملک میں ہو یا عام راستے میں ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس کے فعل کی اضافت اس (ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی جگہ ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کی ملک میں ہو تو اس کا حکم اس قیاس کے مطابق جس کا ذکر ہم ظاہر الروایۃ میں کر چکے ہیں یہ ہے کہ ضمان چونکانے یا مارنے والے اور ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور کفارہ کسی پر واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے ابن رستم نے جو روایت بیان کی ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ضمان صرف ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا۔ اگر جانور ٹکر مار کر کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر ہانکنے والا اپنی مملوکہ زمین میں ہانک رہا ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم کے تحت چونکانے یا مارنے والے کا فعل اس (یعنی ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اپنی ملک میں ٹکر مارنے سے ہانکنے والے، کھینچنے والے اور سوار کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ عام راستے میں یا کسی دوسرے کی ملک میں ہانک یا کھینچ رہا ہو۔ تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر جانور کسی آدمی کو روند کر قتل کر ڈالے تو اس کا حکم بھی مذکورہ اختلاف کے مطابق

ہوگا ۔ جبکہ وہ ایسی جگہ گر رہا ہو جہاں اسے ہانکنے یا کھینچنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں اجازت نہیں ہے ۔ کیونکہ روندنا ہر حال میں ممنوع ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ اور اگر جانور روند ڈالے تو بلا اختلاف قیمت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر الروایہ پر قیاس کرتے ہوئے جو نکالنے والے یا ہانکنے والے اور یا کھینچنے والے پر نصف نصف ضمان واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسف سے ابن سماعہ کی روایت پر قیاس ہے کہ مطابق صرف ہانکنے یا کھینچنے والے پر ضمان واجب ہوگا ۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

دیوار گرنے کے مسائل

اس نوع کے جرائم میں سے ایک یہ ہے کہ جھکی ہوئی دیوار کسی آدمی پر گر جائے اور اسے قتل کر دے یا کسی سامان پر گر جائے اور اسے ضائع کر دے یا کسی گھر پر گر کر اسے ڈھا دے یا کسی جانور پر گرے اور اسے ہلاک کر دے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دیوار دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو سیدھی اور راست تعمیر ہوئی ہوگی ۔ اور بعد میں جھک گئی ہوگی یا شروع سے ہی ٹیڑھی بنائی گئی ہوگی ۔ اگر سیدھی تعمیر کی گئی ہو اور بعد ازاں جھک گئی ہو ۔ تو اس کا جھکاؤ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ۔ یا تو راستے کی طرف ہوگا یا کسی آدمی کی ملک کی طرف ۔ اگر راستے کی طرف ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو کھلا ہوگا یعنی وہ عام راستہ ہوگا یا بند ہوگا یعنی وہ کوچہ ہوگا جو کھلا نہیں ہوگا ۔ اگر کھلا راستہ ہو اور دیوار گر پڑے جس کا نتیجہ مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کے تلف ہونے کی صورت میں نکلے تو دیوار کے مالک پر ضمان واجب ہوگا بشرطیکہ اس کے وجوب کی شرائط پوری ہوں ۔ بہرحال اس گفتگو میں ان موضوعات پر بحث کی جائے گی: وجوب ضمان کا سبب ؛ وجوب کی شرطوں کا بیان ؛ واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور اس کی کیفیت ۔

وجوب ضمان کا سبب

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو وجوب ضمان کا سبب ہلاکت کے لیے سبب انگیزی کرکے زیادتی کا ارتکاب کرنا ہے ۔ وہ یوں کہ قدرت ہونے کے باوجود اس نے اس کو توڑا نہیں جس کا توڑ اجانا اس پر واجب تھا، کیونکہ جب دیوار عام راستے کی طرف جھکی تو راستے کی فضاء اور ہوا دیوار کے مالک کے قبضے میں بغیر اس کے فعل کے آگئی ، اور یہ بھی خود راستے کی طرح عام لوگوں کا حق ہے، چنانچہ اس کے اپنے فعل کے بغیر دوسرے کا حق اس کے قبضے میں آگیا تو جب اس سے اس کو دور کرنے کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر لازم ہوگا کہ دیوار ڈھا کر اس پر سے اپنے قبضے کو زائل کر دے اور اگر قدرت کے باوجود وہ ایسا نہ کرے تو وہ اس پر اپنے قبضے کو برقرار رکھنے میں زیادتی کا مرتکب ہوگا جیسے ہوا ایک کپڑے کو اڑا کر کسی آدمی کے گھر میں ڈال دے ' اس آدمی سے اس کپڑے کا مطالبہ کیا جائے لیکن وہ واپس کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود واپس کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ وہ کپڑا تلف ہو جائے تو وہ ضامن ہوتا ہے ' بدلیل مذکورہ ' تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا ۔ تابعین کی ایک جماعت مثلاً شعبی ' شریح اور ابراہیم وغیرہ رحمہم اللہ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ اگر دیوار کی بابت اس سے پیشتر کہا گیا ہو پھر بھی اس نے دیوار کو نہ ڈھایا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا ' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب ۔

وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط توڑنے کا مطالبہ ہے چنانچہ اگر مطالبے سے پہلے ہی دیوار گر جائے اور اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو دیوار کے مالک پر ضمان واجب نہ ہوگا ، کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے اس توڑنے کو ترک کرنے پر کہ جو واجب تھا ، کیونکہ اس طرح وہ ہلاکت کا سبب مہیا کرکے زیادتی کا مرتکب

ہو جاتا ہے اور اس کی یہ ذمہ داری مطالبے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ اور مطالبے کی صورت یہ ہے کہ لوگوں میں سے کوئی شریف آدمی اس کے پاس جا کر یہ کہے کہ آپ کی یہ دیوار جھکی ہوئی ہے یا خطرناک ہے لہٰذا اس کو دور کر دو سو جب وہ یہ بات کہہ دے تو اس کو دور کرنا اس پر لازم ہو جائے گا کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے لہٰذا اگر کوئی ایک شخص بھی اس حق کا مطالبہ کرے تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے نمائندہ فریق بن جائے گا خواہ اس کے پاس جانے والا یہ شخص مسلمان ہو یا آزاد ذمی یا ایسا غلام کہ جس کو اس کے مالک نے اس میں فریق بننے کی اجازت دے دی ہو، خواہ بالغ یا ایسا نابالغ جو عاقل ہو اور اس کے سرپرست نے اس معاملے میں خصومت کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ راستہ ملک کے سب باشندوں کا حق ہے لہٰذا ملک کے ہر باشندے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سے نقصان کے سبب کو دور کرنے کا مطالبہ کرے البتہ مطالبہ کرنے والے کا عاقل ہونا اور اسے تصرف کرنے کی اجازت کا حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ شریعت میں پاگل اور مجبور کی بات کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا ان کی بات کالعدم ہوگی۔ اور اس مطالبے پر گواہ بنا لینے چاہئیں اور گواہ بنانے کی تفصیل جس کا ذکر امام محمد رحمہ اللہ نے کیا ہے یہ ہے کہ وہ شخص یہ کہے کہ گواہ رہو کہ میں نے اس آدمی کو اپنی یہ دیوار گرانے کے لیے کہا ہے۔ گواہ بنانا اس لیے ہے تاکہ انکار سے بچا جا سکے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ دیوار کا مالک دیوار کو توڑنے کے مطالبے کا انکار کر دے چنانچہ گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے تاکہ عدالت میں اس مطالبہ کو ثابت کیا جا سکے، وگرنہ اس مطالبے کے صحیح ہونے کے لیے اس کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ گواہ بنائے بغیر بھی مطالبہ درست ہے۔ یہاں تک کہ اگر گھر کا مالک اس مطالبے کا اعتراف کر لے تو اس پر ضمان واجب ہو جائے گا خواہ اس کے خلاف کوئی شخص گواہی نہ بھی دے اسی طرح اگر وہ انکار کر دے تب بھی فیما بینہ وبین اللہ اس پر ضمان واجب ہوگا اس کی نظیر وہ ہے جو ہم شفعہ میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ شفعہ کے لیے شرط مطالبہ ہے نہ کہ گواہ بنانا اور گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے کہ انکار کی صورت میں مطالبے کو ثابت کیا جا سکے چنانچہ اگر خریدار اس مطالبے کا اقرار کر لے تو حق شفعہ ثابت ہو جائے گا خواہ اس نے مطالبے پر گواہ نہ بھی بنایا ہو اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق گری پڑی چیز کے بارے میں گواہ بنانا بھی اسی قبیل سے ہے اور اس کا ذکر "ہم کتاب اللقطہ" میں کر چکے ہیں۔ اگر دیوار کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ وہ دیوار راستے میں گر جائے اور ملبے سے ٹھوکر کھا کے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ جب اس سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر اس کو ہٹانا لازم ہو گیا تھا لہٰذا اس کو نہ ہٹا کر وہ زیادتی کا مرتکب ہو گیا اس لیے وہ اس سے پیدا شدہ چیز کا ضامن ہوگا اور اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس سے دیوار کو توڑنے مطالبہ کیا گیا اور اس نے نہیں توڑا یہاں تک کہ دیوار گر گئی تو وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب ہو گیا چنانچہ ہلاکت ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا اس لیے وہ ضامن ہوگا۔ اسی وجہ سے تو وہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب وہ دیوار کسی آدمی پر گر پڑے تو ایسے ہی اس صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا جب اسکے ملبے سے ٹھوکر کھا کے کوئی انسان ہلاک ہو جائے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ دیوار تو اس جگہ سے ہٹ چکی ہے جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا کیونکہ جرم کی جگہ یعنی فضا سے وہ دوسری جگہ میں مالک کے فعل کے بغیر منتقل ہو چکی ہے لہٰذا

ازسرِنو مطالبہ کرنا ضروری ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھے اور ہوا اسے دوسری جگہ پر سرکا دے پھر اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو پتھر رکھنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا ایسے ہی زیرِ بحث مسئلہ میں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب دیوار کسی آدمی پر گر جائے کیونکہ جب دیوار اس جگہ سے ہٹ گئی جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اور وہ ہے فضاء جو کہ جرم کی جائے وقوع ہے لہٰذا ازسرِنو مطالبے کی ضرورت نہیں۔ اگر راستہ بند ہو تو اس محلے کے کسی آدمی کو مطالبہ کرنے کا حق ہے کیونکہ راستہ ان کا حق ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دیوار کے مالک کے سامنے مطالبہ پیش کرے۔ اور اگر دیوار کا جھکاؤ کسی شخص کی ملک کی طرف ہو تو ہٹانے کا مطالبہ اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس ملک کے مالک پر ہے کیونکہ اس کی ملک کی فضاء اس کا حق ہے اور دیوار نے ملک والے کے حق کو گھیر لیا ہے لہٰذا خالی کرانے کے مطالبے کا حق اس کو ہوگا۔ اگر گھر میں کوئی سکونت پذیر ہو مثلاً کرایہ دار ہو یا عاریتاً لینے والا ہو تو مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس سکونت پذیر شخص پر ہے اس لیے سکونت پذیر یا مالک کا مطالبہ شرط ہے کیونکہ سکونت پذیر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کے ہٹائے جانے کا مطالبہ کرے جس نے گھر کو گھیر رکھا ہو لہٰذا اسے یہ مطالبہ کرنے کا بھی اختیار حاصل ہے کہ فضاء کو گھیرنے والی چیز کو ہٹایا جائے۔ اگر دیوار کے مالک سے دیوار کے ہٹانے کا مطالبہ کیا جائے۔ اور وہ مطالبہ کرنے والے سے یا قاضی سے مہلت مانگے اور وہ اسے مہلت دے دے تو اگر دیوار کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہے تو یہ مہلت دینا باطل ہے اور اگر اس کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو اور گھر کا مالک اسے مہلت دے دے یا اس کو اس سے بری کر دے یا یہی کام گھر میں سکونت پذیر شخص کرے تو یہ جائز ہے اور اس دیوار کی وجہ سے تلف ہونے والی چیز کا اس کا پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستے کے ضمن میں حق مسلمانوں کی جماعت کو حاصل ہے لہٰذا اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی ہٹانے کا مطالبہ کرے تو جماعت مسلمین کے حق کی وجہ سے دیوار کے ساتھ ضمان متعلق ہو جائے گا، لہٰذا مہلت دینا یا بری کرنا جماعت کے حق کو ساقط کرنا ہے اور اس کا وہ مجاز نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو کیونکہ وہاں حق صرف گھر کے مالک کا ہے اسی طرح سکونت پذیر شخص کا معاملہ ہے لہٰذا اس کی طرف سے مہلت دینا یا بری کرنا خود اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں ایک پتھر رکھ دے یا وہاں کنواں کھودے یا وہاں کوئی عمارت تعمیر کرے اور گھر کا مالک اس کو اس سے بری کر دے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے گھر کا مالک ہلاک ہو جائے یا کوئی اندر آنے والا شخص ہلاک ہو جائے کیونکہ حق اس کا ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے گویا کہ اس نے یہ فعل اس کی اجازت سے کیا ہے۔

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کو دیوار کے توڑنے کا اختیار ہے کیونکہ ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کرنا حماقت ہے جسے توڑنے کا اختیار نہ ہو، لہٰذا ایسے شخص سے مطالبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، لہٰذا امانت دار، عاریۃً لینے والے، کرائے دار گروی دار سے توڑنے کا مطالبہ درست نہیں ہے کیونکہ انہیں توڑنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، چنانچہ گروی رکھانے والے سے مطالبہ کرنا

درست ہے کیونکہ ملکیت کے قائم ہونے کی بدولت اسے توڑنے کا اختیار حاصل ہے لہٰذا وہ اس کو توڑ دے گا۔
اور قرض ادا کر دے گا۔ اگر وہ نہ توڑے تو ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوگا۔ نابالغ کی دیوار کو توڑنے کے لیے باپ اور وصی
سے مطالبہ کرنا درست ہے کیونکہ ان کے لیے توڑنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ اگر وہ نہ توڑیں یہاں تک کہ دیوار
گر جائے تو نابالغ پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جس کو توڑنا ولی یا وصی پر واجب ہوگیا تھا اس کو نہ توڑنے کی وجہ سے جو
ہلاکت ہوئی وہ اس نابالغ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ وہ نابالغ کے قائم مقام ہیں اور نابالغ اپنے افعال پر قابل مواخذ
ہوتا ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا اور اگر برادری کے برداشت کرنے والا معاملہ ہو تو اس کی طرف سے اس کی برادری ضمان
کو برداشت کرے گی اور اگر برادری کے برداشت کرنے کا معاملہ نہ ہو تو اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا۔

اس میں نابالغ اور بالغ یکساں ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر جھکی ہوئی دیوار ایک جماعت کی ملکیت ہو، ان میں سے کسی سے اس کو توڑنے
کا مطالبہ کیا جائے لیکن وہ نہ توڑے یہاں تک کہ دیوار گر جائے اور اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ ان
میں سے کسی پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہو جب کہ استحسان یہ ہے کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا اس پر ضمان عائد ہو۔ قیاس کی توجیہ
یہ ہے کہ دیوار کا توڑنا جو لازم ہوگیا ہو اس کا ترک ان میں سے کسی کی جانب سے نہیں پایا گیا، جن سے توڑنے کا مطالبہ
نہیں کیا گیا ان کا معاملہ تو ظاہر ہے، رہا وہ شخص کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ایک شریک دوسرے
شرکاء کے بغیر اکیلا اس کو توڑنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا اس نے
اس کی قدرت ہونے کے باوجود اس کو ترک کیا کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں تھی کہ اگر اس کے شرکاء موجود ہوں تو
ان سے جھگڑتا اور ان سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرتا اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو وہ اس معاملے کو قاضی کے سامنے پیش
کر سکتا تھا اور قاضی اسے توڑنے کا حکم دے دیتا کیونکہ اس میں جماعت مسلمین کا حق ہے اور امام کو ان کی طرف سے اس کا اختیار
حاصل ہے لہٰذا وہ حاضر شریک کو حکم دے دیتا کہ وہ اپنے حصے کی اور غیر حاضر شرکاء کے حصے کی دیوار کو توڑ دے،
چنانچہ جب اس نے ایسا نہیں کیا تو دیوار نہ توڑ کر، جو کہ اس پر لازم ہو چکا تھا، اس نے ظلم و زیادتی کا ارتکاب
کیا ہے، لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا وہ ضامن ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق دیوار میں بقدر
اپنے حصے کے ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے مطابق اس پر آدھا ضمان عائد ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے
کہ دوسرے شرکاء کے حصوں پر ضمان واجب نہیں ہوا سو وہ حصے ایک حصے کے مانند ہیں۔ اس کی مثال یہ
ہے کہ ایک آدمی کو کوئی شخص زخمی کرے اور درندہ اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے اور ان سب
کے باعث اس کی موت واقع ہو جائے تو زخم لگانے والے پر آدھا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ درندے کے پھاڑنے
اور سانپ کے ڈسنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہٰذا یہ دونوں ایک چیز کے مانند ہیں، اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔
امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت دیوار کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے اور یہ فی نفسہٖ مختلف مفہوم نہیں ہے لہٰذا وہ
بقدر حصہ ضامن ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ دیوار کے گرنے کے وقت دیوار توڑنے کا اختیار برقرار ہو، صرف مطالبے کے
وقت ملکیت کا قائم ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب اس وقت بنتا ہے جب دیوار گر پڑے
گویا کہ اس نے خود اس کو گرایا ہے، اور اگر دیوار کے گرنے کے وقت اس کا

توڑنے کا اختیار باقی نہ رہا ہو تو وہ نہ توڑنے کی وجہ سے زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہٰذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور نہ توڑے یہاں تک کہ وہ اس گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے جس میں یہ دیوار ہے، خریدار اس پر قبضہ کرلے یا قبضہ نہ کرے، پھر وہ دیوار کسی چیز پر گر پڑے اور وہ چیز تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس سے تو دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا۔ اس میں اور اس مسئلے میں فرق ہے کہ جب وہ راستے کی طرف کنگرہ نکالے پھر کنگرے سمیت گھر کو فروخت کر دے پھر وہ کنگرہ کسی آدمی پر گر پڑے تو فروخت کنندہ ضامن ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فروخت سے قبل فروخت کنندہ پر ضمان واجب تھا کیونکہ کنگرہ نکال کر وہ زیادتی کا مرتکب ہوا تھا اور یہ کنگرہ بدستور موجود ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی لہٰذا اس سے متعلق جو ضمان ہے اس میں بھی کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی جب کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ تھا کہ اس نے اپنے ذمے واجب ہونے والی چیز یعنی دیوار کے توڑنے کو ترک کرنے کی زیادتی کی ہے اور یہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جب دیوار گر پڑے اور گھر کو فروخت کرنے کے بعد دیوار کو توڑنے کا وجوب باطل ہو گیا لہٰذا دیوار کے گرنے کے وقت نہ توڑنے کی زیادتی نہیں پائی گئی، اس لیے ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس سے اس مسئلے کی تخریج ہوتی ہے کہ اگر باپ سے نابالغ کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ باپ فوت ہو جائے یا نابالغ بالغ ہو جائے پھر دیوار گر پڑے تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ دیوار کے گرنے کے وقت توڑنے کے اختیار کا قائم ہونا شرط ہے اور یہ شرط وفات اور بلوغت سے باطل ہو گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مطالبے کے بعد دیوار کو توڑنا ممکن ہو اور وہ یوں کہ توڑنے کا مطالبہ ہونے کے اتنی مدت کے بعد دیوار گرے جس میں اس کا توڑا جانا ممکن ہو کیونکہ ضمان تو تب واجب ہوتا ہے کہ جب دیوار کو توڑنا اس پر واجب ہو جائے اور پھر وہ اس کو نہ توڑے اور جب تک دیوار کو توڑنا ممکن ہی نہ ہو اس کو توڑنا واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اس کو توڑنے میں کوتاہی نہ کرے بلکہ ایسے آدمیوں (مزدوروں وغیرہ) کی جستجو میں چلا جائے جو دیوار کو توڑیں اور راستے میں دیوار گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، کیونکہ جب توڑنا اس کے بس میں ہی نہ تھا تو نہ توڑ کر وہ کسی زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہٰذا دوسروں کا حق اس کے قبضے میں اس کے اپنے فعل کے بغیر ہی آن رہا اس لیے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضمان کی ماہیت اور کیفیت

جہاں تک اس جرم کی وجہ سے واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور کیفیت کا تعلق ہے تو اس جرم پر واجب ہونے والا ضمان وہی ہے جو اس جنس سے تعلق رکھنے والے کھودنے والے کے جرم پر اور جو کھودنے والے کے مفہوم میں ہو اس کے جرم پر اور رسا لٹکنے اور کھینچنے اور جو نکالنے والے کے جرم پر واجب ہوتا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جرم بنو نوع انسان پر واقع ہوا اور جان تلف ہو تو اس پر خون بہا واجب ہوگا اور اگر جان سے کمتر جرم ہو تو جرمانہ

واجب ہوگا۔ واجب ہونے والے ضمان کی مقدار مرد کے خون بہا کے بیسویں یعنی عورت کے خون بہا کے دسویں حصے کے برابر یا اس سے زائد ہو تو اس کا بار برادری اٹھائے گی اور اگر مقدار اس سے کم ہو تو برادری برداشت نہیں کرے گی۔ اگر بنی نوع انسان کے سوا کسی اور پر جرم واقع ہو تو اس کو بھی برادری برداشت نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ سابقہ؛ البتہ انکار کی صورت میں صاحب دیوار کی گھر پر ملکیت کو مطلق دلیل یعنی شہادتوں سے ثابت کرنا برادری کے برداشت کرنے کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر برادری گھر کو صاحب دیوار کی ملکیت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو برادری اس کو برداشت نہیں کرے گی جب تک کہ گھر والا اپنی ملکیت پر گواہ قائم نہ کر دے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے چنانچہ ان کا قول ہے کہ انکار کی صورت میں برادری اس وقت تک ضامن نہیں ہوگی جب تک کہ تین چیزوں پر گواہ نہ قائم کر دے:

(۱) دیوار گرنے سے پیشتر اس سے اس کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا؛

(۲) گھر اس کی ملکیت ہے، یعنی انکار کے وقت۔

(۳) موت دیوار گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

جہاں تک ملکیت ثابت کرنے کے لیے گواہی کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ظاہرہ قبضہ سے اس کی ملکیت ثابت ہے لیکن ظاہر حال سے دوسرے کے خلاف حق واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ رد کرنے کے لیے تو دلیل ہے مگر مفقود کے وجود کے استحقاق کے لیے دلیل نہیں ہے لہٰذا شہادت کے ذریعے اس کو ثابت کرنا ناگزیر ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک ظاہرہ قبضے پر ہی برادری ضمان کو برداشت کرے گی، اور اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم شفعہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ جہاں تک مطالبے پر گواہی قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مطالبہ وجوب ضمان کے لیے شرط ہے، جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا انکار کی صورت میں اس کا شہادت کے ذریعے ثابت کیا جانا ضروری ہے۔ جہاں تک اس امر پر گواہ قائم کرنے کا تعلق ہے کہ موت دیوار کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو یہ اس لیے ہے کہ اسی سے تو وجوب ضمان کا سبب ظاہر ہوگا اور وہ سبب ہے ظلم و زیادتی کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی موت دیوار گرنے سے واقع ہوئی ہے صاحب دیوار کی طرف سے اس پر ظلم و زیادتی کا کیا جانا معلوم نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قسامہ (وقوعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا)

اب تک ایسے قتل کے احکام بیان کیے گئے تھے کہ جب قاتل معلوم ہو اور اگر قاتل معلوم نہ ہو تو جمہور علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قسامہ اور خون بہا واجب ہوں گے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک قسامہ اور قصاص واجب ہوں گے۔ قسامہ کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: قسامہ کی تشریح: اس کے محل کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کی شرطوں کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کے سبب کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا میں کون داخل ہے؛ قسامہ اور خون بہا سے بری کرنے کی صورت کا بیان۔

قسامہ کی تشریح اور اس کا محل

جہاں تک قسامہ کی تشریح اور اس کے محل کو بیان کرنے کا تعلق ہے

لغت میں قسامہ، وسامہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور وسامہ سے مراد ہے حسن وجمال، کہا جاتا ہے کہ فلاں قسیم ہے یعنی حسین وجمیل ہے؛ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی صفات میں سے ایک قسیم ہے؛ یہ قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور قسم سے مراد ہے یمین، لیکن شریعت کی اصطلاح میں یمین کو اللہ تبارک وتعالیٰ کی قسم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ایک خاص سبب کیسے مخصوص تعداد میں، خاص شخص کے خلاف اور وہ خاص شخص ہے مدعیٰ علیہ مخصوص طریقے سے اور وہ یوں کہ اگر محلے میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس محلے کے پچاس مکین اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ ہم نے اسکو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اسکے قاتل کا علم ہے سو جب وہ قسم کھالیں گے ان پر خون بہا عائد کر دیا جائیگا۔ یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے، جبکہ امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہاں لوث (علامت) ہو تو مقتول کے ورثاء پچاس قسمیں لیں گے، اگر وہ قسمیں کھالیں تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک لوث سے مراد یہ ہے کہ وہاں کسی مخصوص شخص میں قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جائے یا (مقتول کے ساتھ) ظاہرہ دشمنی ہو۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوث یعنی کھلی دشمنی ہو اور اس کے محلہ میں داخل ہونے اور اس کے مقتول پائے جانے کے درمیان معمولی مدت ہو تو مقتول کے ولی سے کہا جائے گا کہ قاتل کی تعیین کرو، سو اگر وہ قاتل کی تعین کر دے تو ولی سے کہا جائے گا کہ پچاس قسمیں کھاؤ، چنانچہ اگر وہ قسمیں کھالے تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں، ایک قول کے مطابق جس کے بارے میں اس نے قاتل ہونے کی تعیین کی ہے اس کو قتل کر دیا جائے، جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے کہا ہے، جب کہ دوسرے قول کے مطابق اس پر خون بہا عائد کیا جائے گا۔ اور اگر مذکورہ دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو تو اہل محلہ قسم کھائیں گے، سو اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے مدعی پر قسامہ کے واجب ہونے کے لیے حدیث سہل بن ابی خیثمہ سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ عبداللہؓ بن سہل خیبر کے ایک شکستہ کنویں میں مقتول پائے گئے، سو ان کے بھائی عبدالرحمنؓ بن سہل اور ان کے دو چچے حویصہؓ اور محیصہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے، عبدالرحمنؓ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے بات کرنے لگے تو آپؐ نے فرمایا، بڑا آدمی بات کرے پس ان کے ایک چچا نے بات کی، حویصہؓ یا محیصہؓ نے جو بھی ان میں سے بڑا تھا، سو انہوں نے کہا، یا رسول اللہ ہم نے خیبر کے ایک شکستہ کنویں میں عبداللہؓ کو مقتول پایا ہے، اور یہودیوں کی اپنے ساتھ دشمنی کا بھی ذکر کیا۔ آپؐ نے فرمایا تمہارے سامنے یہودی اس امر کی پچاس قسمیں کھائیں گے کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا؛ اس پر انہوں نے کہا، ہم انکی قسمیں کیونکر مانیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ آپؐ نے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں کہ یہود نے اسکو قتل کیا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا، جس چیز کو ہم نے دیکھا نہیں اس کی قسم ہم کیسے کھالیں؛ چنانچہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کی۔ اس حدیث سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مقتول کے ورثاء کو قسم کھانے کی پیشکش کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم مدعی کے ذمے ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل زیادؓ بن ابی مریم سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ، میں نے فلاں قبیلے میں اپنے بھائی کو مقتول پایا ہے۔ اس پر آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ان میں سے پچاس آدمی اکٹھے کر، جو اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی انہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اس پر اس نے کہا، یا رسول اللہ، میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا، بلکہ

تیرے لیے ایک سو اونٹ ہیں۔ پس یہ حدیث مدعی کے بجائے مدعیٰ علیہم پر قسامہ کے واجب ہونے کی دلیل ہے اور وہ ہیں اہل محلہ، نیز قسامہ کے ساتھ ساتھ خون بہا کے واجب ہونے کی بھی دلیل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ خیبر میں ایک مقتول پایا گیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا، اس خون سے چھٹکارا حاصل کرو۔ اس پر یہودیوں نے کہا کہ سیدنا موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے زمانے میں ایسا قتل پایا گیا تھا جس کا آپ نے فیصلہ فرمایا تھا، اگر آپ نبی ہیں تو اس کا فیصلہ کر دیجیے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا تم پچاس قسمیں کھاؤ گے پھر خون بہا ادا کرو گے۔ یہ سن کر انہوں نے کہا، آپ نے ناموس یعنی وحی سے فیصلہ کیا ہے۔ اس باب میں یہ نص ہے اور اس سے امام مالکؒ کا قصاص کو واجب کرنے کا قول باطل ہو جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان پر خون بہا عائد فرمایا تھا نہ کہ قصاص، اور اگر قصاص واجب ہوتا تو آپؐ ان پر قصاص عائد فرماتے نہ کہ خون بہا۔ نیز روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا فیصلہ فرماتے ہوئے اس کی ذمے داری قریب تر بستی پر ڈالی تھی اور بستی والوں پر قسامہ اور خون بہا کو لازم کیا تھا اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے اور کسی صحابی کا حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے اس فیصلے سے اختلاف منقول نہیں ہے لہٰذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ جہاں تک حدیث سہلؓ کا تعلق ہے تو اس میں ایسی بات ہے جو عدم ثبوت پر دلالت کرتی ہے اسی لیے اس کی بابت اسلاف میں اختلاف ظاہر ہوا تھا۔ اس حدیث میں بتایا گیا ہے کہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو یہود کی قسموں پر آمادہ کیا تھا جس پر انہوں نے کہا کہ ہم ان کی قسموں پر کیونکر راضی ہو جائیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے جس چیز کی ان کو دعوت دی تھی اس کو انہوں نے قبول نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، مدعیٰ علیہ کے قسم کھانے میں مدعی کی رضامندی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں یہ بات بھی ہے کہ جب آپؐ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ یہود نے اس کو قتل کیا ہے تو انہوں نے کہا ہم اس چیز کی کیونکر قسم کھائیں جب کہ ہم نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ یہ بھی آپؐ کے فرمان کو قبول نہ کرنے کے مترادف ہے۔ پھر انہوں نے اس بنا پر اس سے انکار کر دیا کہ جس چیز کی قسم کھانی ہے وہ انہیں معلوم نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ان کو اس کا علم نہیں ہے پھر آپؐ نے ان کو قسم کھانے کی پیشکش کرنے کو کیونکر اختیار فرما لیا۔ اور اگر یہ ثابت ہو بھی جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب انہوں نے یہ کہا کہ ہم یہودیوں کے قسم کھانے پر رضامند نہیں ہیں تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے استفہامیہ انداز میں فرمایا تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں گے؟ یعنی کیا قسم کھائیں گے؟ کیونکہ بسا اوقات حرف استفہام کو حذف کر کے بھی استفہام کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے اس ارشاد میں ہے کہ: تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنيَا یعنی کیا تم دنیا کا ساز و سامان چاہتے ہو" یعنی أَتُرِيدُونَ (کیا تم چاہتے ہو) جیسا کہ حدیث سہل کی ایک روایت میں ان پر رد اور انکار کے طریقے پر یہ الفاظ آئے ہیں کہ کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے حقدار بنو گے اس کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، یعنی کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں؟ ہم نے اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے تاکہ دلائل میں توافق پیدا کیا جائے

مزید برآں، ایک مشہور حدیث ہمارے قول کی دلیل ہے اور وہ ہے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے ہے۔ آپ نے قسم کی جنس کو مدعی علیہ کے ذمے قرار دیا ہے اس لیے یہ چاہیئے کہ کسی طرح کی قسم مدعی کے ذمے نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گواہی مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے ماسوا قسامہ کے، ان میں قسامہ کو آپ نے مستثنیٰ فرما دیا لہٰذا یہ چاہیئے کہ قسامہ میں قسم مدعی علیہ کے ذمے نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ استثناء ثابت ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک تاویل یہ ہے کہ قسم خاص مدعی علیہ کے ذمے ہے سوائے قسامہ کے کہ اس میں وہ قسم کھائے گا جس کے خلاف معین طور پر قتل کا دعویٰ نہیں کیا گیا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مدعی علیہ پر سوائے قسم کے اور کچھ واجب نہیں ہوتا ماسوا قسامہ کے کہ اس کے ساتھ خون بہا بھی واجب ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اور ہم نے قسامہ میں دو قسموں کو جمع کر دیا ہے: انکار کی قسم اور اس کے بعد علم کی قسم کیونکہ دو قسموں میں سے ایک قسم تو ان کے فعل پر ہے، لہٰذا یہ انکار پر ہے (کہ ہم نے قتل نہیں کیا) جبکہ دوسری قسم دوسروں کے فعل پر ہے لہٰذا یہ علم پر ہے، (کہ ہمیں قاتل کا علم نہیں)، واللہ تعالیٰ عز وجل اعلم۔ اگر یہ کہا جائے کہ علم پر قسم لینے سے کیا فائدہ کیونکہ اگر انہیں قاتل کا علم ہوتا اور وہ اس کی خبر دے دیتے تو بھی ان کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اس سے وہ اپنے اوپر سے تاوان کو ساقط کرتے ہیں، لہٰذا ان پر یہ الزام آتا ہے کہ وہ اپنے اوپر سے تاوان کو دور کرتے ہیں اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس پر الزام ہو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ غنیمت کی چیز لینے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی تاوان کو دور کرنے والے کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان سے علم پر قسم سنت کی پیروی کے طور پر لی جائے گی کیونکہ یہ اسی طرح وارد ہوئی ہے، جیسا کہ اوپر بیان کردہ احادیث سے ظاہر ہے لہٰذا ہم نے تو سنت کی اتباع کیا ہے، اس میں علت کو جانے بغیر پھر اس میں دو فائدے تو موجود ہیں، ایک تو یہ کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ قاتل ان میں سے کسی کا غلام ہو، سو وہ اس (غلام) کے خلاف قتل کا اقرار کرے اور اس کے اقرار کو قبول کر لیا جائے کیونکہ مالک کا اپنے غلام کے خلاف قتل خطا کا اقرار درست ہے چنانچہ اس سے کہا جائے گا کہ اسے حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کر دو، اور دوسروں سے (قسامہ کا) حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا علم پر قسم لینا مفید ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کے خلاف اقرار کرے اور اس کا مالک اس کی تصدیق کر دے جس پر اس کو حکم دیا جائے گا کہ حوالے کر دو یا فدیہ ادا کرو اور اس طرح دوسروں سے یہ حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا یہ مفید ہے، چنانچہ ممکن ہے کہ اصل میں علم پر قسم لینا اس مفہوم میں ہو اور پھر یہ حکم برقرار رہ گیا ہو، اگرچہ قسم کھانے والوں میں سے کسی کا کوئی غلام نہ ہو۔ اس کی نظیر طواف میں رمل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام طواف میں رمل سختی اور قوت کے اظہار کے لیے فرماتے تھے تاکہ کافروں کو مرعوب کیا جائے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اللہ اس آدمی پر رحم فرمائے جس نے آج اپنی طرف سے سختی کا مظاہرہ کیا۔ پھر وہ دن تو گزر گیا لیکن سنت کے طور پر طواف میں رمل باقی رہ گیا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ طواف میں رمل کرتے اور فرماتے کہ میں اپنے کندھے کو کیوں کر جھکاتا ہوں جب کہ کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ جس کو مجھے یہ دکھانا ہو، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو ایسے ہی یہاں

ہوگا۔ دوسرے اس لحاظ سے مفید ہے کہ ایسا ہونا ناممکن نہیں ہے کہ کسی شخص نے نابالغ یا پاگل یا مجور غلام کو حکم دیا ہو کہ وہ قتل کر دے اور اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس کے مال میں اس پر ضمان واجب ہوگا، وہ اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا پتا نہیں کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے اور قاتل وہ نابالغ ہو جس کو اس نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا تو ضمان اس پر واجب ہو جائے گا اور دوسروں سے حکم ساقط ہو جائے گا، لہٰذا یہ مفید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قسامہ اور خونبہا کے واجب ہونے کی شرطیں

جہاں تک قسامہ اور خونبہا کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی قسم کی ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ موجود مقتول ہو یعنی یہ کہ اس پر قتل کا کوئی نشان ہو، جیسے زخم، یا ضرب کا نشان یا گلا گھونٹنے کا نشان، اور اگر اس قسم کی کوئی چیز نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی اور نہ ہی خون بہا کیونکہ اگر اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے لہٰذا اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر اس امر کا احتمال کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے اور اس امر کا احتمال کہ اس کو قتل کیا گیا ہے برابر برابر ہو تو شک اور احتمال کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص میدان کارزار میں مقتول پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، چنانچہ اسے غسل دیا جائے گا۔ اسی بنا پر علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مقتول پایا جائے اور خون اس کے منہ سے یا اس کی ناک سے یا اس کی دبر سے یا اس کی پیشاب والی جگہ سے نکل رہا ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ ان جگہوں سے خون عام طور پر بغیر کسی ضرب کے، قے، نکسیر یا کسی اور بیماری کی وجہ سے نکل آتا ہے لہٰذا وہ مقتول نہیں کہلائے گا۔ البتہ اگر خون اس کی آنکھ سے یا کان سے نکل رہا ہو تو اس میں قسامہ اور خون بہا واجب ہوگا کیونکہ ان جگہوں سے عام طور پر خون نہیں نکلتا لہٰذا خون کا نکلنا کسی ضرب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی لیے، اگر کوئی مقتول ایسی حالت میں میدان کارزار میں پایا جائے تو وہ شہید ہوتا ہے جب کہ اول الذکر صورت میں شہید نہیں ہوتا۔

اگر کسی محلے میں اس کا گزر ہو، اس پر تلوار یا خنجر سے وار ہو جس سے وہ زخمی ہو جائے اور راستے یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرف سے اس پر وار ہوا تھا، اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے ہاں لایا جائے اور پھر اس زخم کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، اس صورت میں اگر تو وہ (زخم لگنے کے وقت سے لے کر) موت واقع ہونے تک صاحب فراش ہی رہا ہو تو قبیلے (یعنی اہالیان محلہ) کے عاقلہ پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر وہ صاحب فراش نہ رہا ہو تو طرفین کے قول کے مطابق نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی دیت، جب کہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے کہ اس پر دونوں ہی صورتوں میں نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی ضمان اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر زخمی محلے میں نہ مرا ہو تو محلے میں جو (جرم) واقع ہوا ہے وہ جان سے کمتر ہے اور جان سے کمتر (کے جرم) پر قسامہ واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ کوئی محلے میں دست بریدہ پایا جائے۔ اسی لیے اگر وہ صاحب فراش نہ ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، ایسے ہی یہ (مسئلہ) ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ زخم سے اچھا نہ ہوا ہو اور وہ صاحب فراش ہی رہا ہو یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گی کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے، اور اس سے پھر یہ بات معلوم ہو گی کہ زخم اپنے وجود کے وقت

سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہٰذا وہ اسی وقت سے مقتول ہے، گویا کہ اس کی موت اس محلے میں واقع ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ صاحب فراش نہ ہوا ہو تو یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ موت زخم سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا وہ محلے میں مقتول نہیں پایا گیا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کے جسم کا بیشتر حصہ پایا جائے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ اس کا مقتول کا نام دیا جائے گا، اس لیے کہ بیشتر کیلیے کُل کا حکم ہوتا ہے، اور اگر اس کا کوئی عضو پایا جائے مثلاً ہاتھ یا پاؤں یا نصف بدن سے کمتر پایا جائے تو اس میں نہ تو قسامہ ہوگا اور نہ ہی دیت کیونکہ نصف سے کمتر کو مقتول نہیں کہا جاتا، مزید برآں، اگر اس قدر (حصۂ بدن) میں ہم قسامہ کو واجب کر دیں تو لازماً بقیہ (حصۂ بدن) پر ایک اور قسامہ کو واجب کریں گے، اور اس طرح ایک ہی جان کے لیے دو قسامے جمع ہو جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر آدھا دھڑ پایا جائے اور یہ آدھا دھڑ وہ ہو کہ جس میں سر ہے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر یہ دوسرا آدھا دھڑ ہو تو اس میں نہ تو قسامہ ہوگی اور نہ ہی دیت، کیونکہ اگر اس کے ساتھ سر ہو تو وہ مقتول کہلائے گا اور اگر سر نہ ہو تو مقتول نہیں کہلائے گا، کیونکہ سر اصل ہے؛ علاوہ ازیں، اگر بغیر سر والے نصف پر ہم اس کو واجب کر دیں تو سر والے دوسرے نصف پر بھی لازماً اس کو واجب کرنا پڑے گا جس کا نتیجہ وہی ہوگا جس کا ذکر ہم نے کیا (یعنی دو قسامہ جمع ہو جائیں گے) اور اگر اکیلا سر پایا جائے تو قسامہ اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اکیلے سر کو مقتول نہیں کہتے۔ اور اگر آدھا دھڑ مشقوق (چیرا ہوا) پایا جائے تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ مشقوق نصف مقتول نہیں کہلاتا؛ مزید برآں، اس کا اعتبار کرنے سے دو قسامہ کو واجب کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم نماز جنازہ کے ضمن میں کر چکے ہیں، کہ جب بیشتر بدن یا کمتر یا نصف بدن پایا جائے تو اس (کے حکم) کی جو تفصیل ہم نے بتائی ہے وہی اس مسئلے کی ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۲۔ قاتل معلوم نہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ اس کا قاتل معلوم نہ ہو، اگر وہ معلوم ہو تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا بلکہ اگر قتل موجب قصاص ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر وہ موجب دیت ہو تو دیت واجب ہوگی، اور ان سب چیزوں کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۳۔ مقتول انسان ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقتول آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی اولاد میں سے (یعنی انسان) ہو، چنانچہ اگر کوئی چوپایہ کسی قوم کے محلے میں (مقتول) پایا جائے تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی تاوان ہوگا کیونکہ قسامہ کا فی نفسہا لازم ہونا تو ایک ایسا امر ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ قسم کا تکرار مشروع نہیں ہے اور پچاس کی تعداد کا اعتبار خلاف عقل ہے اسی لیے دیگر دعووں میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا؛ ایسے ہی قسامت کے ساتھ دیت کا وجوب ہے کیونکہ شریعت میں قسم تو بنفسہ استحقاق کو دور کرنے کے لیے رکھی گئی ہے، جیسا کہ جملہ دعووں میں ہوتا ہے، البتہ یہ ہمیں نصوص اور اجماع سے صرف بنی آدم کے بارے میں معلوم ہوا ہے، لہٰذا بنی آدم کے سوا دوسری سب مخلوقات کے بارے میں معاملہ اپنی اصل پر برقرار ہے، اسی لیے تو جملہ اموال کے ضمن میں قسامہ اور نہ تاوان واجب نہیں ہوتے، ایسے ہی چوپایوں کے بارے میں ہوگا۔

اگر غلام اپنے مالک کی ملک کے سوا کسی اور جگہ مقتول پایا جائے تو اس میں قسامہ اور (غلام کی) قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے، اسی لیے اسکے قتل عمد پر قصاص اور قتل خطاء پر کفارہ واجب

ہوتا ہے اور قتل خطا میں (قاتل کی) برادری اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرے گی۔ یہ حکم طرفین کے قاعدے کے موجب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق اس میں قسامہ یا دیت کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک غلام کے قتل خطا میں ضمان اس کے مال ہونے کی حیثیت سے لاگو ہوتا ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے، اسی لیے تو ان کا یہ قول ہے کہ قتل خطا میں اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، خواہ کسی قدر ہو، اور اس کو برادری برداشت نہیں کرے گی، بس وہ چوپائے کے مانند ہے۔ مدبر، ام ولد، مکاتب اور ماذون کی بابت بھی مسئلے کا یہی جواب ہوگا۔ بدلیل مذکورہ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مقتول مسلمان ہے یا ذمی، عاقل ہے یا پاگل، بالغ ہے یا بچہ، مرد ہے یا عورت، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے مطلق مقتول کے بارے میں قسامت اور دیت کا فیصلہ علی الاطلاق فرمایا تھا، جس کی بعض احادیث میں خبر ملتی ہے، اور آپ نے (مقتول کے بارے میں) استفسار نہیں فرمایا اور اگر (مقتول کے مختلف ہونے سے) حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفسار فرماتے۔ مزید برآں، ان سب کا خون قتل عمد میں قصاص سے اور قتل خطا میں دیت سے مضمون ہوتا ہے لہٰذا یہ قسامت اور دیت سے مضمون ہوگا اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسلمان مسلمانوں کے محلے میں مقتول پایا گیا ہے یا ذمیوں کے محلے میں، کیونکہ عبداللہ بن سہل انصاری رضی اللہ عنہ خیبر کے ایک پرانے کنویں میں مقتول پائے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر قسامت کو واجب کیا تھا یہی حکم ذمی کا ہے، کیونکہ ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی واجبات ہیں جو مسلمانوں کے ہیں، ماسوا اس کے کہ جس کی کسی دلیل سے صراحت کر دی گئی ہو۔

۴۔ اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ

ایک شرط اولیائے مقتول کی طرف سے دعوے کا دائر کیا جانا ہے، کیونکہ قسامت قسم ہے اور قسم بدون دعوے کے واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۵۔ مدعیٰ علیہ کی طرف سے انکار

ازانجملہ، یہ شرط ہے کہ مدعیٰ علیہ منکر ہو، کیونکہ قسم منکر کی ذمہ داری ہے، نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے والیمین علی من انکر یعنی قسم اس کے ذمے ہے جو انکار کرے، چنانچہ آپ نے جنس قسم کو منکر کی ذمے داری قرار دے دیا، لہٰذا اس سے غیر منکر پر قسم کے وجوب کی نفی ہوگئی۔

۶۔ قسامہ کا مطالبہ

ازانجملہ، ایک شرط قسامت کا مطالبہ ہے کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے اور انسان کا حق اس کے طلب کرنے پر ادا کیا جاتا ہے، جیسا کہ دیگر قسموں میں ہوتا ہے، اسی لیے قسامت کے لیے قسم کھانے والوں کو منتخب کرنے کا حق مقتول کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ قسمیں ان کا حق ہیں لہٰذا انہیں کو حق ہے کہ جس پر وہ الزام لگائیں اس کو منتخب کریں اور قبیلے کے نیکوکاروں سے قسم لے لیں جن کی بابت انہیں معلوم ہو کہ وہ جھوٹی قسم نہیں کھائیں گے۔ جس پر قسامت واجب ہو اگر اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ قسم کھا لے یا پھر اقبال جرم کر لے، کیونکہ قسامت کے باب میں قسم ایک ایسا حق ہے جو خود مقصود ہے نہ کہ کسی مقصود یعنی دیت کیلئے وسیلہ و ذریعہ بایں دلیل کہ اس کو اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے؛ اسی لیے حارث بن الازمع نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کہا تھا، کیا ہم قسمیں بھی کھائیں اور اپنے اموال بھی خرچ کریں تو آپ نے فرمایا

(ہاں - اور روایت کیا گیا ہے کہ حارث نے کہا تھا کہ کیا یہ اس سے کفایت نہیں کرے گی تو آپ نے فرمایا، نہیں اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا، تو تمہارے ساتھی کا خون کس سے باطل ہوگا؟ - پس جب قسامت خود مقصود ہے تو جو شخص ایسے حق کو ادا نہ کرے جو خود مقصود ہو درحالیکہ وہ اس کو ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کو قید کے ذریعے مجبور کیا جاتا ہے، جیسے اس شخص کے ضمن میں کیا جاتا ہے جو ادائگی کی قدرت رکھنے کے باوجود قرض ادا نہ کرے - دیگر حقوق کے ضمن میں قسم کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان میں قسم خود مقصود نہیں بلکہ وہ تو مقصود کے لیے ذریعہ ہے، اور وہ مقصود مالِ مدعا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دونوں کو جمع نہیں کیا جاتا بلکہ جب مدعیٰ علیہ قسم کھالے تو وہ بری ہو جائے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ حلف نہ اٹھائے اور نہ ہی اقبالِ جرم کرے اور مال ادا کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب کہ یہاں اگر وہ قسم نہ کھائیں اور نہ ہی اقبالِ جرم کریں اور دیت ادا کر دیں تو قسامہ ان پر سے ساقط نہ ہوگی، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ خود مقصود ہے، لہٰذا قید کر کے ان کو مجبور کیا جائے گا - امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان کو قید نہیں کیا جائے گا اور برادری پر دیت واجب ہوگی - اس کا ذکر قاضی نے اپنی مختصر الطحاویؒ کی شرح میں کیا ہے، اور اس میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اگر امام (حکمران) قسم سے مایوس ہو جائے اور مقتول کے اولیا اس سے درخواست کریں کہ ان سے دیت کا تاوان لے دیا جائے تو وہ ان کے خلاف دیت کا حکم جاری کر دے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷ - جہاں لاش ملے وہ جگہ کسی کی ملکیت ہو

ان (شرطوں) میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ جگہ جہاں مقتول پایا گیا ہو کسی کے قبضے میں ہو، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ ہی اس پر کسی شخص کا کسی بھی طرح کا کوئی قبضہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی اور نہ ہی دیت - اور اگر اس پر کسی کا عمومی قبضہ ہو نہ کہ قبضۂ خاص اور وہ یوں کہ اس جگہ میں عام مسلمانوں کو تصرف حاصل ہو نہ کہ ان میں سے کسی ایک شخص کو اور نہ ہی کسی مخصوص گروہ کو تو اس صورت میں قسامت واجب نہ ہوگی لیکن دیت واجب ہوگی - اس کی وجہ یہ ہے کہ قسامت اور دیت تو واجب ہوتے ہیں اس بناء پر کہ جب اس حفاظت کو ترک کر دیا جائے جو کہ لازم ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور اس پر سرے سے کسی کا کوئی قبضہ بھی نہیں ہے تو کسی پر اس کی حفاظت لازم نہیں ہے، لہٰذا قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے۔

اگر وہ عوام کے زیرِ قبضہ ہو تو اس کی حفاظت کی ذمے داری بھی عوام پر ہے لیکن سب پر قسامت کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں کیونکہ سب سے اس کو وصول کرنا محال ہے البتہ سب پر دیت کو واجب کرنا ممکن ہے اس لیے کہ سب سے دیت کو بایں طور وصول کرنا ممکن ہے کہ اس کو بیت المال سے وصول کر لیا جائے کیونکہ بیت المال کا مال اُن کا مال ہے، لہٰذا بیت المال سے لینا ان سے وصول کرنا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کسی بیابان میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو اگر وہ ایسی جگہ ہو کہ شہروں یا کسی بستی سے وہاں آواز نہ پہنچتی ہو تو اس میں نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت اور اگر آواز پہنچتی ہو تو قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر قسامت واجب ہوگی، سو اگر وہ بیابان بستیوں سے قریب تر ہو تو قریب ترین بستی پر واجب ہوگی اور اگر شہر کے قریب تر ہو اس شہر کے محلوں میں سے جو محلہ اس بیابان کے قریب ترین

ہوگا اس پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ بیابان ایسی جگہ ہو کہ وہاں آواز نہ پہنچتی ہو اور وہاں مدد نہ مل سکتی ہو تو وہ جگہ کسی کے قبضے میں نہیں ہے لہٰذا مقتول جس جگہ پایا گیا ہے وہ نہ تو سرے سے کسی کی ملکیت ہے اور نہ اس پر کسی کا قبضہ ہے، اس لیے اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے، اور اگر وہاں آواز اور مدد پہنچ سکتی ہو تو پھر وہ قریب ترین جگہ کے تابع ہوگی۔ قرب کا اعتبار کرنے کی بابت نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی ایک حدیث موجود ہے اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے مطابق فیصلہ بھی کیا تھا، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اگر مقتول کسی دریا میں پایا جائے، جیسے دجلہ، فرات اور سیحون وغیرہ ہیں، تو اگر لاش کو لیے پانی بہہ رہا ہو تو قسامت اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ دریا نہ تو کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی کے قبضے میں ہوتا ہے جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اس جگہ سے جو قریب ترین بستی ہوگی اس پر یہ واجب ہوں گی، اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب مقتول چوپائے پر پایا جائے اور وہ چوپایہ چل رہا ہو اور کسی کے قبضے میں نہ ہو لیکن یہ قیاس درست نہیں کیونکہ وہ جگہ جہاں چوپایہ چل رہا ہے اپنی قریب ترین جگہ کے تابع ہے لہٰذا وہ اس جگہ کے باشندوں کے قبضے میں ہے، بخلاف دریا کے کیونکہ وہ کسی کے قبضے میں نہیں ہوتا، نہ تو اصالۃً اور نہ ہی تبعاً۔ اور اگر دریا کا پانی اس لاش کو بہا کر نہ لے جا رہا ہو بلکہ وہ کنارے میں رکی پڑی ہو یا کنارے پر بندھی پڑی ہو یا کنارے پر پڑی ہو، اس صورت میں اگر تو کنارا ملکیت ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہوتا ہے کہ جب لاش مملوکہ زمین یا مملوکہ گھر میں پائی جائے، اور آگے چل کر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو تو شہروں یا بستیوں میں سے جو جگہ اس کے قریب ترین ہوگی کہ جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ وہ وہاں سے پانی پیتے ہیں اور وہاں اپنے جانوروں کو لا کر انہیں پانی پلاتے ہیں لہٰذا اس کنارے پر ان کا تصرف ہے، اس لیے وہ کنارا ان کے قبضے میں ہے۔ اسی طرح، اگر جزیرے میں (لاش ملی) ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو جگہ اس جزیرے کے قریب ترین ہوگی، جہاں آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہونگی۔ کیونکہ جزیرہ ان کے تصرف میں ہوتا ہے، لہٰذا ان کے قبضے میں ہے۔

اگر لاش نہر میں ملے، جہاں پانی کے حصے کے لیے شرکاء کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جاتا ہو تو نہر والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ نہر ان کی مملوک ہے؛ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ لاش کنارے پر رکی ہوئی ہے یا بندھی ہوئی ہے یا اس میں تیر رہی تھی بخلاف دریا کے، کیونکہ جب یہ (نہر) اپنے ارباب کی ملکیت ہے تو وہ جگہ جہاں لاش تیر رہی تھی ان کی ملکیت ہے جب کہ دریا ایسے نہیں ہے (یعنی وہ ملکیت نہیں ہے)۔

جامع مسجد میں پائے جانے والے مقتول میں کوئی قسامت نہیں، اور نہ ہی اس میں ہے کہ جو کسی شارع عام یا عام پل میں پائی جائے کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص جیسی کوئی چیز موجود نہیں۔ تاہم بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ ان جگہوں کا نظم ونسق اور ان کی دیکھ بھال عوام کے ذمے ہے لہٰذا ان کی حفاظت بھی ان کی ذمے داری ہے، پس جب وہ اس سے قاصر رہیں تو وہ ضامن ہوں گے

اور بیت المال ان کا مال ہے لہٰذا بیت المال سے دیت لے لی جائے گی۔ اسی طرح، عام منڈی میں پائے جانے والے مقتول میں بھی قسامت واجب نہیں ہوگی، کہ یہ وہ منڈیاں ہیں جو کسی کی ملکیت نہیں اور وہ سلطان (یعنی حکومت) کی منڈی ہے، کیونکہ جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ خاص ہے تو یہ شارع عام کے مانند ہے، اس لیے کہ سلطان کی منڈی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہٰذا قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی حفاظت اور اس کا انتظام جماعت مسلمین کے ذمے ہے اس لئے اس سے قاصر رہنے پر وہ ضامن ہوں گے اور بیت المال عامۃ المسلمین کا مال ہے لہٰذا اس میں سے دیت لی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ان کی جماعت کی مسجد میں پایا جائے تو قسامت واجب نہیں ہوگی اور بیت المال میں دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ نہ تو کسی کی ملکیت ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ خاص ہے اور قبضہ عام دیت کا موجب ہوتا ہے نہ کہ قسامت کا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی اور اگر منڈی ملکیت ہو تو قسامت اور دیت واجب ہوں گی، لیکن کس پر واجب ہونگی، اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالے اس کے مقام پر کریں گے۔

جیل میں پائے جانے والے مقتول میں قسامت واجب نہ ہوگی کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص معدوم ہیں، اس لیے کہ جیل والوں (یعنی قیدیوں) کو جیل میں کوئی تصرف حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو اس میں مقہور ہوتے ہیں، البتہ بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس پر قبضہ عام ثابت ہے؛ علاوہ ازیں، جیل عامۃ المسلمین کے فائدے کے لیے ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ان کے حقوق کو وصول کرنے اور ان سے ضرر کو دور کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے اور قبضہ عام سے دیت واجب ہوتی ہے نہ کہ قسامت، یہ طرفین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ جیل والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ انہیں جیل میں ایک قسم کا تصرف حاصل ہے، تو یہ ایسے ہے گویا کہ جیل پر ان کا قبضہ ہے، لہٰذا اس کی حفاظت ان کے ذمے ہے۔

۸۔ جس جگہ مقتول ملے مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو جس جگہ وہ پایا جائے، چنانچہ غلام (قن)، مدبر، ام ولد، مکاتب یا ماذون اگر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ وہ (مقتول) اس کی ملک ہے اور اس کا اس کے گھر میں مقتول پایا جانا اس کے ہاتھوں مقتول ہونے کے مانند ہے اور اپنے مملوک کو قتل کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، البتہ مکاتب کی صورت میں مالک پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ (یعنی مکاتب) ان چیزوں کے ضمن میں آزاد ہے جن کا تعلق اس کی کمائی اور اس پر ہونے والے جرم کی دیت سے ہے، پس اس کی کمائی اور دیت پر اس کا حق ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے، اور اس کا بار اس (مالک) کی برادری نہ اٹھائے گی کیونکہ مکاتب عقد کتابت کی وجہ سے مضمون ہوا ہے، اور یہ عقد مالک اور مکاتب کے حق میں ثابت ہے نہ کہ برادری کے حق میں۔ ماذون کی صورت میں اس پر ماذون کے قرضخواہوں کے حق میں اس کی قیمت واجب ہوگی، اگر اس کے ذمے کوئی قرض ہو کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس (ماذون) کی مالیت سے وابستہ ہے اور اس نے ان

سے حق کے محل کو تلف کر کے ان کا حق تلف کیا ہے لہٰذا اس کے قرضخواہوں کے حق میں اس پر اس کی قیمت واجب ہو گی اور یہ اس کے مال میں سے فوری طور پر واجب الادا ہو گی کیونکہ یہ نفس کا ضمان نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نفس تو مالک کی ملکیت ہے، بلکہ یہ تو مال کا ضمان ہے کیونکہ قرضخواہ اس کی مالیت سے وابستہ ہیں، لہٰذا یہ تلف کرنے کا ضمان ہے، اس لیے اس کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہو گا نہ کہ موجل طور پر؛ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اس کو آزاد کر لے سے تلف کر دے۔ اور اگر اس کے ذمے کوئی قرض نہ ہو تو اس (مالک) پر کچھ واجب نہ ہو گا اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح، اگر غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے مالک پر اس کی قیمت فوری طور پر واجب الادا ہو گی، اسی طرح، اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کو اس کے جرم کی بابت کچھ معلوم نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ اگر گروی رکھا ہوا غلام گروی رکھانے والے یا گروی دار کے گھر میں مقتول پایا جائے، تو اگر وہ گروی رکھانے والے کے گھر میں مقتول پایا جائے تو قسامت نہیں ہو گی اور گھر والے پر قیمت آئے گی نہ کہ اس کی برادری پر کیونکہ وہ (غلام) تو اس (گھر کے مالک) کی ملکیت ہے اور خود اپنی ملک کو قتل کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا اور ضمان تو واجب ہوتا گروی رکھنے کے عقد کی بنا پر، اور یہ عقد تو گروی کنندہ اور گروی دار کے حق میں ثابت ہوا ہے نہ کہ برادری کے حق میں لہٰذا اسکا حکم برادری پر لاگو نہ ہو گا۔ اور اگر وہ گروی دار کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور قیمت اس کی برادری پر واجب ہوں گے کیونکہ یہ ضمان عقد کی بناء پر نہیں بلکہ جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہے کیونکہ اسکا اسکے گھر میں مقتول پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، مثل ایسے غلام کے کہ جسکو گروی نہیں رکھا گیا تھا اور وہ اس کے گھر میں مقتول پایا گیا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس پر قسامت اور قیمت دونوں واجب ہوں گی، تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہو گا۔

قسامت اور دیت کے وجوب کا سبب

جہاں تک قسامت اور دیت کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب مدد کرنے میں اور اس جگہ کی حفاظت میں کوتاہی ہے جہاں مقتول پایا گیا ہے، اس شخص کی طرف سے کہ جس پر مدد کرنا اور حفاظت کرنا واجب تھا کیونکہ جب حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور باوجود قدرت کے اس نے حفاظت نہ کی تو وہ اپنے اوپر واجب حفاظت کو ترک کر کے کوتاہی کا مرتکب ہو گیا لہٰذا اس چیز سے آئندہ کے لیے باز رکھنے کے لیے اور واجب کے حصول کے واسطے اس کوتاہی پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا اور جس شخص پر حفاظت اور مدد کرنے کی ذمے داری زیادہ خصوصیت سے ہو گی قسامت اور دیت کو برداشت کرنے کا بھی وہ زیادہ سزاوار ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کا زیادہ ذمے دار ہے لہٰذا اس کی طرف سے کوتاہی بلیغ تر ہے۔ علاوہ ازیں، جب اس جگہ کے ساتھ ملکیت یا تصرف کے قبضے کے طور پر اس کا تعلق خاص ہے تو اس جگہ کی منفعت بھی اس کے لیے ہے لہٰذا مدد کرنا اس کی ذمے داری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق الخراج بالضمان (منفعت ذمہ داری کے ساتھ ہے)؛ اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت . . .

یعنی جو" اس نے اچھے کام کیے اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جو برے کام کیے اس کا نقصان بھی اسی کو ہوگا"۔ مزید برآں، جب مقتول ایسی جگہ پایا جائے جس سے کسی شخص یا جماعت کو خاص تعلق ہو، یا تو ملکیت کی بناء پر یا قبضے کی وجہ سے، اور قبضے سے مراد ہے اس میں تصرف تو ان پر الزام عائد ہوگا کہ انہوں نے اس کو قتل کیا ہے لہٰذا شریعت نے ان پر قسامت کو لازم کر دیا تاکہ ان سے اس الزام کو دور کیا جائے اور دیت کو واجب کر دیا کیونکہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا ہے؛ اور جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ کیا ہم اپنے اموال بھی خرچ کریں اور قسمیں بھی کھائیں تو آپ نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تمہاری قسمیں تو تمہارے خون کو بچانے کیلئے ہیں رہے تمہارے اموال تو وہ اس لیے کہ مقتول تمہارے بیچ میں پایا گیا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مقتول محلّے میں پایا جائے تو قسامت اور دیت اہل محلہ پر واجب ہوں گی جس کی دلیل احادیث اور اجماع صحابہؓ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں؛ علاوہ ازیں، محلے کی حفاظت ان کی ذمے داری ہے اور محلے میں تصرف کے اختیار کا فائدہ بھی انہیں کی طرف لوٹتا ہے اور ان پر قتل کا الزام عائد ہوتا ہے لہٰذا ان پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر محلے کی مسجد یا محلے کے راستے میں پایا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ پس ان میں سے پچاس آدمی قسمیں کھائیں گے اور اگر (قسم کھانے والے) آدمیوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے بار دیگر قسم لی جائے گی تا آنکہ پچاس قسموں کی تعداد پوری ہو جائے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے قسامت کے مردوں سے قسم لی تو وہ کل انچاس مرد تھے، چنانچہ آپ نے ان میں سے ایک مرد سے ایک بار اور قسم لی یہاں تک کہ پچاس قسمیں مکمل ہو گئیں، اور آپ نے یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کیا اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ سے اختلاف کیا ہو لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ مزید برآں، یہ قسمیں مقتول کے ولی کا حق ہیں، لہٰذا اس کو حق ہے کہ پوری تعداد میں قسمیں لے جن سے بھی ان کی تعداد پوری ہو سکے، سو اگر پچاس آدمیوں سے قسموں کی تعداد پوری ہو سکے تو وہ اس طرح پوری کر لے، اور اگر ممکن نہ ہو تو قسموں کی تعداد پوری وصول کر لے جو اس کا حق ہے۔ اور اگر تعداد پوری ہو جائے پھر ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کسی سے دوبارہ قسم لے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اصل میں تو یہ قسمیں پچاس آدمیوں کے لیے وضع کی گئی ہیں نہ کہ کسی ایک آدمی کے لیے، اور کسی ایک آدمی سے قسم کا تکرار تو تعداد کی کمی کی ضرورت کے تحت ہے اور تعداد کے پورا ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر محلے میں مختلف قبائل ہوں، اس میں صورت میں اگر اس میں پلاٹوں کے اہل خطہ[1] اور خریدار دونوں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت اہل خطہ پر واجب ہوں گی جب تک کہ ان میں سے کوئی بھی آدمی باقی ہو، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اہل خطہ اور خریدار سب پر واجب ہوں گی۔ امام ابو یوسف کے قول توجیہ یہ ہے کہ اہل خطہ پر واجب ہونا ملکیت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے اور ملکیت خریداروں کی بھی ثابت ہے اسی لیے تو یہ حکم ہے کہ اگر اہل خطہ میں سے کوئی نہ ہو تو قسامت خریداروں پر واجب ہوگی۔ طرفینؒ کے قول کی توجیہ

[1] جن کے نام زمین الاٹ کی گئی ہو

یہ ہے کہ اہل خطہ ملکیت میں اصل ہیں کیونکہ ابتدائی ملکیت تو ان کے حق میں ثابت ہے اور ان کی طرف سے خریداروں کو منتقل ہوئی ہے لہٰذا محلے کی مدد اور اس کی حفاظت کے وہ زیادہ ذمے دار ہیں بہ نسبت خریداروں کے لہٰذا قسامت اور دیت کے وجوب کے بھی وہ زیادہ سزاوار ہیں، اور ان کے درمیان خریدار تو اجنبی کے مانند ہے لہٰذا جب تک اہل خطہ میں سے کوئی شخص باقی ہے یہ خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے (مسئلے کے) اس جواب کو کوفہ میں اپنے مشاہدے پر مبنی کیا تھا کہ کوفہ میں محلے کے معاملے کی تدبیر کرنا اہل خطہ کی ذمے داری تھی جب کہ امام ابویوسفؒ نے محلے کے اشراف کو محلے کی دیکھ بھال کی تدبیر کرتے ہوئے دیکھا خواہ وہ اہل خطہ میں سے ہوں یا نہیں لہٰذا انہوں نے جواب کی بنا اس پر رکھی، چنانچہ اس طرح ان دونوں کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ہر دو نے حفاظت اور مدد کے مفہوم پر اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اہل خطہ نہ ہوں اور محلے میں مکانوں کے مالکان اور سکونت پذیر (OCCUPANTS) لوگ ہوں تو دیت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مالکوں پر ہوگی نہ کہ سکونت پذیر لوگوں پر جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان سب پر ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر قسامت واجب کی تھی جب کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے؛ علاوہ ازیں، سکونت پذیر کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے جیسے مالک کو اس کی ملکیت کا اختصاص حاصل ہے اور قبضہ خاص قسامت کے وجوب کے لیے کافی ہوتا ہے۔ طرفینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سکونت پذیر لوگوں کی بہ نسبت مالک پر زیادہ ذمے داری عائد ہوتی ہے اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی کیونکہ اس کا اختصاص ملکیت کا اختصاص ہے اور یہ قبضے کے اختصاص سے قوی تر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ساکن لوگ ایک عرصے تک سکونت اختیار کرتے ہیں پھر نقل مکانی کر جاتے ہیں۔ رہا خیبر کے یہودیوں پر قسامت کو واجب کرنے کی دلیل تو یہ ناقابل تسلیم ہے کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو ان کی املاک پر برقرار رکھا تھا اور ان کے سروں پر جزیہ لاگو کیا تھا اور ان سے جو کچھ لیا جاتا تھا وہ جزیے کے طور پر لیا جاتا تھا نہ کہ کرائے کے طور پر۔

اگر کشتی میں کوئی مقتول پایا جائے تو اگر کشتی کے مالکوں کے سوا کوئی سوار نہ ہوں تو قسامت اور دیت کشتی کے مالکوں اور کشتی چلانے والوں پر، خواہ وہ مالک ہوں یا نہ ہوں، واجب ہوں گی؛ اور اگر ان کے علاوہ اس میں کچھ سوار بھی ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی اور یہ جواب بظاہر امام ابویوسفؒ کے اس قول کی تائید کرتا ہے جس کی رو سے وہ مالکوں اور سکونت پذیر لوگوں سب پر قسامہ اور دیت کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کشتی اور محلے میں فرق کرتے ہیں کیونکہ کشتی تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے لہٰذا اس کے ضمن میں قبضے کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ ملکیت کا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب سواری کے جانور پر کوئی مقتول پایا جائے، بخلاف گھر کے کیونکہ گھر کا منتقل ہونا یا تحویل ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کی بابت حتی الامکان ملکیت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ قبضے کا۔ اسی طرح، بیل گاڑی (یا تانگہ، ریڑھا وغیرہ) ہے، اس کا حکم وہی ہے جو کشتی کا ہے کیونکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل اور تحویل ہوتی ہے۔

اگر مقتول اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اپنی پیٹھ پر اٹھا رکھا ہو تو اس آدمی پر

۔ قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ مقتول اس کے قبضے میں ہے - اور اگر کوئی زخمی، جس میں ابھی رمق باقی ہو، اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اٹھا رکھا ہو اور وہ اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے پاس لے آئے، وہ ایک دن یا دو دن زندہ رہے پھر مر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کا قیاس ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے کا اس پر قبضہ اس کے زخمی ہونے کی حالت میں ثابت ہے تو جب اس زخم سے اس کی موت واقع ہوئی تو یہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے قبضے میں اس کی موت واقع ہوئی ہے ۔ یہ اس مسئلے کی فرع ہے کہ اگر کوئی شخص ایک قبیلے میں زخمی کیا جائے پھر وہ کسی اور قبیلے میں آجائے اور وہاں اس کی موت واقع ہو جائے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں ۔ اسی طرح اگر وہ (مقتول) سواری کے جانور پر ہو اور اس جانور کو کوئی پیچھے سے ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا اور اس پر کوئی سوار بھی ہو تو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ وہ اس کے قبضے میں ہے اور اگر ہانکنے والا، کھینچنے والا اور سوار اکھٹے ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی کیوں کہ مقتول ان کے قبضے میں ہے تو یہ ایسے ہوگیا گویا کہ وہ ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ اور اگر وہ ایسے جانور پر پایا جائے جس کا کوئی ہانکنے والا، کھینچنے والا یا سوار نہ ہو، تو اگر وہ جگہ کسی کی ملکیت ہے تو قسامت اور دیت اس مالک پر واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو قریب ترین جگہ ہوگی جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی اور اگر کوئی ایسی جگہ قریب نہ ہو جہاں سے آواز سنائی دے سکے تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بتائی ۔ اور اگر جانور کسی کوچے میں پایا جائے تو اس کوچے کے باشندوں پر واجب ہوں گی ۔

اسی طرح، اگر وہ (مقتول) کسی بیابان میں پایا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جگہ جہاں وہ پایا گیا ہے کسی آدمی کی ملکیت ہے تو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور قریوں میں سے ایسی قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی جہاں سے اس تک آواز پہنچتی ہو اور اگر وہاں سے آواز نہ پہنچ سکتی ہو تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی ۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے مقتول کا مسئلہ بیان کیا ہے جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا ہو کہ اس کو قریب تر بستی سے منسوب کر دیا جائے گا کیونکہ ابو سعید الخدریؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک ایسے مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حکم فرمایا تھا کہ اس کو ان دو بستیوں میں تقسیم کر دیا جائے ۔ اسی طرح، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایک مقتول کے بارے میں روایت ہے جو وداعہ اور ارحب (دو بستیوں) کے درمیان پایا گیا تھا اور وہاں کے عامل (حاکم) نے آپ کی طرف اس کے بارے میں خط لکھا تھا، اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے لکھا کہ اس جگہ سے دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو، پھر ان دونوں میں سے جو قریب تر ہو ان پر (قسامت اور دیت) عائد کرو، چنانچہ مقتول کو وادعہ کے قریب تر پایا گیا، لہٰذا ان پر قسامت اور دیت عائد کر دی گئیں ۔ یہ سارا حکم اس بات پر محمول ہے کہ جب اس جگہ آواز پہنچ سکتی ہو جہاں مقتول پایا جائے ؛ امام محمدؒ نے الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، جس کو کرخیؒ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور رفقرہ وہ ہے جس کا ہم نے سابق میں ذکر کیا ۔

اسی طرح، اگر وہ دو راستوں کے درمیان میں پایا جائے تو قسامت اور دیت ان میں سے قریب تر پر واجب ہوں گی۔ اگر کسی بیابان میں لشکر کے کیمپ میں (مقتول) پایا جائے، تو اگر اس زمین کے کہ جہاں مقتول پایا گیا مالک ہوں تو قسامت اور دیت اس زمین کے مالکان پر واجب ہوں گی کیونکہ اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی ان پر زیادہ ذمے داری عائد ہوتی ہے لہٰذا وہ قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کے زیادہ سزاوار ہیں۔ یہ طرفین کے قاعدے کے بموجب ہے کیونکہ لشکر سکان کی مانند ہے اور قسامت طرفین کے قاعدے کے مطابق مالکین پر ہوتی ہے نہ ساکنین پر جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کی رو سے اس کے حکم کا تعلق ہے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی کی ملک میں پایا جائے، مثلاً وہ کسی خیمے کے اندر پایا جائے تو اس خیمے میں جو لوگ اقامت پذیر ہوں گے ان پر اور ان کی برادریوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ صاحب خیمہ دوسرے اہل لشکر کی بہ نسبت اس جگہ سے خاص تعلق رکھتا ہے اور اس کی حیثیت ایسے ہے جیسے اہل محلہ کے ساتھ صاحب خانہ کی ہوتی ہے، اور اگر گھر کے اندر مقتول پایا جائے تو گھر والے پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہیں نہ کہ اہل محلہ پر، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ خیمے سے باہر پایا جائے تو قریب ترین خیمے پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی۔ ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ قریب ترین قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا زیادہ سزاوار ہے، بدلیل مذکورہ۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر خیموں کے درمیان لاش ملے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے محلے میں لاش پائی جائے، اس روایت پر محمول کرتے ہوئے خیموں کو محلے کے مانند قرار دیا گیا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب لشکر کی دشمن سے مڈبھیڑ نہ ہوئی ہو اور اگر ان کی دشمن سے مڈبھیڑ ہوئی ہو اور انہوں نے قتال کیا ہو پھر اگر ان کے درمیان کوئی لاش ملے تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ جب ان کی دشمن سے مڈبھیڑ ہو گئی اور انہوں نے قتال کیا تو ظاہر ہے کہ دشمن نے اس کو قتل کیا ہوگا نہ کہ مسلمانوں نے، کیونکہ مسلمان ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے۔

اگر کسی بستی کے پاس کسی شخص کی مملوکہ زمین میں لاش ملے اور زمین کا مالک اس بستی کا باشندہ نہ ہو تو قسامت اور دیت زمین کے مالک پر واجب ہوں گی نہ کہ بستی کے باشندوں پر کیونکہ زمین کا مالک اپنی زمین کی حفاظت اور مدد کا زیادہ ذمے دار ہے بہ نسبت بستی والوں کے لہٰذا قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا وہ زیادہ سزاوار ہے، جیسے محلے والوں کے ساتھ صاحب خانہ ہوتا ہے۔ اور اگر لاش کسی آدمی کے گھر میں پائی جائے اور صاحب خانہ اہل قسامت میں سے ہو تو قسامت اور دیت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوں گی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، اور برادری کے حاضر اور غیر حاضر ہونے میں فرق نہیں کیا جب کہ امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قسامت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوگی، خواہ برادری والے حاضر ہوں یا غیر حاضر۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ برادری پر قسامت واجب نہیں ہوگی؛ اس میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر برادری والے شہر میں موجود ہوں تو وہ قسامت میں شامل ہوں گے اور اگر وہ

غیر حاضر ہوں تو قسامت صاحب خانہ پر واجب ہوگی، اس سے بہ تکرار قسم لی جائے گی، اور دیت اس پر اور اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ جہاں تک موجود ہونے کی صورت میں قسامت میں برادری کے شامل ہونے کا تعلق ہے تو یہ طرفین کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کہ برادری پر قسامت واجب نہ ہوگی کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ وہ قسامہ میں شامل نہ ہوں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب ان پر دیت لاگو ہوگی تو ان پر قسامت بھی عائد ہوگی، جیسے اہل محلّہ پر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صاحب خانہ کو مدد، ولایت اور الزام کے لیے خصوصیت حاصل ہے، لہٰذا اس کی برادری اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگی، جیسے اہل محلّہ دوسرے لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برادری والے حاضر ہوں تو گھر کی حفاظت اور اس کی مدد ان پر لازم ہے، اسی طرح کہ جیسے صاحب خانہ پر لازم ہے، اسی طرح ان پر بھی قتل کا ویسے ہی الزام عائد ہوتا ہے جیسے صاحب خانہ پر ہوتا ہے، پس وجوب قسامت کے سبب میں وہ اس کے ساتھ شریک ہیں لہٰذا وہ قسامت میں بھی اس کے ساتھ شریک ہوں گے، اس طرح ان کے حاضر اور غیر حاضر ہونے سے فرق پڑتا ہے، جیسا کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ غیر حاضر پر الزام کے مفہوم کا نہ پایا جانا ظاہر بات ہے اسی طرح مدد کا مفہوم ہے کیونکہ اس جگہ ان کی طرف سے مدد نہیں پہنچ سکتی، البتہ ان پر دیت واجب ہوگی کیونکہ برادری پر دیت کے واجب ہونے کا تعلق الزام سے نہیں ہے، چنانچہ وہ تو معلوم قاتل کی طرف سے بھی دیت کو برداشت کرتے ہیں اگر وہ (قاتل) نابالغ یا پاگل ہو یا اس نے غلطی سے قتل کیا ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ گھر میں کوئی شخص سکونت پذیر تھا یا وہ خالی اور مقفل تھا اور اس میں لاش پائی گئی، ہر صورت میں صاحب خانہ اور اس کی برادری پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے قاعدے کے مطابق تو بات ظاہر ہے کیونکہ وہ دونوں تو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں سکونت کا نہیں، لہٰذا اس میں سکونت پذیر پر واجب ٹھہراتے ہیں اس لیے کہ اس کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے اور یہاں وہ پایا نہیں گیا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ جس جگہ مقتول پایا گیا وہ کسی شخص کی خاص ملکیت ہے یا وہ مشترکہ ملکیت ہے، قسامہ اور دیت تو ارباب ملک پر واجب ہوں گی، بدلیل مذکورہ۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شرکاء کے حصے برابر ہیں یا مختلف، قسامت اور دیت ان سب پر یکساں طور پر واجب ہوں گی، چنانچہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کی اس طرح مشترکہ ملکیت ہے کہ ایک آدمی دو تہائی حصے کا مالک ہے جب کہ دوسرا آدمی ایک تہائی حصے کا تو قسامت ان دونوں کی برادریوں پر نصف نصف واجب ہوگی اور اس میں سروں کی تعداد کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حصوں کی مقدار کا، جیسے شفعہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ گھر کی حفاظت ہر دو پر واجب ہے اور حفاظت کم و بیش نہیں ہوتی، اسی لیے استحقاق شفعہ میں وہ دونوں برابر ہوتے ہیں کیونکہ یہ استحقاق دخیل کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ (ضرر) ملکیت کی مقدار کے کم و بیش ہونے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔

(امام محمدؒ نے) الجامع الصغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور اس پر خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل کوئی لاش پائی جائے تو قسامت اور دیت فروخت کنندہ پر واجب ہوں گی،

بشرطیکہ اس فروخت میں کوئی خیار نہ ہو اور اگر اس میں کوئی خیار ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس شخص پر دیت واجب ہوگی کہ جس کے قبضے میں گھر ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر فروخت میں کوئی خیار نہ ہو تو گھر کے مالک پر واجب ہوگی اور اگر اس میں خیار ہو تو اس پر واجب ہوگی جس کا وہ گھر ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کے نزدیک دیت خریدار پر واجب ہوگی، البتہ اگر فروخت کنندہ کو خیار حاصل ہو تو پھر دیت اس پر واجب ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہوتی ہے اور اگر خریدار کو خیار حاصل ہو پھر بھی ملکیت اسی کی ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک خریدار کو خیار کا حاصل ہونا مالِ فروخت شدہ کے اس کی ملکیت میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے، اور اگر خیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو ملکیت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا خیار مال فروخت شدہ کو اس کی ملکیت سے زائل کرنے میں مانع ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس میں خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہے اور فروخت کنندہ کو قبضے کی ایک صورت، بغیر تصرف کے حاصل ہے اور قبضے کی صورت کو قسامت میں کوئی دخل حاصل نہیں، جیسے امانت دار کا قبضہ ہوتا ہے، لہٰذا قسامت اور دیت خریدار پر واجب ہوں گی۔ اور اگر اس میں خیار ہو تو جس کا گھر ہو جائے گا اس پر واجب ہوں گی کیونکہ اگر وہ فروخت کنندہ کا ہو گیا تو بیع فسخ ہو گئی اور ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ ہوئی ہی نہیں تھی اور اگر یہ خریدار کا ہو گیا تو بیع پختہ ہو گئی اور یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ عقد بیع کے ذریعے، عقد کے وجود کے وقت سے ہی، اس کا مالک بن گیا تھا۔ جہاں تک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے موقف کی تصحیح کا تعلق ہے تو بظاہر یہ مشکل ہے کیونکہ آپ ایسی چیز کے ضمن میں کہ جس میں منتقل اور تحویل ہونے کا امکان ہو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قبضے کا، اگرچہ وہ قبضہ تصرف کا ہو جیسا کہ سکونت پذیر کا قبضہ ہوتا ہے، جب کہ فروخت کنندہ کے لیے قبضے کی ایک صورت، بدوں تصرف کے، ثابت ہے تو اس کا تو بدرجۂ اولیٰ اعتبار نہیں کرنا چاہیئے۔ لیکن حقیقت میں اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس کا وجوب حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حفاظت در حقیقت قبضے سے ہوتی ہے البتہ حفاظت کو ملکیت سے منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ قبضے کا استحقاق بالعموم اس کی بدولت ہوتا ہے لہٰذا یہ قبضے کے قائم مقام ہے اسلیے حقیقی حفاظت والی چیز سے اس کو منسوب کرنا اولیٰ ہے، البتہ مطلق قبضے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ ملکیت کی بدولت جس قبضے کا استحقاق بنتا ہے (اس کا اعتبار ہوتا ہے) اور اس قبضے کا استحقاق تو ملکیت کی بدولت حاصل ہوا ہے، بخلاف سکونت پذیر کے قبضے کے۔

خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا

اگر کوئی شخص خود اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس کے وارثوں کے حق میں اس کی برادری پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی، جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہی قول امام زفرؒ اور حسن بن زیاد کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی قول روایت کیا گیا ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا قتل ہوا ہے اور گھر اس کی ملکیت ہے اور اس کی موت پر گھر وارثوں کی ملکیت بن

گیا ہے اور موت قتل نہیں ہے کیونکہ قتل قاتل کا فعل ہے اور موت میں کسی کا دخل نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تبارک وتعالٰی کا فعل ہے، سو وہ وارثوں کی ملکیت میں قتل نہیں کیا گیا، لہٰذا وارثوں اور ان کی برادریوں پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے؛ علاوہ ازیں، اس کا خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا خود اپنے ہاتھوں قتل ہونے کے مانند ہے۔ گویا کہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، اس لیے خون رائیگاں ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت میں معتبر مقتول کے دکھائی دینے کا وقت ہے نہ کہ قتل کے وجود کا وقت، بایں دلیل کہ جو (وارث یا برادری کا آدمی) اس سے پہلے مرجائے وہ دیت (کی ادائیگی) میں شامل نہ ہوگا، اور مقتول کے پائے جانے کے وقت گھر وارثوں کی ملکیت ہے لہٰذا قسامت اور دیت ان پر اور ان کی برادریوں پر جب ہوں گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے بیٹے کے گھر میں مقتول پایا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان پر اور ان کی برادریوں پر دیت کیوں کر واجب ہوگی جب کہ دیت ان کے حق میں واجب ہے تو بیک وقت ان کے حق میں اور ان کے خلاف کیوں کر واجب ہوگی۔ اسی طرح، ان کی برادری دیت کو ان کی طرف سے اور انہیں کے حق میں کیونکر برداشت کرے گی، اور یہ تو ان کے حق میں اور ان میں خلاف واجب کرنا ہے اور یہ ممتنع ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ دیت ان کے حق میں واجب ہوگی بلکہ یہ تو مقتول کے حق میں واجب ہوگی کیونکہ یہ اس کے نفس کا بدل ہے لہٰذا اس کے حق میں ہوگی۔ یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ اس (دیت) سے اس کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے، اس سے اس کے قرض چکائے جاتے اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں، پھر اس کی حاجت سے جو بچ رہتا ہے اس کے حقدار اس کے وارث ہوتے ہیں کیونکہ میت کو اب اس کی کوئی حاجت نہیں رہی، اور ورثا تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ باپ اپنے بیٹے کے گھر میں یا ایسے کنویں میں مقتول پایا گیا ہے جس کو اس کے بیٹے نے کھودا تھا، کیا اس صورت میں قسامت اور دیت اس بیٹے اور اس کی برادری پر واجب نہیں ہوتیں؟ اور یہ ممتنع نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، اگر ہم قتل کے وجود کے وقت کا اعتبار کریں تو یہ بھی ممکن ہے کیونکہ یہ اس کی برادری پر اس لیے واجب ہوتی ہیں کہ انہوں نے گھر کی حفاظت میں کوتاہی کی، پس ان پر دیت مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوگی پھر جب وہ اس کی حاجت سے فارغ ہو جائے گی تو اس سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی آدمی کا بیٹا یا اس کا بھائی اس کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے بیٹے یا اس کے بھائی کی دیت اس کی برادری پر واجب ہوگی، اگرچہ وہ اس کا وارث ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی یعنی یہ کہ گھر میں قتل کا وجود ایسے ہے کہ جیسے گھر کے مالک نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، لہٰذا مقتول کے حق میں اس کی برادری پر اس کی ذمے داری عائد ہوگی پھر [illegible]ثت کے طریقے سے گھر کا مالک اس کا حقدار بن جائے گا۔ اور اگر مکاتب خود اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اس کا گھر مقتول کے ظہور کے وقت اس کے وارثوں کی ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ خود اس کی ملکیت کے حکم پر ہے تا آنکہ وہ بدل کتابت ادا کر دے تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہٰذا اس کا خون رائیگاں ہے۔

دو آدمی ایک کمرے میں تھے، ان کے ساتھ کوئی تیسرا آدمی نہیں تھا ان میں سے ایک ذبح شدہ پایا گیا۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ دوسرے آدمی سے دیت کا ضمان لیا جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے ساتھی نے اس کو قتل کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے خودکشی کی ہو للہٰذا اس شک کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ اس کو اس کے ساتھی نے قتل کیا ہے کیونکہ ظاہر اور اغلب بات یہ ہے کہ انسان خودکشی نہیں کرتا اور ظاہر کے خلاف احتمال کالعدم ہوتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قسم کا احتمال تو محلے میں پائے جانے والے مقتول کی بابت بھی ثابت ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

قسامت اور دیت کے تحت کون لوگ آتے ہیں

جہاں تک اس چیز کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قسامت اور دیت اگر واجب ہو جائیں تو اس کے ضمن میں کون لوگ آتے ہیں اور کون نہیں آتے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ بچہ اور پاگل اس میں شامل نہیں ہوں گے خواہ مقتول کسی بھی جگہ پایا جائے، خواہ وہ ان کی ملکیت میں پایا جائے یا ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ کیونکہ قسامت قسم ہے اور یہ دونوں قسم کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں، اسی لیے جملہ دعووں میں ان دونوں سے قسم نہیں لی جاتی، علاوہ ازیں، قسامت تو اس پر واجب ہوتی ہے جو مدد کرنے کے اہل ہوں جب کہ یہ دونوں مدد کرنے کے اہل نہیں ہیں، للہٰذا ان پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور اگر لاش ان کی ملکیت میں پائی جائے تو ان کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ انھوں نے مدد کو ترک کر کے، جو کہ ان پر لازم تھی، کوتاہی کی ہے۔ کیا برادری کے ساتھ یہ دونوں بھی دیت (ادا کرنے) میں شامل ہوں گے؟ اگر لاش ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ میں پائی جائے، مثلاً محلے میں یا کسی آدمی کی ملکیت میں، تو یہ دونوں اس میں شامل نہیں ہوں گے اور اگر وہ ان کی ملکیت میں پائی جائے تو وہ شامل ہوں گے کیونکہ ان کی ملکیت میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے انھوں نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور ان سے ان کے افعال کا ضمان لیا جاتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے یہ دونوں برادری کے ساتھ دیت میں قطعی طور پر شامل نہیں ہوں گے، لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ قتل کا ضمان ہے اور قتل ایک فعل ہے اور بچے اور پاگل کا ان کے افعال پر مواخذہ ہوتا ہے۔

مجبور غلام، مدبر اور رام ولد قسامہ اور دیت میں شامل نہیں ہوں گے کیونکہ ان سے عام طور پر مدد نہیں لی جاتی اور یہ مال کے مالک ہونے کے بھی اہل نہیں ہیں، للہٰذا ان پر دیت لاگو نہیں ہوگی۔ جہاں تک ماذون اور مکاتب کا تعلق ہے تو وہ دونوں ایسی قسامت کے تحت نہیں داخل ہوں گے جو ایسے مقتول کی بابت واجب ہو جو ان کے گھر کے سوا کسی دوسری جگہ میں پایا گیا ہو اور اگر وہ ان کے گھر میں پایا جائے، تو ماذون پر اگر قرض نہ ہو تو اس پر قسامت واجب نہ ہوگی بلکہ اس کے مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی؛ یہ از روئے استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس پر قسامت واجب ہو۔ جب وہ قسم کھالے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ غلام قسم کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دعووں میں اس سے قسم

لی جاتی ہے' اور اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے غلطی سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کردے تو مالک کو اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہے تو اس کو حوالے کردے یا اس کا فدیہ ادا کردے' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ قسم لینے کا فائدہ ایک سبب سے قسامت کا جاری ہونا ہے اور وہ ہے قسم سے انکار' کیونکہ اس باب میں قسم سے انکار کی بناء پر فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو قید کیا جاتا ہے تا آنکہ وہ قسم کھالے یا اقبال جرم کرلے اور اگر وہ قتل خطاء کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کے مالک کے خلاف اقرار ہے' لہٰذا قسم لینا مفید نہیں ہے' اس لیے اس پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے۔ اور اگر اس پر دین ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ چاہیئے کہ قسامت غلام پر واجب ہو کیونکہ ان کے نزدیک مالک اپنے ماذون اور مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا' لہٰذا وہ گھر کا مالک نہیں ہے' استحسان یہ ہے کہ مالک پر واجب ہو کیونکہ اگرچہ وہ (گھر) مالک کی ملکیت نہیں ہے لیکن قرضخواہ بھی تو اس کے مالک نہیں ہیں' اور غلام کی کوئی ملکیت نہیں ہے اور لک تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہے اس لیے قسامت اس پر واجب ہوگی' علاوہ ازیں' مالک کا گھر میں ایک حق ہے اور وہ حق یہ ہے کہ قرضخواہوں کا قرض ادا کرکے اس گھر کو اپنے لیے فارغ کرلے' لہٰذا قسامت کے واجب کیے جانے کا وہ بدرجۂ اولیٰ سزاوار ہے۔

جہاں تک مکاتب کا تعلق ہے کہ اگر اس کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا ملنا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے لہٰذا اس کے مالک پر واجب نہ ہوگی جیسے اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب وہ ذاتی ارتکاب کرے۔ اور کیا اس پر قسامت واجب ہوگی؟ قاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس سے بار بار قسم لی جائے گی' سو اگر وہ قسم کھالے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی' سوائے دس دراہم کے' کیونکہ مکاتب کی برادری وہ خود ہی ہے اور قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ (غلام کو) حوالے نہ کرنے کے بدلے میں واجب ہوتی ہے لہٰذا فی الفور واجب الادا ہوگی' جیسے مدبر کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اگر مقتول مکاتب کا مالک ہو تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے' اور قیمت فی الفور واجب الادا ہوگی نہ کہ مؤجل طور پر' بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

عورت ایسے مقتول کی بابت قسامت اور دیت میں شامل نہیں ہوگی جو اس کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پایا جائے کیونکہ ان دونوں کا وجوب نصرت کے طریقے سے ہوتا ہے جب کہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کے گھر میں یا اس کی بستی میں پایا جائے جہاں اس کے سوا کوئی اور نہ ہو تو اس پر قسامت واجب ہوگی' چنانچہ اس سے قسم لی جائے گی اور قسموں کا تکرار کیا جائے گا۔ یہ طرفین کا قول ہے جب کہ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس پر واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت کا لازم ہونا نصرت کے لازم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے لہٰذا وہ قسامت کے تحت نہیں آئے گی' اسی لیے وہ اہل محلّہ کے ساتھ قسامت میں شامل نہیں ہوتی۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک پر (قسامت کے) واجب ہونے کا سبب ملکیت مع قسامت کی اہلیت ہے اور وہ سبب اس کے حق میں پایا گیا ہے۔ جہاں تک ملکیت

کا تعلق ہے تو وہ اس کے حق میں ثابت ہے، رہی اہلیت تو وہ اس لیے (ثابت ہے) کہ قسامت قسم ہے اور وہ قسم کھانے کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا وہ دیکھتے نہیں کہ تمام حقوق کے ضمن میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اور نصرت کے مفہوم کا لحاظ فی الجملہ کیا جاتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد میں، جیسے سفر میں مشقت ہے۔ کیا وہ برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگی؟ طحاویؒ نے جو ذکر کیا ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ عاقلہ (دیت کا بار) اٹھانے میں شامل نہیں ہوگا الّا یہ کہ وہ مرد، عاقل اور بالغ ہو تو جب اپنی طرف سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیے جانے پر بھی وہ شامل نہیں ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ شامل نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں عورت برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگی اور انہوں نے طحاوی رحمہ اللہ کے قول کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قاتل ہر حال میں دیت میں شامل ہوگا۔

قسامت اور دیت میں نابینا، حدِ قذف کا سزایاب اور کافر شامل ہوں گے کیونکہ یہ قسم لیے جانے اور حفاظت کے اہل لوگوں میں سے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قسامت اور دیت سے ابراء

قسامت اور دیت سے ابراء (بری کرنے) کی دو قسمیں ہیں، صراحت کے ساتھ اور دلالۃً۔ صراحت سے مراد ہے کہ وہ صاف طور پر ابراء کا لفظ بولے یا کوئی ایسا لفظ بولے جو اس کے قائم مقام ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے بری کیا یا میں نے ساقط کیا یا میں نے معاف کیا یا اسی طرح کا کوئی اور لفظ، کیونکہ ابراء کا رکن ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو ابراء کی اہلیت رکھتا ہے اور ایسے محل میں ہوا ہے جو برارت کی قابلیت رکھتا ہے لہٰذا یہ صحیح ہے۔ رہا دلالۃً ابراء تو وہ یوں کہ مقتول کا ولی اہل محلہ کے سوا کسی اور آدمی پر قتل کا دعویٰ کرے تو اہل محلہ قسامت اور دیت سے بری ہو جائیں گے، کیونکہ مقتول کا محلے میں پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ مدعیٰ علیہ قاتل ہے، پس اس پر ولی کی طرف سے دعویٰ کا کیا جانا اہل محلہ کی طرف سے قتل کی نفی ہے، لہٰذا یہ قسامت اور دیت سے ان کی برارت کو متضمن ہے۔ تو اگر وہ مدعیٰ علیہ کے خلاف گواہ قائم کر دے تو فبہا ورنہ پھر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی، سو اگر وہ قسم کھا لے تو بری ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تاآنکہ وہ قسم کھالے یا اقبال جرم کرلے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک دیت کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر ولی کے اس دعویٰ کے حق میں محلے کے دو آدمی گواہی دیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دعوے سے قبل گواہی کو قبول کرنے میں رکاوٹ تو الزام تھا اور وہ برارت سے دور ہو گیا لہٰذا گواہی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دو لحاظ سے ان کی گواہی میں الزام قائم ہے، ایک تو یہ کہ ممکن ہے کہ اس نے ان کو اس لیے بری کیا ہو کہ یہ ابراء ان کی گواہی کو صحیح بنانے کا ذریعہ بنے اور دوسرے یہ کہ ابراء سے اس نے ان پر احسان کیا ہے کہ ان سے قسامت اور دیت کو ساقط کر دیا لہٰذا ممکن ہے کہ وہ اس کا بدلہ دینا چاہتے ہوں، اور گواہی تو ایک لحاظ سے الزام کے پائے جانے پر رد کر دی جاتی ہے دو لحاظ سے پائے جانے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ رد کی جائے

گی۔ علاوہ ازیں، اہل محلہ اس دعوے میں فریق تھے لہٰذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ ابراء کی بدولت فریق نہ بھی رہے ہوں کیونکہ ان کو فریق بنانے والا سبب تو برقرار ہے اور وہ سبب ہے ان کے مابین مقتول کا پایا جانا۔ اس کی مثال مقدمے کے وکیل کی ہے کہ وہ مقدمہ لڑے اور پھر معزول کر دیا جائے اور بعد میں گواہی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اگر مقتول کا ولی محلے کے کسی معین شخص پر دعویٰ کرے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق قسامت اور دیت اپنے حال پر برقرار رہیں گی۔ جبکہ عبداللہ بن المبارک نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی ایسے ہی روایت کیا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیاس تو یہی ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے مگر ہم نے منقول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ابن المبارک کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ولی کا ان میں سے کسی ایک شخص کو معین کر دینا دوسروں کو دلالۃً بری کر دینا ہے لہٰذا ان سے قسامت اسی طرح ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اگر وہ صراحتاً ان کو بری کر دے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قاتل بظاہر طور پر اہل محلہ میں سے ایک شخص ہے اور ولی کا بھی یہی حال ہے البتہ اس نے تعیین کر دی ہے اور اس تعیین میں وہ مورد الزام ہے لہٰذا اس کی تعیین کو گواہیوں کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کے بغیر قسامت کا حکم ساقط نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ اپنے دعوے پر اہل محلہ کے سوا دوسرے لوگوں کی گواہی قائم کر دے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا، چنانچہ اگر قتل عمد ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر قتل خطا ہو تو خون بہا۔ اور اگر محلے میں سے دو گواہ اس پر گواہی دیں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو ظاہر الروایۃ ہے اس کے مطابق ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس دعوے کے بعد بھی مقدمہ برقرار ہے، پس گواہ فریق مقدمہ ہے کیونکہ وہ اپنی گواہی کے ذریعے خود کو مقدمے سے باہر کرنا چاہتا ہے اور فریق مقدمہ گواہ نہیں بن سکتا۔ تو جب اس پر اہل محلہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی اور اس نے دوسری کوئی گواہی قائم نہیں کی تو اہل محلہ کے ذمے قسامت اپنے حال پر برقرار رہی، مدعیٰ علیہ اور دونوں گواہ اہل محلہ کے ساتھ مل کر قسم کھائیں گے حتیٰ کہ اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ اہل محلہ کے ساتھ گواہوں سے کس طرح کی قسم لی جائے گی؟ طرفین کے نزدیک وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں فلاں شخص کے سوا اس کے کسی قاتل کا علم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اللہ جل شانہٗ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور اس کے علاوہ مزید کچھ نہیں کہیں گے کیونکہ ان کے نزدیک تو مشہود علیہ قاتل ہے لہٰذا (قاتل کی بابت ان کے) علم پر ان سے قسم لینے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا جو قول ہے وہ اولیٰ ہے کیونکہ ان کے قول میں قسامت کے موضوع کی رعایت پائی جاتی ہے اور وہ موضوع ہے حتی المقدور قسم اور علم دونوں کو جمع کرنا، ایسی چیز کے بارے میں جو مستثنیٰ سے ماوراء ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول قسم کو علم پر سرے سے ترک کر دیتا ہے، لہٰذا طرفین کا قول اولیٰ ہے۔

اگر اہل محلہ اپنے میں سے یا اپنے سوا کسی دوسرے آدمی پر دعویٰ کریں تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، پس اگر وہ اس آدمی کے خلاف گواہ قائم کر دیں تو قتل عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوگا اور قتل خطا میں خون بہا، اگر اس شخص کے خلاف دعوے میں مقتول کے اولیاء بھی ان سے متفق ہوں، اور اگر اس کے خلاف دعوے میں وہ ان کے ساتھ متفق نہ ہوں تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ اولیاء نے اس کی طرف سے قتل کے

ارتکاب کا انکار کر کے اس کو بری کر دیا ہے۔ اہل محلہ پر بھی کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے اپنے غیر پر قتل کو ثابت کر دیا ہے۔ اور اگر وہ گواہ قائم نہ کر سکیں اور وہ شخص قسم کھالے تو اہل محلہ پر قسامت واجب ہوگی نہ پھر وہ (اہل محلہ) کس طرح قسم کھائیں گے، تو اس کا جواب اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں' واللہ سبحانہ وتعالی الموفق۔

اعضائے انسانی پر جرم اور اس کے احکام

جہاں تک مطلقاً جان سے کمتر پر جرم کا تعلق ہے' تو اس جرم کی بابت گفتگو دو موضوعات پر ہوگی: ایک تو ان کی اقسام کا بیان اور دوسرا ہر قسم کے حکم کا بیان۔

اعضائے انسانی پر جرائم کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو مطلقاً جان سے کمتر پر جرم کی چار قسمیں ہیں:۔

(۱) اطراف اور اطراف کے قائم مقام اعضاء کو (کاٹ کر) الگ کر دینا۔
(۲) اطراف کے معانی کو ختم کر دینا جب کہ ان کے اعیان کو باقی رکھا گیا ہو۔
(۳) شجاج (سر اور چہرے پر زخم لگانا)
(۴) جراح (سر اور چہرے کے سوا دوسرے اعضاء پر زخم رسانی)۔

۱۔ اطراف کو کاٹ کر الگ کرنا

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے ہاتھ' پاؤں' انگلی' ناخن' ناک' زبان' آلہ تناسل' خصیتیں' کان' ہونٹ کاٹنا' آنکھیں پھوڑنا' پلکوں کی جڑیں اور پپوٹے کاٹنا' دانت اکھاڑنا اور ان کو توڑنا' سر کے بالوں' ڈاڑھی' بھنوؤں اور مونچھوں کو مونڈنا۔

۲۔ اطراف کے معانی کو ختم کرنا

جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے سماعت' بصارت' قوت شامہ' ذائقہ' قوت گویائی' قوت جماع اور قوت تولید' گرفت کرنے کی قوت اور قوت رفتار کو تلف کرنا' دانت کے رنگ کا بدل کر سیاہ' سرخ یا سبز وغیرہ ہو جانا' لیکن ان تمام معانی کے محل برقرار ہوں۔ اس فصل کے ساتھ عقل کو ختم کر دینا بھی ملحق ہے۔

۳۔ شجاج

جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے تو شجاج کی گیارہ قسمیں ہیں: پہلی خارصہ ہے پھر دامعہ' پھر دامیہ' پھر باضعہ' پھر متلاحمہ' پھر سمحاق' پھر موضحہ' پھر ہاشمہ' پھر منقلہ' پھر آمّہ' پھر دامغہ ہے۔

(خارصہ) سے مراد وہ زخم ہے جو جلد میں خرش کر دے یعنی اس کو چھیل دے لیکن اس سے خون نہ نکلے۔
(دامعہ) سے مراد ہے ایسا زخم کہ جس سے خون تو ظاہر ہو لیکن خون بہے نہ' جیسے آنکھ میں آنسو (دمع) ہوتا ہے۔
(دامیہ) ایسا زخم کہ جس سے خون بہہ نکلے۔
(باضعہ) جو بضع لحم کر دے یعنی گوشت کو کاٹ دے۔
(متلاحمہ) ایسا زخم جو گوشت تک باضعہ سے زیادہ پہنچے؛ امام ابو یوسفؒ نے ایسے ہی روایت کیا ہے؛ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ متلاحمہ' باضعہ سے پہلے ہے اور وہ ہے ایسا زخم کہ گوشت میں سے خون نکلے اور وہ سیاہ ہو جائے۔

(سحاق) ایک جھلی کا نام ہے، بس اس زخم کو اس سے موسوم کر دیا گیا ہے (دماغ کی ہڈی اور گوشت کے درمیان ایک باریک جھلی کا نام سحاق ہے۔ جو زخم اس تک پہنچ جائے اس جھلی کے نام پر وہ سحاق کہلاتا ہے)۔

(موضحہ) جو سحاق کو کاٹ دے اور ہڈی کو واضح یعنی ظاہر کر دے۔

(ہاشمہ) یہ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے۔

(منقلہ)، جو ہڈی کو توڑنے کے بعد اس کو منتقل کر دے، یعنی ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ کر دے۔

(آمتہ) یہ وہ زخم ہے کہ جو ام الدماغ تک پہنچ جائے اور ام الدماغ ہڈی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ایک جھلی کو کہتے ہے۔

(دامغہ)، ایسا شجہ جو اس جھلی (یعنی امّ الدماغ) کو پھاڑ دے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ گیارہ شجہ ہیں، جب کہ امام محمدؒ نے نو شجہ کا ذکر کیا ہے اور خارصہ اور دامغہ کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ عام طور پر خارصہ کا اثر باقی نہیں رہتا اور جس شجہ کا اثر باقی نہ رہتا ہو شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہے، اور دامغہ کے ساتھ انسان عام طور پر زندہ نہیں رہتا اور یہ زخم ظاہراً اور غالباً آتلاف جان (قتل) بن جاتا ہے لہٰذا یہ شجاج کی ذیل سے نکل جاتا ہے لہٰذا اس کے بطور شجہ حکم بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اسی لیے امام محمدؒ نے ان دونوں کا ذکر نہیں کیا، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

۴۔ جراحت — جائفہ و غیر جائفہ

جہاں تک چوتھی قسم کا تعلق ہے تو جراحت کی دو قسمیں ہیں جائفہ اور غیر جائفہ۔ جائفہ اس کو کہتے ہیں جو پھاڑ کر اندر جوف تک پہنچ جائے اور وہ مقامات کہ جن میں سے جراحت اندر تک نفوذ کرے یہ ہیں سینہ، پیٹھ، پیٹ، دونوں پہلو خصیتیں اور دُبر کے درمیان کی جگہ۔ اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں جائفہ نہیں ہوگا اور نہ ہی گردن اور حلق میں ہوگا کیونکہ یہ زخم جوف تک نہیں پہنچتا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جو زخم گردن سے اس جگہ تک پہنچ جائے کہ جہاں پی ہوئی چیز کا قطرہ پہنچ جائے تو یہ جائفہ ہوگا، کیونکہ جوف تک پہنچے بغیر یہ ٹپکتا نہیں۔ شجہ صرف سر، چہرے یا ہڈی کی جگہوں میں ہوتا ہے، جیسے پیشانی، رخساروں کے بالائی حصے (جن کے نیچے ہڈی ہوتی ہے) کنپٹیاں اور ٹھوڑی ہیں، اور رخسار نہیں ہیں، آمہ سوائے سر، چہرے اور اس جگہ کے نہیں ہوگا جہاں سے وہ دماغ تک پہنچ جائے جمہور علماء رضی اللہ عنہم، کے نزدیک ان جگہوں کے سوا کسی اور جگہ ان جراحتوں کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان جراحتوں کا حکم پورے بدن میں ثابت ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ کہنے والے اگر لغت کی طرف رجوع کریں تو پتا چلے گا کہ ان کی بات غلط ہے کیونکہ عرب شجہ اور مطلق جراحت میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ جو زخم سر، چہرے کی ہڈی والی جگہوں پر لگے اسکو وہ شجہ کہتے ہیں اور باقی بدن میں جو زخم لگے اس کو وہ جراحت کہتے ہیں، لہٰذا ہر زخم کو شجہ کا نام دینا لغوی اعتبار سے غلط ہے اور اگر معنوی اعتبار سے اس پر غور کیا جائے تو یہ (قول) غلط ہے کیونکہ ان شجاج (یہ شجہ کی جمع) کا حکم اس بدصورتی کی وجہ سے ثابت ہے جو شجہ رسیدہ شخص میں اس کا نشان باقی رہ جانے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا۔ اور بدصورتی لاحق ہوتی ہے بدن کے نمایاں حصے میں اور وہ ہے چہرا اور سر، اور ان دونوں کے سوا دوسرا بدن نمایاں نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر ڈھانپا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس میں بدصورتی اس طرح لاحق نہیں ہوتی جس

طرح چہرے اور سر میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

اعضاء پر جرائم کے احکام

جہاں تک ان اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان کے مختلف احکام ہیں۔ ان میں سے بعض جرائم ایسے ہیں کہ جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض پر پوری دیت واجب ہوتی ہے، بعض پر مقرر جرمانہ اور بعض پر غیر مقرر جرمانہ واجب ہوتا ہے۔

جن جرائم میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ایسے جرائم ہیں کہ جن میں وجوب قصاص کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں، پس گفتگو دو موضوعات پر ہوگی: ایک تو وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان اور دوسرا قصاص کے حکم کے وقت کا بیان۔

وجوبِ قصاص کی شرائط

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب قصاص کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے بعض تو جان اور جان سے کمتر سب کے لیے مشترک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو جان سے کمتر کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مشترک شرائط تو وہ ہیں جن کا ذکر ہم جان کے قصاص کے ضمن میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مجرم عاقل، بالغ، متعمد اور رضا حسیاً اختیا ہو اور جرم رسیدہ معصوم مطلق ہو، نہ تو وہ مجرم کا جزو ہو اور نہ ہی اس کی ملکیت ہو اور جرم ذاتی ارتکاب کے طریقے سے واقع ہوا ہو، بدلائل مذکورہ۔

مماثلت شرط ہے

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو جان سے کمتر کے جرم سے مخصوص ہیں تو ان میں سے ایک شرط مماثلت ہے، دونوں محلوں میں منافع کے اعتبار سے، دونوں فعلوں میں اور دونوں جرمانوں میں، کیونکہ جان سے کمتر میں حتی المقدور مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہٰذا مماثلت کا معدوم ہونا وجوب قصاص میں مانع ہے۔ اس امر کی دلیل کہ شریعت میں جان سے کمتر (کے قصاص) میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے نص اور معقول دونوں ہیں۔ نص تو اس طرح کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ، یعنی "اور ہم نے ان پر فرض کیا اس میں کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ"۔ الیٰ قولہ تعالیٰ جل شانہ الجروح قصاص "اور زخموں میں قصاص ہے"۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی کتاب میں جان سے کمتر کے حکم کی خبر دی گئی ہے، لہٰذا یہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہے اور ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہم پر لازم نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض معروف قاریوں نے کلام کو اللہ عز شانہ کے فرمان وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ بحالت رفع، سے شروع کر کے اللہ تبارک وتعالیٰ کے ارشاد فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ (پس جو اسے یعنی قصاص کو صدقہ کر دے) تک پڑھا ہے (یعنی وَالْعَيْنُ سے نیا جملہ شروع ہوتا ہے اور اس کا سابقہ کلام وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا سے کوئی تعلق نہیں)، جس کا مطلب اس کو ابتداءً واجب کرنا ہے نہ کہ تورات کی خبر دینا، لہٰذا یہ ہماری شریعت ہے نہ کہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت۔ اور اگر اس میں تورات کی شریعت

کی خبر دی گئی ہے تو پھر بھی نہ تو ہماری کتاب (قرآن حکیم) سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے اور نہ ہی ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے، پس یہ ابتدائً ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا ہم پر لازم ہے، اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ آپ سے پہلے رسولوں کی شریعت ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ البتہ ہاتھ اور پاؤں کے قصاص کے واجب ہونے کا اس میں صراحتہً ذکر نہیں کیا گیا لیکن آنکھ، ناک، کان اور دانت میں اس کو واجب کرنا ہاتھ اور پاؤں میں اس کو دلالۃً واجب کرنا ہے کیونکہ اس میں مذکور شنوائی، بینائی، قوت شامہ اور دانت سے تو صرف ان قوتوں کا مالک ہی فائدہ اٹھاتا ہے جب کہ ہاتھ اور پاؤں سے تو دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہٰذا ایسے عضو کے بارے میں قصاص کو واجب کرنا جس سے صرف صاحب عضو ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے ایسے عضو کے بارے میں بطریق اولیٰ قصاص کو واجب کرنا ہے کہ جس سے صاحب عضو بھی فائدہ اٹھاتا ہو اور دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہو؛ اس لیے ان اعضاء کا (یہ) دلالت کے طریقے سے ہاتھ اور پاؤں کا ذکر ہے۔ اس کی مثال اُف کرنا ہے (والدین کے سامنے) کہ اس کے ساتھ زدوکوب کرنے اور گالی دینے (کی ممانعت دلالۃً ہوگئی)۔ لیکن ہماری کتاب میں تو جان سے کمتر کا حکم موجود ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ یعنی "پس جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو اس کے مثل کہ جو اس نے تم پر زیادتی کی۔" اور اللہ تعالیٰ عزشانہٗ کا فرمان ہے: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اس کے مثل سزا دو جو سزا تمہیں دی گئی" اور سب سے زیادہ حقدار کہ جس میں ان دو آیتوں پر عمل کیا جا سکتا ہو جان سے کمتر یعنی عضو ہے، نیز اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزٰى اِلَّا مِثْلَهَا یعنی "اور جو بدی کرے تو اس کو اسی کے مثل جزا دی جائے"؛ اس طرح کی اور بھی آیات ہیں۔ جہاں تک معقول سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جان سے کمتر کے لیے اموال کا حکم ہے کیونکہ (جان سے کمتر یعنی اعضاء) کو اموال کی طرح جان کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان (کے قصاص) کو حرم سے باہر اور حرم میں وصول کیا جاتا ہے جیسے مال کو وصول کیا جاتا ہے۔ اسی طرح وصی کو ولایت حاصل ہے کہ نابالغ کا جان سے کمتر کا قصاص وصول کرے جیسے اس کا مال وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہے، لہٰذا اس میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے اموال کے اتلاف میں کیا جاتا ہے۔

مثل (قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو اور ان میں سے (ایک شرط یہ ہے) کہ مثل (یعنی قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو کیونکہ مثل کو وصول کرنا جب کہ اس کو وصول کرنا ممکن نہ ہو ممتنع ہے، لہٰذا وصولی کا وجوب بالبداہت ممتنع ہوگا۔

مسائل ان دو اصولوں پر کچھ مسائل مبنی ہیں؛ پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اصل کے بدلے میں اس کی مثل کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں لی جائے گی، چنانچہ ہاتھ کو ہاتھ ہی کے بدلے میں لیا جائے گا، کیونکہ ہاتھ کے سوا کوئی چیز اس کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا وہ اس کی مثل نہیں ہے، اس لیے کہ مماثلت کے لیے ہم جنس ہونا شرط ہے یہی حکم پاؤں، انگلی، آنکھ اور ناک وغیرہ کا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ اسی

طرح، انگوٹھا صرف انگوٹھے کے بدلے میں، انگشتِ شہادت صرف انگشتِ شہادت کے بدلے میں بیچ کی انگلی صرف بیچ کی انگلی کے بدلے میں، بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی کو صرف اسی کے بدلے میں اور چھنگلیا کو صرف چھنگلیا کے بدلے میں لیا جائے گا، کیونکہ انگلیوں کے منافع مختلف ہیں، پس یہ مختلف جنسوں کے مانند ہیں۔ اسی طرح، دایاں ہاتھ صرف دائیں ہاتھ کے بدلے میں لیا جائے گا اور بایاں ہاتھ صرف بائیں ہاتھ کے بدلے میں، کیونکہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر فضیلت حاصل ہے، اسی لیے اس کو دائیں ہاتھ (یمین) کا نام دیا گیا ہے۔ اسی طرح پاؤں کے بارے میں کیا جائے گا اور اسی طرح ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کی بابت کیا جائیگا، ان میں سے دائیں کو صرف دائیں کے بدلے میں لیا جائے گا اور بائیں کو صرف بائیں کے بدلے میں ہی لیا جائے گا۔ اسی طرح آنکھوں کے بارے میں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ ایسا ہی دانتوں کے ضمن میں کیا جائیگا کہ سامنے کے دانت کو صرف سامنے کے دانت کے بدلے میں لیا جائے گا اور کچلی کو صرف کچلی کے بدلے میں اور ڈاڑھ کو صرف ڈاڑھ کے بدلے میں، کیونکہ ان کے منافع مختلف ہیں، پس ان میں سے بعض تو کاٹنے والے ہیں، بعض پیسنے والے ہیں اور بعض ضواحک (یعنی ہنسنے میں ظاہر ہونے والے) ہیں اور دو چیزوں میں منفعت کے مختلف ہونے سے وہ دو مختلف جنسیں بن جاتی ہیں اور جنس کے مختلف ہونے سے مماثلت ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے اوپر والے کو نیچے والے کے بدلے میں نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی نیچے والے کو اوپر والے کے بدلے میں لیا جائے گا کیونکہ منفعت کے اعتبار سے اوپر والے اور نیچے والے میں تفاوت پایا جاتا ہے۔
اطراف میں سے صحیح وسالم کو صرف صحیح وسالم کے بدلے میں ہی لیا جائے گا، چنانچہ کم انگلیوں والے یا انگلیاں کٹی والے ہاتھ کے بدلے میں صحیح وسالم اور پوری انگلیوں والے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح پاؤں اور انگلی وغیرہ کے معاملے میں کیا جائے گا کیونکہ صحیح اور عیب دار کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور اگر مجرم کے طرف میں عیب ہو تو جرم رسیدہ کو خیار ہوگا کہ چاہے قصاص لے لے اور چاہے تو صحیح طرف کا جرمانہ لے لے کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور وہ ہے سالم (طرف) اور سلامتی کی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اپنے حق کو ہر لحاظ سے پورا وصول کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے بلکہ صرف ایک لحاظ سے وصول کرنا ممکن ہے اور حق کی وصولی کو حتمی طور پر لازم کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ اس کو ناقص حق کو وصول کرنے کا پابند بنانے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں، اس لیے اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے حق کی مقدار پر راضی ہو جائے اور اس کو ناقص حالت میں وصول کر لے اور چاہے اپنے حق کے بدل کی طرف رجوع کرے اور وہ بدل ہے کامل جرمانہ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز تلف کر دے (یعنی نقصان کر دے) اور اس چیز کی مثل موجود ہو مگر تلف شدہ چیز عمدہ ہو جو اب لوگوں کے پاس موجود نہیں رہی اور صرف ردی مثل ہی باقی ہے تو اس صورت میں صاحب حق کو خیار ہوتا ہے چاہے تو موجود مثل کو لے لے جو کہ ناقص ہے اور چاہے عمدہ چیز کی قیمت کی طرف رجوع کرے' بدیل مذکورہ' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر جرم رسیدہ شخص اس (ناقص ہاتھ) کو لے لے اور جو کمی ہے اس کا اس سے ضمان طلب کرنا چاہے تو کیا اسے اس کا حق ہوگا؟ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالےٰ

کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا حق تو مثل میں ہے اور اس ہاتھ سے ہر لحاظ سے اپنے حق کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا جس قدر ممکن ہے وہ اس سے اپنے حق کو وصول کرے گا اور بقیہ حق کا اس سے ضمان لے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی مثلیات میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور لوگوں کے پاس اس کے مثل جو چیز موجود ہو وہ اس کے حق کے ایک حصے کے بقدر ہو تو وہ تلف کرنے والے سے اس قدر موجود کو لے لے گا اور بقیہ کا اس سے ضمان لے گا' ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر قادر ہے اور جو چیز مفقود ہے وہ وصف ہے اور وہ ہے سلامتی کی صفت، تو جب وہ ناقص حالت میں اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اس کی طرف سے اس صفت پر اپنے حق کو ساقط کرنے پر رضامندی ہو گئی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلیات میں سے کسی چیز کو تلف کر دے اور وہ چیز عمدہ ہو اور اس عمدہ نوع کی چیزیں اب لوگوں کے پاس موجود نہ رہی ہوں اور اس نوع کی صرف ردی چیزیں ہی دستیاب ہوں تو اسے اس کے سوا کوئی حق نہ ہوگا کہ یا تو اس (ردی چیز) کو لے لے یا پھر عمدہ چیز کی قیمت وصول کر لے ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جس کا انہوں نے ذکر کیا کیونکہ وہاں متلف علیہ (جس کی چیز تلف کی گئی) کا حق تلف شدہ چیز کے ہر ہر جزء کے ساتھ وابستہ ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، لہٰذا اسے حق ہے کہ موجود چیز کو لے لے اور باقی ماندہ کی قیمت وصول کر لے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں جرم رسیدہ کا حق تو صرف اس قدر ہے کہ ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا جائے نہ کہ انگلیوں کو کاٹنا، بایں دلیل کہ اگر وہ انگلیوں کو کاٹنا چاہے اور ہتھیلی سے بری کر دے تو ایسا کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہٰذا انگلیاں اس کا عین حق نہیں ہیں اگرچہ اس حق کا ایک حصہ انگلیوں کو کاٹنا ہے، بایں طور کہ یہ صفت کے قائم مقام ہیں جیسے مکیل میں عمدگی ہوتی ہے، لہٰذا اسے مزید کوئی چیز طلب کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر وہ معین ہاتھ ضائع ہو جائے پیشتر اس کے کہ جرم رسیدہ شخص اس کو لینے کو اختیار کرے یا کوئی شخص اس کو کاٹ ڈالے تو جرم رسیدہ شخص کے قصاص کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا۔ اور کیا مجرم پر جرمانہ واجب ہوگا؟ اس پر گفتگو اس صورت پر گفتگو کے مانند ہے کہ جب وہ صحیح و سالم ہاتھ کو قطع کرے اور اس کی وہی تفصیل ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر وہ ہاتھ آسمانی آفت سے ساقط ہو گیا ہو یا ازراہ ظلم کاٹ ڈالا گیا ہو تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس کو کسی حق، مثلاً قصاص یا سرقہ میں کاٹا گیا ہو تو اس پر دست بریدہ کا جرمانہ واجب ہوگا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر دونوں صورتوں میں جرمانہ واجب ہوگا۔ اس پر گفتگو ایک قاعدے کے حوالے سے ہے جس کو سابق میں بیان کیا جا چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جان اور جان سے کمتر پر جرم عمد کا موجب قصاص بعینہ ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، ایک قول کی رو سے' ان دونوں (قصاص اور جرمانہ)

میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طور پر واجب ہے جب کہ دوسرے قول کے مطابق قصاص معین طور پر واجب ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسے یہ بھی حق ہے کہ قصاص کے بجائے مال کی طرف رجوع کرے۔ اس قاعدے کو، مع اس کی فروع کے، ہم جان پر جرم کے حکم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ البتہ اگر کسی حق کی وجہ سے قطع ہوا ہو تو جرمانہ واجب ہو گا کیونکہ طرف کا فیصلہ ایک حق کے طور پر کیا گیا ہے جو کہ اس پر واجب ہو گیا تھا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ قائم ہے اور خطا وغیرہ کے عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہو گیا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ جب صحیح وسالم ہاتھ میں یہ ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جرم رسیدہ کا حق ایک معین ہاتھ کے ساتھ بعینہٖ وابستہ ہے اور اس سے جرمانے کی طرف اس کے اختیار سے منتقل ہو گا، تو جب اس نے اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ وہ ہاتھ تلف ہو گیا تو اس کا ہاتھ کے ساتھ وابستہ حق باقی رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس کو قصاص اور جرمانے میں خیار حاصل نہیں تھا اور جب ایک ضائع ہو گیا تو دوسرے میں اس کا حق متعین نہیں ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس کا حق تو ہاتھ میں معین طور پر تھا، البتہ اسے یہ حق تھا کہ اس کے بجائے اس کے بدل کو اختیار کر لے اور جب اس کے اختیار کرنے سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گیا تو اس کا حق ہاتھ میں باقی رہا اور جب وہ تلف ہو چکا تو حق کا محل جاتا رہا لہٰذا اس کا حق بھی سرے سے باطل ہو گیا، واللہ تعالیٰ عز وجل الموفق۔

اگر قطع کے وقت قاطع کا ہاتھ صحیح ہو اور بعد ازاں وہ شل ہو جائے تو دست بریدہ کو جرمانے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قطع کی وجہ سے اس کا حق تو بعینہٖ ہاتھ میں ثابت ہوا تھا لہٰذا نقص کی وجہ سے یہ حق جرمانے میں تبدیل نہیں ہو گا، جیسے اگر پورا ہاتھ ہی کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو جائے تو اس کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور جرمانے میں تبدیل نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

قصاص صرف جوڑ سے کاٹنے میں ہے، قصاص صرف جوڑوں سے بریدگی میں ہوتا ہے، ہاتھ کی صورت میں کلائی کے جوڑ یا کہنی کے جوڑ یا مونڈھے کے جوڑ سے کاٹنے میں اور پاؤں کی صورت میں ٹخنے کے جوڑ یا گھٹنے کے جوڑ یا سرین کے جوڑ سے کاٹنے میں اور اگر جوڑ کے سوا کسی اور جگہ سے کاٹا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے، مثلاً اگر کلائی سے کاٹ دیا جائے یا بازو سے یا پنڈلی سے یا ران سے کیونکہ جوڑوں سے بریدگی میں تو مثل کو وصول کرنا ممکن ہے لیکن جوڑوں کے سوا کسی اور جگہ سے اگر قطع کیا گیا ہو تو اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کلائی، بازو، پنڈلی، ران اور سرین کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی رخساروں، پیٹھ اور پیٹ کے گوشت میں قصاص ہے، سر کی جلد اور ہاتھوں کی جلد کو اگر کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہے کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے، طمانچہ، مکا، ہاتھ مارنے اور کوٹنے میں بھی قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

اگر مجرم متعدد ہوں تو قصاص نہیں ہو گا جان سے کمتر کے ایسے جرم میں متعدد مجرموں سے قصاص نہیں لیا جائے گا کہ اگر اس جرم کا

آرتکاب ان میں سے کوئی ایک مجرم اکیلا کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، مثلاً اگر دو شخص کسی آدمی کا ہاتھ یا اس کا پاؤں یا اس کی انگلی کاٹ دیں یا اس کی قوتِ سامعہ یا بینائی ضائع کر دیں یا اس کا ایک دانت اکھاڑ دیں یا ایسے ہی کسی عضو کو تلف کر دیں کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی شخص اکیلے وہ جرم کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، تو ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر جرمانہ واجب ہوگا نصف نصف۔ اسی طرح اگر تین یا اس سے زیادہ مجرم ہوں تو وہ بھی دو کے مانند ہوں گے، ان پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ ان سب پر جرمانہ عائد ہوگا، بحصہ برابری۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر قصاص واجب ہوگا خواہ ان کی تعداد کتنی بھی ہو، جیسے جان کے ضمن میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ دو آدمیوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیدیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے آدمی کو لے آئے اور کہنے لگے کہ اے امیرالمومنین، ہمارا خیال ہے کہ چور تو یہ شخص ہے۔ اس پر سیّدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس بارے میں تمہیں سچا نہیں سمجھوں گا اور پہلے شخص کی دیت تم دونوں پر عائد کروں گا اور اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ تم دونوں نے عمداً (جھوٹی شہادت) دی تھی تو ضرور میں تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ پس سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھوں کے قطع کو سزا قرار دیا اور آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کہی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی صحابی نے آپ سے اختلاف کیا ہو، پس اس پر اجماع ہے، علاوہ ازیں، ہاتھ جان کے تابع ہے اور کئی جانوں کو تو ایک جان کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے تو ایسے ہی کئی ہاتھوں کو بھی ایک ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا کیونکہ تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جان سے کمتر میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بوجہ ان دلائل کے جو ہم نے بیان کیے جب کہ کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ ذات میں، نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں۔ ذات میں مماثلت کے نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کہ ذات کے اعتبار سے متعدد اور ایک میں کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اس کی تحقیق اس امر سے ہوتی ہے کہ شل ہاتھ کے بدلے میں تندرست ہاتھ کو قطع نہیں کیا جاتا جب کہ مفقود تو صرف صفت کے اعتبار سے مماثلت ہے، تو جب صفت میں مماثلت کا فقدان قصاص کو جاری کرنے میں مانع ہے ذات میں مماثلت کا فقدان تو بدرجۂ اولیٰ مانع ہوگا۔ منفعت میں مماثلت اس لیے مفقود ہے کہ بعض منافع ایسے ہیں کہ جو دونوں ہاتھوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً کتابت، سلائی اور اس طرح کے دوسرے منافع۔ اسی طرح، دو ہاتھوں کی منفعت عام طور پر ایک ہاتھ کی منفعت سے بیشتر ہوتی ہے۔ رہا فعل میں مماثلت کا فقدان، تو وہ اس لیے کہ ہر دو کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہاتھ کے ایک حصّے کا کاٹنا، گویا کہ ان دونوں میں سے ایک نے ایک جانب سے چھری رکھی جب کہ دوسرے نے دوسری جانب سے، جب کہ سزا ہے ہر دو کا پورا ہاتھ کاٹنا اور پورے ہاتھ کو کاٹنا ہاتھ کے ایک حصے کو کاٹنے سے بیشتر ہے، اور ایک لحاظ سے مماثلت معدوم ہونا قصاص کے جاری ہونے میں کافی رکاوٹ ہوتا ہے تو جب کئی لحاظ سے مماثلت معدوم ہو تو قصاص کیونکر جاری ہوگا! جہاں تک سیّدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں

ہے کیونکہ آپ نے یہ بات تو سیاست کے طور پر کہی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے قطع کو اپنے آپ سے منسوب کیا ہے (کہ میں کاٹ دیتا کہا ہے)'' اور ایسا تو صرف سیاست کے طور پر ہی کہا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ قطع کردے

اگر کوئی شخص دو آدمیوں کے داہنے ہاتھ قطع کردے تو اس کا داہنا ہاتھ قطع کیا جائے گا، اگر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے آجائیں تو انہیں حق ہوگا کہ وہ دونوں اس کے داہنے ہاتھ کو قطع کردیں اور اس سے ایک ہاتھ کی دیت لے کر باہم نصف نصف تقسیم کرلیں۔ یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ یکے بعد دیگرے قطع کرے تو پہلے (مقطوع) کے لیے قطع کیا جائے گا جبکہ دوسرے کے لیے دیت وصول کی جائے گی، جیسا کہ قتل کے بارے میں ان کا قول ہے، اور اگر وہ اکٹھے قطع کرے تو ان دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، تو جس کے حق میں قرعہ نکلے اس کے لیے قطع کیا جائے اور دوسرے کے لیے دیت عائد کی جائے، جیسا کہ جان کے بارے میں ان کا قول ہے

امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس نے یکے بعد دیگرے قطع کیا تو اس کا حق پہلے مقطوع کا حق بن گیا لہٰذا یہ دوسرے کا حق نہیں بنے گا اس لیے دوسرے کے حق میں دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں ہاتھ اکٹھے قطع کیے ہوں تو اس کا ہاتھ ان دونوں میں سے کسی ایک کا حق بن گیا، غیر معین طور پر اور اس کا تعین قرعہ سے ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں استحقاق قصاص کے سبب میں باہم مساوی ہیں لہٰذا استحقاق میں بھی مساوی ہوں گے، بایں دلیل کہ استحقاق کا سبب قطع ید ہے اور قطع ید تو ہر دو کے حق میں پایا گیا ہے لہٰذا دونوں اس کے ہاتھ کو قطع کرنے کے مستحق ہیں، اور اگر دونوں قطع کریں تو کوئی بھی پورا ہاتھ قطع نہ کر پائے گا بلکہ ہاتھ کا ایک حصہ ہی قطع کرے گا لہٰذا دونوں میں سے کوئی بھی قطع کا پورا حق وصول نہیں کر سکے گا بلکہ اسی کا ایک جزو ہی وصول کر پائے گا، لہٰذا بقیہ حق کو جرمانے سے وصول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، جب ہر دو نے قطع ید سے اپنے حق کا ایک حصہ وصول کیا تو قاطع ایسے ہوگیا گویا اس نے اپنے ہاتھ کے ایک جزو سے وہ حق ادا کر دیا جو اس پر واجب تھا، تو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس کا ہاتھ قائم ہے اور ایک عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہوگیا، لہٰذا دیت واجب ہوگی۔

امام شافعیؒ کا یہ قول کہ اسکا ہاتھ اس کا حق بن گیا کہ جس کو قصاص کا حق حاصل ہے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ قصاص کی ملک اس کے محل کی ملک نہیں ہوتی بلکہ وہ تو فعل کی ملک ہوتی ہے اور وہ فعل ہے مطلقاً وصول کرنا، کیونکہ جس پر قصاص واجب ہوا ہے اس کا آزاد ہونا ملک کے ثابت ہونے میں مانع ہے کیونکہ وہ (آزاد ہونا) خلوص (ملک بننے سے مبرا ہونا) کی خبر دیتا ہے اور محل میں ملکیت اس میں ثابت ہونے سے ہوتی ہے پس یہ خلوص کے منافی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس (یعنی قاطع) کا ہاتھ کسی حق ثابت کے بغیر قطع کر دیا جائے تو دیت پر اس (قاطع) کا حق ہوگا اور اگر اس کا ہاتھ قصاص کے حقدار کا مملوک بن جائے تو لازماً اس کی دیت پر اس کا حق ہوتا، تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ قصاص کی ملک محل کی ملک نہیں ہے بلکہ فعل کی ملک ہے اور وہ ہے مطلقاً وصول کرنا اور آزاد ہونا اس کے منافی نہیں ہے، پس پہلے مقطوع

کے لیے مطلقاً وصول کرنا دوسرے کے مطلقاً وصول کرنے میں مانع نہیں ہے اور یہ جان کے قصاص کے برعکس ہے کہ ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور صرف یہی سزا کفایت کرتی ہے، کیونکہ وہاں ہر ایک نے اپنا حق مکمل طور پر وصول کر لیا، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور ہر ایک نے قتل کو مکمل طور پر وصول کر لیا، بوجہ اس کے جو ہم جان پر جرم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک حاضر اور دوسرا غیر حاضر ہو تو حاضر (مقطوع) کو حق ہوگا کہ غیر حاضر کا انتظار کیے بغیر قصاص وصول کر لے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور پورے (قصاص) کو وصول کرنے میں رکاوٹ تو اس لیے تھی کہ وصول کرنے میں ان کی شراکت کے حکم کی وجہ سے ان میں باہم مزاحمت تھی تو جب ان میں سے ایک غیر حاضر ہے تو وہ حاضر کے ساتھ مزاحم نہ ہوگا، لہٰذا اسے حق ہے کہ اس کو وصول کرے۔ اس کی مثال دو شفیعوں (حق شفعہ کے دعویدار) کی ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک حاضر ہو تو پورے مالِ فروخت شدہ پر اس کے حق شفعہ کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، حاضر کا حق جب پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور وہ وصول کرنا چاہے اور غیر حاضر ہو سکتا ہے کہ حاضر ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حاضر نہ ہو، اور حاضر ہونے پر ہو سکتا ہے کہ وہ (قصاص کا) مطالبہ کرے اور ہو سکتا ہے کہ معاف کر دے تو جب حاضر نے مطالبہ کر لیا تو ایک احتمال والے معاملے کی بناء پر حاضر کے حق کو وصول کرنے کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اسی لیے دو شفیعوں میں سے اگر ایک حاضر ہو کر مطالبہ کرے تو اس کے حق میں شفعہ کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے اور غیر حاضر کے حاضر ہونے کا انتظار نہیں کیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ دوسرے (مقطوع) کے لیے قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کے حق کو ثابت ہو جانے کے بعد، وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس کا حق بدل کی طرف منتقل ہو جائے گا، علاوہ ازیں، قاطع نے ایک واجب شدہ حق کو ادا کیا ہے (یعنی اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف نہیں ہوا بلکہ قصاص میں کاٹا گیا تھا) اس لیے اس پر دیت عائد ہوگی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر اس نے قاضی کے حکم سے قبل معاف کیا ہو تو بالاجماع دوسرے کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ پر ثابت ہے لہٰذا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہیں ہوگی، جیسے جان کے قصاص میں ہوتا ہے اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک قاطع پر زیادتی کر کے اس کا ہاتھ قطع کر دے تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا اور اب دوسرے کو دیت کا حق ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے درمیان قصاص کا فیصلہ کر دے پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو شیخین کے قول میں از روئے استحسان دوسرے کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جب قاضی نے دونوں کے حق میں ہاتھ میں قصاص کا فیصلہ بحصۂ برابری اور دیت کا فیصلہ بحصۂ برابری کر دیا پھر کسی ایک نے معاف کر دیا تو قصاص باطل ہو گیا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو کا حق اگرچہ پورے ہاتھ میں ثابت تھا۔

لیکن قاضی نے جب دونوں کے لیے قصاص کا فیصلہ کر دیا تو اس نے ان دونوں کے درمیان شرکت کو ثابت کر دیا اس لیے اب ہر دو کا حق ہاتھ کے ایک حصے میں ہو گیا تو جب ایک نے معاف کر دیا تو ایک حصہ (قصاص کا) ساقط ہو گیا اور دوسرا پورا قصاص وصول کر نہیں سکتا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قاضی کا شرکت کا فیصلہ اس کے محل میں واقع نہیں ہوا کیونکہ ہاتھ کے ایک حصے کے قطع کو واجب کرنے کے لیے شرعی حکم وارد نہیں ہوا لہٰذا یہ معدوم کے مانند ہے۔ یا پھر اس کو فتویٰ سے مجاز قرار دیا جائے گویا کہ اس نے ایسی چیز کا فتویٰ دیا جو ان کے حق میں واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں اکٹھے قطع کریں اور دونوں دیت سے کر آپس میں تقسیم کر لیں۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے فیصلے کے بعد معاف کیا جانا فیصلے سے قبل معاف کرنے کے مانند ہے۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے لیے دیت کا حکم دے دے، وہ دونوں اس پر قبضہ کر لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق نہ ہوگا اور اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے دیت پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں اس کے مالک بن گئے اور دیت میں ملکیت کا قیام اس امر کا متقاضی ہے کہ پورے ہاتھ میں حق باقی نہ رہے پس ہر دو کا نصف ہاتھ پر سے حق ساقط ہو جائے گا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کے لیے پورے ہاتھ کو وصول کرنے کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح، اگر رہن رکھے ہوئے مال کو بطور دیت کے لے لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصول کرنے کا قبضہ ہے کیونکہ دَین ایسے ہے کہ جیسے رہن میں تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دَین ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا ان کا رہن پر قبضہ کرنا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے دین پر قبضہ کر لیا۔

اگر دیت کے بدلے میں وہ دونوں ضامن لے لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ ضامنی کا مطلب وصول کرنا نہیں ہے بلکہ یہ وجوب کے پہلو کی توثیق کے لیے ہوتی ہے، چنانچہ ضامنی کے بعد بھی وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے تھا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کر دے تو اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کیے جائیں گے کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ ایک آدمی کا دایاں ہاتھ اور دوسرے کا بایاں ہاتھ قطع کر دے تو دائیں ہاتھ والے کے لیے اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں ہاتھ والے کیلئے اس کا بایاں ہاتھ قطع کیا جائے گا کیونکہ مماثلت کی تحقیق اس صورت میں ہے اور اس صورت کو اختیار کرنا ممکن ہے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاطع نے تو ان دونوں کی منفعتِ جنس کو ختم نہیں کیا تھا تو اس سے منفعتِ جنس کو کیونکر ختم کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو صرف ایک ہی ہاتھ کے قطع کا استحقاق حاصل ہوا ہے اور ایک ہاتھ کا قطع منفعت جنس کو ختم کرنا نہیں ہے لہٰذا سزا جرم کے مثل ہے البتہ دونوں فعلوں کے جمع ہونے سے منفعت جنس کا ختم ہو جانا خود بخود ہو گیا جس کی نسبت ان دونوں سے نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک پوری انگلی جوڑ سے کاٹ دے، پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کاٹ دے، یا وہ پہلے ہاتھ کاٹے اور پھر انگلی کو کاٹے، اور یہ سارا قطع ایک ہی ہاتھ پر واقع ہوا ہو، دائیں ہاتھ پر یا بائیں پر، تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ دونوں اکٹھے آکر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں

گئے۔ اگر وہ دونوں اکٹھے آئیں تو انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے گی پس انگلی کے بدلے میں انگلی کاٹی جائے گی پھر ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر اپنے ہاتھ کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے، کیونکہ ہر دو کا حق ہر ایک کے قطع شدہ عضو کے مثل میں ہے، چنانچہ ہاتھ والے کا حق قطع ید میں ہے اور انگلی والے کا حق انگلی کے قطع میں ہے، لہٰذا بقدر امکان ہر دو کے حق کو پورا پورا ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے کیونکہ اگر ہم ہاتھ کے قصاص سے ابتداء کریں تو انگلی والے کے قصاص کا حق تو سرے سے باطل ہو جائے گا اور اگر ہم انگلی کے قصاص سے شروع کریں تو دوسرے کے قصاص کا حق سرے سے باطل نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے حق کو وصول کر سکتا ہے اگرچہ اس میں کمی واقع ہو گئی ہے (انگلی کے قطع سے)، لہٰذا انگلی سے شروع کرنا بہتر ہے۔ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کیونکہ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ عیب دار ہو گیا ہے لہٰذا اس کا حق ناقص پایا گیا ہے، اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہو گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مفلوج آدمی تندرست کے ہاتھ کو قطع کر دے۔ اور اگر وہ الگ الگ آئیں، تو اگر ہاتھ والا آجائے اور انگلی والا غائب ہو تو ہاتھ والے کیلئے ہاتھ کو قطع کر دیا جائے گا کیونکہ ہاتھ والے کا ہاتھ میں حق ثابت ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ غائب کے حق کی وجہ سے اس کو اپنا حق وصول کرنے سے روکا جائے جبکہ غائب کی بابت تو احتمال ہے کہ شاید وہ آجائے اور قصاص کا مطالبہ کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نہ آئے اور مطالبہ نہ کرے۔ اگر اس کے بعد انگلی والا آجائے تو وہ جرمانہ وصول کر لے کیونکہ اس کیلئے اپنے حق کو، جو کہ ثابت ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا وہ اس کا بدل لے لے گا۔ علاوہ ازیں قاطع کا ہاتھ اس پر واجب ہونے والے ایک حق کے طور پر قطع کیا گیا ہے، لہٰذا یہ تو ایسے ہے کہ جیسے وہ قائم ہے لیکن ایک مانع کے باعث اس کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اسلئے اس پر جرمانہ عائد ہو گا۔ اور اگر انگلی والا آجائے اور ہاتھ والا غائب ہو تو انگلی والے کیلئے انگلی قطع کر دی جائے گی، بوجہ اس کے جو ہم نے ہاتھ والے کے ضمن میں بتائی۔ پھر اس کے بعد جب ہاتھ والا آئے تو وہ جرمانہ وصول کر لے، بوجہ مذکورہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی ایک جوڑ سے (یعنی انگلی کا ایک پور) کاٹ دے پھر ایک دوسرے آدمی کی انگلی دو جوڑوں سے (یعنی دو پور) کاٹ دے پھر کسی تیسرے آدمی کی پوری انگلی کاٹ دے اور یہ سارے قطع ایک ہی انگلی میں واقع ہوئے ہوں تو اس کا حکم اسی تفصیل پر ہو گا جس کا ہم نے ذکر کیا کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا: یا تو وہ سب اکٹھے آکر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں گے اگر وہ اکٹھے آئیں تو سب سے اوپر والے جوڑ کے قطع سے ابتداء کی جائے گی، سب سے اوپر والے مقطوع جوڑ والے کیلئے، پھر دو جوڑوں والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے پورے حق کے بدلے میں درمیان والا جوڑ (یعنی پور) وصول کر لے اور کسی جرمانے کا اسے حق نہیں ہو گا اور چاہے تو اس کے مال میں سے اپنی انگلی کی دو تہائی دیت وصول کر لے۔ اس کے بعد پوری انگلی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو باقی ماندہ انگلی کو اپنی انگلی کے بدلے میں وصول کر لے اور چاہے تو اپنی انگلی کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے۔ یہ حکم ایسا اس لیے ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، کہ ہر ایک کو اپنے مقطوعہ عضو کے مثل میں حق حاصل ہے لہٰذا ان کے حقوق کو بقدرِ امکان پورا کرنا واجب ہے اور ایسا تبھی ہو سکتا ہے کہ ایسے حق سے ابتداء کی جائے جو دوسروں کے حق کو ساقط نہ کر دے اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب سے اوپر والے جوڑ والے کیلئے سب سے اوپر والا جوڑ کاٹنے سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس طرح ابتداء کرنے سے قصاص میں دوسروں کا حق سرے سے باطل نہیں ہو گا کیونکہ ناقص حالت میں ان دونوں کے حقوق کو وصول کرنا ممکن ہے اور انگلی کے قصاص سے ابتداء کرنا دوسروں کے حقوق کو سرے سے باطل کرنا ہے، جبکہ بعض آدمی قصاص لینے کو اختیار کرتے ہیں خواہ یہ ناقص

ہی ہو تاکہ دل کو تشفی ملے۔ اور اگر سب سے اوپر والے جوڑ والے شخص کیلئے سب سے اوپر والا جوڑ قطع کر دیا جائے تو باقی دو آدمیوں کو خیار دیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کے لیے ناقص حق بچا ہے، اس لیے کہ ہاتھ میں عیب واقع ہو چکا ہے۔ اگر وہ الگ الگ آئیں تو اگر انگلی والا سب سے پہلے آئے تو اس کے لیے انگلی کاٹ دی جائے گی جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، پھر اس کے بعد جب باقی دو آدمی آئیں تو ان کے لیے جرمانے کا حکم جاری کیا جائے گا، سب سے اوپر والے جوڑ والے کے لیے انگلی کی ایک تہائی دیت اور دو جوڑوں والے کے لیے انگلی کی دو تہائی دیت بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دو جوڑوں والا پہلے آئے تو اس کے لیے دو جوڑ قطع کر دیے جائیں گے، جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور اوپر والے جوڑ والے آدمی کے لیے جرمانے کا حکم دیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔ اور انگلی والے کو خیار ہو گا، چاہے تو باقیماندہ انگلی لے لے اور اس طرح ناقص حالت میں اپنا حق وصول کر لے اور چاہے تو انگلی کی دیت لے لے، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اوپر والے جوڑ والا آدمی سب سے پہلے آئے تو اس کا حکم وہی ہو گا جیسے ان کے اکٹھے آنے کی صورت میں تھا، اور اسکا حکم ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ہتھیلی جوڑ سے کاٹ دے پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کہنی سے کاٹ دے یا پہلے کہنی سے کاٹے اور پھر ہتھیلی کاٹے اور یہ دونوں قطع ایک ہی ہاتھ، دائیں یا بائیں، پر واقع ہوئے ہوں پھر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے ہو جائیں (اور قصاص کا مطالبہ کریں) تو ہتھیلی والے کے لیے ہتھیلی کو کاٹا جائے گا پھر کہنی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے کل حق کے بدلے میں باقیماندہ ہاتھ کو قطع کر لے اور چاہے تو جرمانہ وصول کر لے، بدلیل مذکورہ۔ اگر ان دونوں میں سے ایک آجائے اور دوسرا غائب ہو تو اگر آنے والا وہ ہو جس کی ہتھیلی کاٹی گئی تھی اس کے لیے (قاطع کی) ہتھیلی قطع کی جائے گی اور غائب کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔ پھر جب کہنی والا آئے تو اسے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو قصاص میں باقیماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر، وہ جرمانہ وصول کر لے۔ اور اگر پہلے کہنی والا آئے تو اس کے لیے کہنی کو قطع کر دیا جائے گا، پھر جب اس کے بعد ہاتھ والا آئے تو وہ ہاتھ کا جرمانہ وصول کر لے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر وہ کسی آدمی کی انگشتِ شہادت کا اوپر والا جوڑ کاٹ دے، پھر واپس آئے اور اسی انگلی کا دوسرا جوڑ کاٹ دے تو اس پر پہلے جوڑ کا قصاص واجب ہو گا اور دوسرے جوڑ کا قصاص واجب نہیں ہو گا، بلکہ جرمانے کی قیمت واجب ہو گی۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی اس کی جڑ سے کاٹ دے پھر اس انگلی والی ہتھیلی کو کاٹ دے تو اس کی انگلی کا قصاص واجب نہ ہو گا بلکہ ایک انگلی کم والی ہتھیلی کا جرمانہ عائد ہو گا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کا صحیح سالم ہاتھ کاٹ دے پھر اسی ہتھیلی والے ہاتھ کی کلائی کو کہنی سے کاٹ دے تو اس پر ہاتھ کا قصاص واجب ہو گا اور کلائی کا قصاص واجب نہیں ہو گا بلکہ اس پر جرمانہ تعزیری عائد ہو گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور اس میں تفصیل نہیں کی کہ جرم ثانی پہلے جرم سے پیدا ہونے والے زخم (کے ٹھیک ہونے کے بعد واقع ہوا ہو یا اس سے پہلے ہی ہو۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ جب دوسرا جرم پہلے والے کے ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو، اس صورت میں یہ الگ الگ دو جرم ہوں گے اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہی ہوا ہو تو یہ ایک ہی جرم ہو گا۔ صاحبین کا قول الزیادات میں مذکور رہے۔ صاحبین

کے، قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دو جرم (پہلے جرم کے) ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہوں تو وہ ایک ہی جرم کے حکم میں ہوں گے، بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے قطع کرے، پھر وہ اس کو قتل کر دے تو اس پر ایک ہی دیت واجب ہوگی، تو یہ ایسے ہوگیا گویا اس نے دونوں جوڑ اکٹھے اور ایک ہی ضرب سے قطع کیے ہیں لہٰذا ان دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور جب پہلا ٹھیک ہوگیا تو وہ قرار پا گیا اور اس کا حکم قرار پا گیا، پس دوسرا جرم ایک الگ جرم ہوگیا، ایک الگ جوڑ میں، لہٰذا اس کا حکم جداگانہ ہوگا، اس لیے پہلے جرم میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جرم میں جرمانہ - امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اوپر والے جوڑ کے قطع کے وقت دونوں انگلیاں صحیح و سالم تھیں، یعنی قاطع کی انگلی اور اس آدمی کی انگلی جس کا جوڑ قطع کیا گیا ہے، لہٰذا ان دونوں انگلیوں کے درمیان مماثلت موجود تھی، لہٰذا مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن تھا، لیکن دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت ان دونوں میں مماثلت موجود نہ تھی کیونکہ قطع کے وقت قاطع کی انگلی پوری تھی، لہٰذا یہ ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوا اور یہ جائز نہیں ہے - اگر یہ کہا جائے کہ دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت اوپر والے جوڑ کا قصاص قاطع پر متحقق (واجب) ہو چکا تھا اور متحقق وصول شدہ کے مانند ہے، لہٰذا یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے: ایک تو اس طرح کہ خود استحقاق نقصان کو واجب نہیں کرتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی آئے اور اس جوڑ کو عمداً قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خود استحقاق سے ہی قصاص ثابت ہو جاتا تو یہ ہرگز واجب نہ ہوتا، پس اس سے ثابت ہوا کہ نقصان محض استحقاق سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور یہ (وصول کرنا) یہاں پایا نہیں گیا - اور اگر نقصان واجب ہوتا تو یہ ضرور ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوتا - دوسرے یہ کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نقصان خود استحقاق اور وجوب سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، لیکن یہ حکمی ہے نہ کہ حقیقی جبکہ پہلا (حکم) فی الحقیقت ناقص ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان مماثلت موجود نہیں - اور اگر وہ اس انگلی کا اوپر والا جوڑ قطع کرے، جس کا اس سے قصاص لے لیا جائے، پھر دوسرا جوڑ قطع کرے اور وہ ٹھیک ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ دوسرے جوڑ کے قطع کے وقت قاطع کی انگلی ناقص تھی، پس یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے، لہٰذا مماثلت متحقق ہوگئی - اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی انگلی کا اوپر والا جوڑ قطع کر دے، پھر وہ اس انگلی کا دوسرا جوڑ قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قاطع اور مقطوع کی انگلیوں کے درمیان مساوات معدوم ہے، اور اس پر ہاتھ کی تہائی دیت واجب ہوگی - اور اگر وہ اوپر والا جوڑ قطع کرے، پھر وہ (مقطوع) ٹھیک ہو جائے، پھر وہ دوسرا جوڑ قطع کرے، جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ولی کو خیار ہوگا، چاہے جوڑ کو قطع کر دے اور پھر قتل کر دے، کیونکہ اس طرح قطع اور قتل میں اس کے حق کے مثل وصول ہو جائے گا اور چاہے تو جوڑ (کے قطع) کو چھوڑ دے اور قتل کر دے، کیونکہ اتلافِ جان میں اتلافِ طرف ہے، پس مقصود تو حاصل ہوگیا، بخلاف اس مسئلے کے کہ جب دو جرم دو آدمیوں سے سرزد ہوئے ہوں اور وہ (جرم رسیدہ) ان دو جرموں میں سے صرف

ایک جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہو تو اس صورت میں اگر تو دونوں جرم عمداً سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف
کرنے والے پر جان کا قصاص واجب ہوگا اور جان سے کمتر جرم پر اس جرم کا قصاص واجب ہوگا، اگر اس کی
استطاعت ہو ورنہ جرمانہ عائد ہوگا - اور اگر یہ دونوں جرم خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف کرنے والے مجرم پر
جان کی دیت واجب ہوگی اور جان سے کمتر کے جراحت رساں پر اس جراحت کا جرمانہ عائد ہوگا - اور
اگر ایک نے عمداً جرم کیا ہو اور دوسرے نے خطا سے تو عمد والے پر قصاص واجب ہوگا اور خطا والے پر
جرمانہ' اور ان دونوں میں کوئی بھی دوسرے کے تحت نہیں آئے گا (تداخل نہ ہوگا)، خواہ اس کا جرم اس
کے ٹھیک ہونے کے بعد سرزد ہوا ہو یا ٹھیک ہونے سے پہلے - علاوہ ازیں' اگر دو جرم ایک ہی شخص
نے سرزد کیے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن ہے، گویا کہ وہ دونوں ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے
ہیں، اور اگر دو اشخاص کی طرف سے سرزد ہوئے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایک
کے فعل کو دوسرے کا فعل قرار دینا متصور نہیں ہے، لہٰذا ہر ایک کے فعل کا جداگانہ طور پر اعتبار کرنا ناگزیر ہے،
خواہ پہلے جرم (سے لگنے والا زخم) ٹھیک ہو گیا ہو یا ٹھیک نہ ہوا ہو، جس کی وضاحت ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل
کر کریں گے -

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے نصف جوڑ کو قطع کرے، پھر باقی کے نصف
جوڑ کو قطع کر دے، اگر یہ (دوسرا قطع) اس کے ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جائے
گا، پس اس کے پورے جوڑ کو قطع کیا جائے گا، کیونکہ جب یہ (دوسرا قطع، پہلے قطع کے) ٹھیک ہونے
سے قبل ہوا تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے دونوں جوڑوں کو اکٹھے ایک ہی ضرب سے قطع کیا، اور
اگر ایسے ہوتا (فی الواقع)، تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کا پورا جوڑ کاٹ دیا جاتا، ایسے ہی
زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا - اور اگر یہ ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے
گا اور ہر نصف میں مناسب دیت واجب ہوگی کیونکہ نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اور اس
کے لیے کوئی مقرر جرمانہ بھی نہیں ہے، لہٰذا مناسب و منصفانہ دیت واجب ہوگی -

اور اگر وہ کسی آدمی کی انگشتِ شہادت کے اوپر والے جوڑ کا آدھا حصہ کاٹ دے، پھر دوبارہ
آکر دوسرے جوڑ کو کاٹ دے، اگر ٹھیک ہونے سے قبل کاٹے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا
البتہ اس جوڑ کا قصاص اس پر واجب ہوگا اور نصف جوڑ پر منصفانہ جرمانہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایسے
ہو گیا کہ جیسے اس نے ان دونوں کو یکبارگی قطع کیا ہے اور اگر وہ ایسا کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ
ہوتا کیونکہ مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا محال ہے، لہٰذا جوڑ میں اس پر جرمانہ واجب
ہوگا جب کہ نصف جوڑ میں (حکومت عدل) مناسب و منصفانہ جرمانہ ہوگا اور اگر ٹھیک
ہونے کے بعد ہو تو جوڑ میں قصاص واجب ہوگا اور نصف جوڑ میں حکومت عدل، کیونکہ جب پہلے
قطع کا زخم ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا اور صفتِ مماثلت کے ساتھ وصول کرنا ممکن ہے پس

وصول کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی، اور نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی مقرر جرمانہ ہے لہٰذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا دایاں ہاتھ جوڑ سے کاٹ دے اور اس کا اس سے قصاص لے لیا جائے پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا بازو کہنی سے کاٹ دے تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں ایسا ہی اختلاف بیان کیا ہے جب کہ کرخیؒ نے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رضی اللہ عنہما کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں محل یکساں ہیں (کہ دونوں دست بریدہ ہیں) اور کہنی جوڑ ہے لہٰذا مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اس لیے حکومت عدل کی طرف رجوع کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلائی کے جوڑ سے قطع کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جان سے کمتر کے قصاص کا انحصار جرمانے میں مساوات پر ہے، کیونکہ جان سے کمتر (یعنی اعضاء و جوارح) کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، اور اموال کے اتلاف میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے مرد اور عورت، آزاد اور غلام کے اطراف میں قصاص نہیں جاری ہوتا کیونکہ (ہر دو کا) جرمانہ مختلف ہے اور زیر بحث مسئلے میں جرمانے میں مساوات معلوم نہیں ہے کیونکہ کلائی کا جرمانہ حکومت عدل ہے اور حکومت عدل اندازے اور گمان سے کی جاتی ہے لہٰذا ان دونوں کے جرمانے میں مساوات معلوم نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی کا قطع کلائی کے ضعف اور کمزوری کا باعث بنتا ہے اور اس کا جرمانہ مقرر نہیں ہے اور ضعف اور کمزوری کی قیمت اندازے اور گمان سے ہی معلوم کی جاتی ہے، پس دونوں بازوؤں کے جرمانے میں مماثلت معلوم نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب ہونا ممتنع ہے۔

اس اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے اور اس ہاتھ میں ایک انگلی زائد ہو (یعنی چھ انگلیاں ہوں) اور اس کے مثل قاطع کے ہاتھ میں بھی ایک انگلی زائد ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں ہاتھوں میں مساوات موجود ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ہتھیلی میں زائد انگلی اس کے لیے نقص اور عیب ہے اور یہ نقص اندازے اور گمان سے معلوم کیا جا سکتا ہے لہٰذا دونوں ہتھیلیوں میں مماثلت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ زائد انگلی کو قطع کر دے جب کہ اس کے ہاتھ میں بھی ایک زائد انگلی اس کی مثل ہو تو بالاجماع قصاص نہ ہوگا کیونکہ زائد انگلی زائل ہونے والی کے معنی میں ہے اور اس جیسے میں قصاص نہیں آتا۔ نیز زائد انگلی نقصان کی چیز ہے اور نقصان کی قیمت محض ظن و گمان سے معلوم کی جاتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے لیے کوئی مقرر دیت و جرمانہ نہیں ہے لہٰذا مماثلت کی پہچان نہیں ہو سکتی۔ اگر زائد انگلی والی ہتھیلی کو قطع کر دیا تو اگر وہ انگلی اس ہتھیلی میں کمزوری اور نقصان کا باعث

ہے تو اس میں قصاص نہ ہوگا اور اگر نقصان کا باعث نہیں ہے تو قصاص ہوگا۔
دو مفلوج آدمیوں میں قصاص نہیں ہوگا۔ حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے خواہ دست بریدہ کا ہاتھ قاطع کی بہ نسبت زیادہ فالج زدہ ہو یا اس سے کم یا دونوں فالج زدگی میں برابر ہوں۔ یہی امام ابویوسفؒ کا قول ہے، جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ دونوں یکساں ہوں تو ان میں قصاص ہوگا اور اگر دست بریدہ شخص کا ہاتھ نسبتاً کم فالج زدہ ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا، چاہیے تو قاطع کا ہاتھ قطع کر دے اور چاہے اس سے فالج زدہ ہاتھ کا ضمان وصول کر لے، اور اگر دست بریدہ کا ہاتھ نسبتاً زیادہ فالج زدہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اسے اپنے ہاتھ کا جرمانہ وصول کرنے کا حق ہوگا۔ صحیح ہمارا قول ہے۔ کیونکہ اگر ہاتھوں میں کچھ فالج کا ہونا ان کے جرمانوں کے مختلف ہونے کا موجب ہے اور یہ بات اندازے اور گمان سے معلوم کی جاتی ہے، لہٰذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر پورا انگوٹھا کٹا ہوا شخص اپنے ہاتھ کے مثل کوئی ہاتھ کاٹ دے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق ان میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ انگوٹھے کے کٹنے سے ہتھیلی میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے اور جرمانے کا مقرر ہونا ساقط ہو جاتا ہے پس یہ اندازے اور گمان سے ہی معلوم کیا جائے گا لہٰذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے، اگر (قتل دست بریدگی کے) ٹھیک ہو جانے کے بعد ہوا ہو تو بلا اختلاف ہاتھ جان میں داخل نہیں ہوگا اور ولی کو خیار ہوگا، چاہے تو اس کا ہاتھ قطع کر دے اور پھر اس کو قتل کرے چاہے صرف قتل کرے اور چاہے قتل کو معاف کر دے اور اس کا ہاتھ قطع کر دے۔ اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہوا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تو پھر بھی یہی حکم ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے ہاتھ جان میں داخل ہو جائے گا اور اسے حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے لیکن اس کا ہاتھ کاٹنے کا اسے حق نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جان سے ادنیٰ جرم کے ساتھ اگر اندمال متصل نہ ہو تو شریعت میں جان کے جرم کے علاوہ اس کے لیے کوئی حکم نہیں بلکہ جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ خطا سے اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کر دے تو اس پر جان کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جرم رسیدہ کا حق مثل میں ہے اور وہ قطع اور قتل میں ہے، اور صفت مماثلت کے ساتھ (مثل کو) وصول کرنا ممکن ہے، پس اگر ولی اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کرے تو وہ مثل کو ہی وصول کرے گا لہٰذا یہ جزاء جرم کے مثل ہوگی، جزاء مطابق بہ جرم، بخلاف اس خطا والے مسئلے کے کیونکہ وہاں مثل واجب نہیں ہوئی بلکہ غیر مثل واجب ہوئی ہے کیونکہ مال جان کی مثل نہیں ہے، اور چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ سرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن اس کا وجوب سبب وجوب کے قرار پانے سے اصل سے عدول کے طور پر ثابت ہوا ہے، پس ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سبب کے قرار نہ پانے کی حالت میں یہ زیادت باقی رہی جس کو اصل کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب دونوں (جرم) عمداً سرزد ہوئے ہوں اور اگر وہ

دونوں خطا سے ہوئے ہوں، تو اگر تو ٹھیک ہونے کے بعد (دوسرا جرم یعنی قتل) ہوا ہو تو جان سے ادنیٰ جان میں داخل نہیں ہوگا، ڈیڑھ دیت واجب ہوگی، جس کو عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ تین سالوں میں ادا کرے گی، پہلے سال دیت کی دو تہائیاں ادا کرے گی، ایک تہائی تو کامل دیت کے حساب میں اور ایک تہائی دیت نصف دیت کے حساب میں، دوسرے سال نصف دیت، ایک تہائی دیت تو کامل دیت کے حساب میں اور دیت کا چھٹا حصہ نصف دیت کے حساب میں اور تیسرے سال ایک تہائی دیت، کیونکہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے اور نصف دیت تین سالوں میں سے دو میں ادا کی جاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ ادا شدہ مقدار ان دونوں میں سے ہو جان سے ادنیٰ کا جان میں اس لیے تداخل نہیں ہوا کہ اوّل الذکر (یعنی جان سے ادنیٰ) جب ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا تو باقی ایک نیا جرم ہوگا لہٰذا اس کا حکم بھی از سرِ نو ہوگا۔ اور اگر وہ ٹھیک ہونے سے قبل ہو تو جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل ہو جائے گا اور ایک دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کا حکم قرار نہیں پایا۔

اگر ان دو جرموں میں سے ایک عمداً سرزد ہوا اور دوسرا خطاءً تو جان سے ادنیٰ کا جان میں تداخل نہیں ہوگا، بلکہ ہر ایک کا جداگانہ حکم ہوگا، خواہ وہ (دوسرا جرم پہلے جرم کے زخم کے) ٹھیک ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ جرم عمد مع جرم خطاء کے دو مختلف جرم ہیں، لہٰذا یہ تداخل کے متحمل نہ ہوں گے، اس لیے ہر ایک پر اس کا اپنا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطاء میں جرمانہ۔

اگر مجرم دو ہوں تو جرائم میں تداخل نہیں ہوگا یہ تمام احکام اس صورت کے تھے کہ جب مجرم ایک ہو، کہ اس نے قطع کیا پھر قتل کر دیا، اور اگر مجرم دو ہوں، ان میں سے ایک تو اس کا ہاتھ قطع کرے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو جان سے کمتر کا جان میں تداخل نہ ہوگا خواہ کوئی بھی صورت ہو، ٹھیک ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد، کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ ہر جرم کا جداگانہ طور پر اعتبار کیا جائے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جرم ہے اور اصل تو یہ ہے کہ تداخل نہ ہو اور ہر جرم کا جداگانہ حکم ہو لیکن اگر مجرم ایک ہو اور (پہلے جرم کا زخم) ٹھیک نہ ہوا ہو تو ان دو جرموں کو ایک جرم قرار دے دیا جاتا ہے، گویا کہ فرض کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں جرم ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے ہیں لیکن مختلف مجرم ہونے کی صورت میں یہ فرض و تقدیر ممکن نہیں کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ہر دو مجرم کا فعل فی الحقیقت اس کے ساتھی کا فعل ہو، پس یہ معنی لینا ممکن نہیں ہے، لہٰذا ہر دو کا فعل حقیقت اور تقدیر دونوں کے اعتبار سے جداگانہ جرم باقی رہا، اسی لیے اس کا حکم بھی جداگانہ ہوگا۔ پس اگر دونوں جرم عمداً ہوں تو قطع اور قتل ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو قطع اور قتل دونوں پر دیت واجب ہوگی جس کو ہر دو کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاءً ہو تو عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطاء میں جرمانہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عمداً قطع کر دے اور دوسرا شخص اس کا ہاتھ کلائی سے قطع کر دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک دوسرے مجرم پر قصاص واجب ہوگا جب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ اور اسی کو امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرایت تکلیف والم کے اعتبار سے ہے اور قطع اوّل کا اثر جان سے متصل ہو گیا اور دوسرے (قطع) کے ساتھ مل کر مکمل ہو گیا لہٰذا سرایت کی نسبت ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہے، اس لیے ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرایت پے در پے دردوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جن کو جان برداشت نہیں کر سکتی یہاں تک کہ موت واقع ہو جاتی ہے، اور قطع ید انگلی کے درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہے پس اس سے اس کی سرایت منقطع ہو گئی لہٰذا سرایت کا قطع ید کے ساتھ منسوب ہونا باقی رہا تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے انگلی قطع کی جو ٹھیک ہو گئی پھر دوسرے شخص نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی۔ اس صورت میں قصاص دوسرے شخص پر واجب ہوگا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بلکہ یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگا کیونکہ اثر یعنی درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہونے کے اعتبار سے قطع کو ٹھیک ہونے پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ ٹھیک ہونے کی صورت میں تو (جان میں) کمی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے جب کہ دوسرے (یعنی ہاتھ کے) قطع کی صورت میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ پھر ٹھیک ہونے پر اثر کے زائل ہونے سے سرایت منقطع ہو جاتی ہے تو قطع پر زائل ہونے سے یہ بدرجۂ اولیٰ منقطع ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص جان سے کمتر (یعنی کسی عضو) پر جرم کرے اور وہ سرایت کر جائے تو یہ سرایت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو جان میں ہوگی یا پھر کسی دوسرے عضو میں اگر سرایت جان میں ہوئی ہو تو مجرم دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جرم میں زیادتی کرنے والا ہوگا، یا زیادتی کرنے والا نہیں ہوگا۔ اگر وہ جرم میں زیادتی کا مرتکب ہوا اور جرم کرے لوہے یا ہتھیار کا کام کرنے والی لکڑی سے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ وہ جرم ایسا ہو کہ اگر وہ مندمل ہو جاتا تو قصاص واجب ہوتا یا ایسا ہو کہ قصاص واجب نہ ہوتا۔ مثلاً وہ کسی آدمی کا ہاتھ پہنچے سے یا بازو سے قطع کر دے یا اسے کوئی موضحہ، آمہ یا جائفہ شجہ لگائے یا اس کے اطراف میں سے کسی ایک طرف کو قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت مطلقہ پہنچائے جس سے موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب وہ سرایت کر گیا تو جان سے اولیٰ کا حکم باطل ہو گیا اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے۔ اور ولی کو حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے۔ اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ویسا کچھ کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا، چنانچہ اگر اس نے ہاتھ قطع کیا ہو تو ہمارے نزدیک اسے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے ساتھ ویسا ہی کرے گا جیسا کہ اس نے کیا تھا، پھر اگر اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ٹھیک ورنہ وہ اس کو قتل کرے

گا۔اس طرح، اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ اور اس کے دو پاؤں قطع کرے جس سے اس کی موت واقع ہوجائے تو ہمارے نزدیک اس کی گردن کاٹی جائے گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ اس کے فعل کے مثل فعل کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم سابق میں بیان کرچکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کرے، مقطوع قطع کو معاف کردے پھر وہ جان میں سرایت کر جائے اور وہ مرجائے، تو اگر اس نے جرم کو معاف کردیا ہو یا قطع اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کردیا ہو، یا جراحت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کردیا ہو تو یہ بالاجماع قتل سے معافی ہے، اور اگر اس نے قطع یا جراحت سے معافی دی ہو اور یہ ذکر نہ کیا ہو کہ اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ قتل سے معافی نہیں ہوگی اور قاطع پر اس کے مال میں جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق یہ قتل سے معافی ہوگی اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلے اور اس سے متعلقہ مسائل کو نفس کے قصاص سے معافی کے مسائل میں بیان کیا جاچکا ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی آدمی پر نفس کے قصاص کا حق حاصل ہو، وہ اس کا ہاتھ قطع کردے پھر قتل سے معافی دے دے اور ہاتھ ٹھیک ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہاتھ کی دیت کا ضامن ہوگا جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کی وجہ سے قاتل کا نفس مقتول کے ولی کا حق ہوگیا اور نفس نام ہے جملہ اعضاء کا، پس جب اس نے اس کا ہاتھ قطع کردیا تو اس نے اپنے نفس کا حق وصول کیا، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی لیے، اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کردے پھر اس کو قتل کردے تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور اگر ہاتھ اس کا حق نہ ہوتا تو ضرور اس پر ضمان واجب ہوتا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے قطع کرکے اپنے نفس کا حق وصول کرلیا، پس اس کے بعد اگر وہ نفس سے معافی دے دے تو معافی قائم (حق) کی طرف پلٹ جائے گی نہ کہ وصول شدہ کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کچھ دیت وصول کرلے پھر اس کو (جس پر دیت واجب تھی) بری الذمہ کردے تو یہ ابراء باقیماندہ کی طرف پلٹ جائے گا نہ کہ وصول شدہ کی طرف، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو قصاص کا حق ہے اس کا حق فعل میں ہے، اور وہ فعل ہے قتل، نہ کہ محل میں اور محل ہے نفس، یا پھر یوں کہا جائے کہ اس کا حق نفس میں ہے لیکن قتل میں نہ کہ قطع میں، کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور اس کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ قتل ہے نہ کہ قطع اور قتل کا مثل قتل ہے پس ہاتھ سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا جب اس نے ہاتھ قطع کیا تو اس نے وہ چیز وصول کی کہ جس پہلے سے کوئی حق نہ تھا اور وہ چیز (یعنی ہاتھ) متقوم ہے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا، قیاس تو یہ تھا کہ قصاص واجب ہو مگر وہ شبہے کی وجہ سے ساقط ہوگیا، لہٰذا دیت واجب ہوگی، لیکن جب اس نے ہاتھ قطع کردیا پھر

اس کو قتل کر دیا تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ قطع میں ظلم وجور کا مرتکب ہوا ہے کیونکہ قصاص میں اتلاف نفس کے ساتھ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہٰذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے مرتد کا ہاتھ قطع کرنے پر اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ قطع میں ظلم وزیادتی کا مرتکب ہوا ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کو قصاص اور عفو میں اختیار حاصل تھا تو جب اس نے معاف کر دیا تو اس معافی کا استناد اصل کے ساتھ ہو گیا گویا کہ اس نے معاف کر دیا اور پھر قطع کیا لہٰذا قطع ایسی چیز کو وصول کرنا ہے جس کا اسے حق نہیں تھا، اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ جان سے کمتر پر جرم واقع کرنے میں تعدی کا مرتکب ہوا ہو اور اگر وہ اس میں تعدی کا مرتکب نہ ہوا ہو تو شبے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا، بعض جرموں میں دیت واجب ہوگی اور بعض میں واجب نہیں ہوگی۔

مسائل مسائل میں اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ عمداً قطع کر دے حتیٰ کہ اس پر قصاص واجب ہو جائے، پھر وہ آدمی اس کا ہاتھ قطع کر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ دیت کا ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر حاکم چور کا ہاتھ قطع کر دے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو حاکم پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور نہ ہی بیت المال پر عائد ہوگا۔ اسی طرح فصد کھولنے والا، پچھنا لگانے والا اور سینگی لگانے والا ہے کہ اگر ان کی لگائی ہوئی جراحتیں سرایت کر جائیں تو بالاجماع ان پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی موت ایسے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کہ جس کی اس کو اجازت حاصل تھی اور وہ فعل ہے قطع، لہٰذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب امام چور کا ہاتھ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ چیز وصول کی ہے جو اس کا حق نہ تھی کیونکہ اس کا حق قطع تھا اور اس نے قتل کر دیا ہے کیونکہ قتل نام ہے ایسے فعل کا جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ پایا گیا ہے لہٰذا اس سے ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں لیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی آدمی کا ہاتھ ازراہ ظلم قطع کر دے اور وہ جان میں سرایت کر جائے تو قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو لیکن شبے کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہے، لہٰذا دیت واجب ہوگی، ہم امام کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں کہ اس کا فعل قتل واقع ہوا ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ حد کو قائم کرنا اس پر واجب ہے اور سرایت سے بچاؤ اس کے بس میں نہیں ہے لہٰذا اگر ہم اس پر ضمان کو واجب کر دیں تو ضمان کے لازم ہو جانے کے خوف کی وجہ سے امام حد کو قائم کرنے سے ہی باز آ جائیں گے، اور اس طرح حدود معطل ہو جائیں گی، جب کہ قصاص کے حقدار پر قطع کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس کو اختیار

حاصل ہے اور افضل تو معاف کر دینا ہے اور ضمان کے وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد ضمان کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں۔

عورت کو نافرمانی پر زدوکوب کرنے سے اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو ضمان ہو گا

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس کی نافرمانی کی وجہ سے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اسے ادب سکھانے کی اجازت ہے نہ کہ قتل کرنے کی، اور جب اس (مارپیٹ) کے ساتھ موت متصل ہو گئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتل واقع ہوئی ہے۔

باپ کی مارپیٹ سے بچے کا ہلاک ہو جانا

اگر باپ یا وصی بچے کو ادب سکھانے کے لیے مارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے وہ ضامن ہو گا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ اور وصی کو اجازت حاصل ہے کہ وہ بچے کو ادب سکھائیں اور ان کو مہذب بنائیں اور اجازت شدہ فعل سے جنم لینے والی چیز پر ضمان عائد نہ ہو گا، جیسے اگر امام کسی آدمی کو تعزیر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے (تو امام ضامن نہیں ہوتا)۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تادیب تو نام ہے ایسے فعل کا کہ جس پر وہ فعل واقع ہو وہ اس کے بعد زندہ رہتا ہے اور جب یہ سرایت کر گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ قتل ہے نہ کہ تادیب اور قتل کی ان دونوں کو اجازت نہیں ہے۔

اگر استاد کی مارپیٹ سے طالب علم ہلاک ہو جائے

اگر معلم یا استاد بچے کو مارے پیٹے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر یہ مارپیٹ باپ یا وصی کے حکم کے بغیر ہو تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ اس مارپیٹ میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان عائد ہو گا اور اگر وہ اس کی اجازت سے ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ معلم کو اگر یہ بات معلوم ہو کہ سرایت کرنے سے اس پر ضمان لازم ہو جائے گا اور سرایت سے بچنا اس کے بس میں نہیں ہے تو وہ تعلیم دینے سے باز رہے گا لہٰذا اس کو ضامن ٹھہرانے سے تعلیم کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس لیے اس ضرورت کی وجہ سے اس کے حق میں سرایت کا اعتبار ساقط ہو گیا، لیکن یہ ضرورت باپ کے ضمن میں موجود نہیں ہے کیونکہ ضمان کا لازم ہونا تادیب میں مانع نہ ہو گا، اس لیے کہ اس کو اپنی اولاد سے بے پناہ شفقت ہوتی ہے، لہٰذا بغیر ضرورت کے سرایت کا اعتبار ساقط نہ ہو گا۔

اگر کوئی شخص مرتد کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی اور یہ بات فعل کے وقت کا اعتبار کرنے کی بابت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر

جرم کسی پر اس وقت واقع ہو جب وہ مضمون نہیں ہے تو سرایت بھی مضمون نہ ہوگی کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے سابقہ فعل کی وجہ سے اور فعل واقع ہوا ہے ایسے محل پر کہ جو مضمون نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی حربی کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ (حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ جرم ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو مضمون نہیں ہے لہٰذا وہ (جرم) موجب ضمان نہ ہوگا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے غلام کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو آزاد کر دے اور پھر وہ مر جائے تو وہ سرایت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے حق میں غلام کا ہاتھ مضمون نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ قطع کر دے جب کہ وہ مسلمان ہے، پھر وہ مرتد ہو جائے، اللہ کی پناہ، پھر وہ مر جائے تو قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتد ہو کر اس نے اپنے نفس کی عصمت کو باطل کر دیا، پس ارتداد کی حیثیت سرایت سے ابرار کی ہوگئی اور اگر وہ اسلام کی طرف پلٹ آئے پھر اس کی موت واقع ہو تو شیخین کے قول کی رو سے اس پر جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جب وہ مرتد ہوگیا تو گویا اس نے قاطع کو سرایت سے بری الذمہ کر دیا شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ساتھ حکم کا تعلق یا تو اس کی ابتدا سے ہوتا ہے یا انتہا سے اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہو اس سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلے میں جو محل ہے وہ دونوں حالتوں میں مضمون ہے لہٰذا ان دونوں حالتوں میں جرم موجب ضمان ہے لہٰذا ان دو حالتوں کے درمیان پیش آمدہ ارتداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں تک امام محمدؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ ارتداد بمنزلہ براءت کے ہے تو تسلیم ہے لیکن اس شرط پر کہ اسی حالت میں موت واقع ہو کیونکہ ارتداد کا حکم اسلام لانے پر اور موت پر موقوف ہو جاتا ہے اور اس کی موت جب واقع ہوئی تو جرم موجب ضمان تھا لہٰذا سرایت کا حکم بھی موقوف ہوگیا۔

اسی طرح، اگر وہ (یعنی مرتد) دار الحرب سے جا ملے اور قاضی نے اس کے یوں مل جانے کا فیصلہ نہ دیا ہو، پھر وہ ہماری طرف مسلمان ہو کر لوٹ آئے پھر اس قطع کی وجہ سے مر جائے تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر قاضی نے اس کے دار الحرب سے مل جانے کا فیصلہ دے دیا ہو پھر وہ مسلمان ہو کر واپس آجائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو بالاجماع قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ دار الحرب سے اس کا مل جانا اس کے حقوق کو منقطع کر دیتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے مل جانے کے بعد اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے لیکن اس سے پہلے تقسیم نہیں کیا جاتا تو یہ جرم سے ابراء کے مانند ہوگیا۔

اگر کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ خطاء سے قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے،

پھر اس کی موت اس قطع کی وجہ سے واقع ہو جائے تو ہاتھ کے جرمانے کے سوا قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اس کا آزاد کیا جانا ہاتھ کے ٹھیک ہو جانے کے مانند ہے کیونکہ اگر سرایت مجرم کے خلاف موجب ضمان تھی، تو یہ یا تو اس کے خلاف مالک کے حق میں موجب ضمان ہوگی یا پھر اس کے خلاف غلام کے حق میں موجب ضمان ہوگی۔ اول الذکر کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ آزاد کر دینے کے بعد مالک اب اس کا مالک نہیں ہے، اور ثانی الذکر کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ سرایت جرم کے تابع ہے تو جب جرم غلام کے حق میں موجب ضمان نہیں ہے سرایت بھی اس کے حق میں موجب ضمان نہ ہوگی۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قطع کے بعد مالک اس کو فروخت کر دے تو سرایت کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قطع ید اس تیر اندازی کے مانند نہیں ہے جو امام حنیفہ رحمہ اللہ کے قول میں مذکور ہے اور جس کی وجہ سے آپ نے اس پر قیمت واجب کی تھی خواہ مالک نے اس کو آزاد ہی کر دیا ہو، آپ نے قطع میں ہاتھ کے جرمانے کے سوا کچھ واجب نہیں کیا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ تیر پھینکنا لامحالہ تیر کے لگنے کا سبب ہے لہٰذا اس کی وجہ سے وہ تیر اندازی کے وقت جرم کا مرتکب بن گیا۔ جہاں تک قطع کا تعلق ہے تو یہ لامحالہ سرایت کا موجب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص غلام کا ہاتھ عمداً قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے، پھر غلام کی موت واقع ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مالک ہی اس کا وارث ہے اور اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو شیخین کے قول کے مطابق اسے مجرم کو قتل کرنے کا حق ہوگا، بخلاف امام محمدؒ کے؛ اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شامل ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ ولی مشتبہ ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور اگر قطع کے بعد وہ اس کو آزاد نہ کرے لیکن اس کو مدبر بنا لے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا لے تو سرایت منقطع نہیں ہوگی اور نصف قیمت اور جرم کے بعد اور موت سے قبل (قیمت کا) نقصان واجب ہوگا۔ یہ تو جرم خطا کا حکم تھا اور اگر جرم عمد ہو تو بالاجماع مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو مکاتب بنائے اور مسئلہ ویسا ہی ہو تو کتابت کی وجہ سے وہ سرایت سے بری الذمہ ہو جائے گا پس مالک کے حق میں نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ مر جائے اور جرم خطا ہو تو اس پر مزید کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر جرم عمد ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہو تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑ گیا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کا جرمانہ عائد ہوگا، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہ ہو تو شیخین رحمہا اللہ کے نزدیک مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہ ہوگا اور قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت و جرمانہ آئے گا۔ اور اگر قطع کتابت کے بعد واقع ہوا ہو اور اس سے اس کی

کی موت واقع ہوجائے اور قطع خطا سے ہوا ہو یا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہونے کی حالت میں مرا ہو تو قیمت وصول کرنے کا حق مالک کو ہوگا اور اگر اس کی ادائیگی کے لیے کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو قیمت پر وارثوں کا حق ہوگا۔ اور اگر قطع عمداً ہوا اور وہ قاصر ہونے کی حالت میں مرے تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا اور اگر کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر مالک کے علاوہ کوئی وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر زخم دوسرے عضو میں سرایت کر جائے

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب زخم نفس میں سرایت کرے اور اگر سرایت عضو میں ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر جرم کسی عضو پر واقع ہوا ہو اور وہ دوسرے عضو میں سرایت کر جائے اور دوسرے عضو میں قصاص نہ ہوتا ہو تو پہلے عضو میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔ یہ قاعدہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کو چند مسائل میں جامع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ کی انگلی قطع کر دے پھر وہ ہتھیلی شل ہو جائے تو ان دونوں میں قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کی دیت واجب ہوگی؛ اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قاطع کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہتھیلی کو شل کر دینے والا قطع اور مقطوع اس کے مثل وصول کرنے پر قادر نہیں ہے، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے اسلیئے اس کی وجہ سے دو مختلف ضمان واجب نہ ہونگے، اور وہ دو ضمان ہیں قصاص اور مال، بالخصوص اس صورت میں کہ جب محل ایک ہو، کیونکہ ہتھیلی مع انگلی کے بمنزلہ ایک عضو کے ہے۔

اسی طرح، اگر وہ انگلی کا ایک جوڑ (یعنی پور) قطع کر دے جس کے بعد باقیماندہ انگلی شل ہو جائے یا ہتھیلی شل ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر مقطوع یہ کہے کہ میں جوڑ کو قطع کروں گا اور جو حصہ سوکھ گیا ہے اس (کے ضمان) کو چھوڑتا ہوں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جرم سرے سے موجب قصاص واقع ہی نہیں ہوا، اس لیے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس (قصاص کے) ایک جزو پر اقتصار کرنا ایسے قصاص کو وصول کرنا ہے کہ جس کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہٰذا اس کو اس کے منع کیا جائے گا۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو شجہ منقلہ لگائے پھر مشجوج کہے کہ میں اس کو شجہ موضحہ لگاؤں گا اور اس سے زائد کے جرمانے کو چھوڑ دونگا تو اسکو اس کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت کا ایک حصہ توڑ دے اور باقیماندہ دانت کالا ہو جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا قصاص تو اس طرح توڑنا ہے جو باقیماندہ کو کالا کر دے اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے لہٰذا یہ دو مختلف ضمانوں کا موجب نہ بنے گا۔

اگر وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی شل ہو جائے تو

امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دو انگلیوں کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور حسن رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں جرمانہ۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ محل متعدد ہیں اور محل کے متعدد ہونے سے فعل حکماً متعدد ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ متحد ہے، جس کی وجہ اس کے اثر کا متعدد ہونا ہے، اور زیر بحث مسئلے میں اثر متعدد ہو گیا ہے، پس اس کو دو فعل قرار دیا جائے گا لہٰذا ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوگا، پس پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی قطع کر دے اور غلطی سے چھری کھسک کر دوسری انگلی پر جا پڑے اور اسکو قطع کر دے تو پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی طرف تیر پھینکے اور وہ اس کو لگ جائے اور اس میں سے نفوذ کر کے کسی دوسرے کو جا لگے تو پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں دیت، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب جرم متعدد ہوں تو ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوتا ہے، پس پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں جرمانہ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جان سے کمتر میں واجب مثل ہوتا ہے اور زیر بحث مسئلے میں مثل کو، جو کہ شل کر دینے والا قطع ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، پس استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم فی الحقیقت ایک ہے اور وہ ہے انگلی کا قطع، اور اس سے مال کا ضمان متعلق ہے لہٰذا قصاص کا ضمان اس سے متعلق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ عمداً انگلی کو قطع کرے اور چھری غلطی سے دوسری انگلی میں نفوذ کر جائے، کیونکہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو فعل پائے گئے ہیں، لہٰذا ہر ایک پر جداگانہ حکم لگانا جائز ہے۔ تیر پھینکنے کے مسئلے میں ایک فی الحقیقت متحد فعل کو شرعاً متعدد افعال قرار دیا گیا، خلاف حقیقت اور جو اس مسئلے میں خلاف حقیقت کا دعویٰ کرے اسے دلیل پیش کرنی چاہیئے۔

اور اگر وہ ایک انگلی کو قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی گر پڑے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک، ان سے ظاہر الروایۃ کے مطابق پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت جرمانہ۔ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت کی رو سے دونوں میں قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس روایت کی بنا پر آپ کا جو قاعدہ ہے وہ یہ ہے کہ جس جراحت میں قصاص ہو اگر اس سے کوئی ایسی چیز تولد ہو کہ جس میں قصاص ممکن ہو تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں یہ ممکن ہے، جب کہ اس مسئلے میں کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی شل ہو جائے تو اس (تولد ہونے والی چیز) میں قصاص کا واجب ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے پہلی میں قصاص واجب ہو گیا اور دوسری میں جرمانہ۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ محل متعدد ہیں اور اثر کے متعدد ہونے کی صورت میں اس (یعنی تعدد محل) سے فعل کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ یہاں پایا گیا ہے، پس اس کو دو مختلف جرائم قرار دیا جائے گا، اور ہر ایک سے اس کا

اپنا الگ حکم متعلق ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ تو ہے انگلی کو گرا دینے والا قطع اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اجرم فی الحقیقت ایک ہے لہٰذا یہ صرف ایک ہی ضمان کا موجب بنے گا اور مال واجب ہوگیا ہے لہٰذا قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عمداً قطع کرے پھر جوڑ سے ہتھیلی گر جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا اور ہاتھ کی دیت واجب ہوگی کیونکہ مثل کو، جو کہ ہتھیلی کو گرانے والا قطع ہے وصول کرنا محال ہے لہٰذا اس کا واجب ہونا ممتنع ہے، علاوہ ازیں، ہتھیلی انگلی سمیت ایک عضو کے مانند ہے، اس لیے جرم حقیقتاً اور حکماً ایک ہی ہے اور مال کا ضمان ان دونوں سے متعلق ہوگیا ہے پس ان سے قصاص متعلق نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کا ہاتھ جوڑ سے کاٹا جائے گا۔ امام ابو یوسف نے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق کیا ہے کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی گر جائے تو دوسری میں قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ انگلی ہتھیلی کا جزو ہے اور سرایت جزو سے کل میں متحقق ہوجاتی ہے، جیسے ہاتھ سے نفس میں متحقق ہوجاتی ہے، جبکہ دو انگلیاں دو منفرد عضو ہیں، ان میں سے کوئی دوسری کا جزو نہیں ہے، لہٰذا ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے دوسری کی جانب سرایت متحقق نہ ہوگی، لہٰذا پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں واجب نہیں ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے نوادر میں جو روایت کیا ہے اس کی رو سے اس میں بھی قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، کیونکہ یہ ایک جرم ہے اور اس نے اس (عضو) میں سرایت کی ہے کہ جس میں قصاص ممکن ہے، پس ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے پہنچے سے ہتھیلی کو قطع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا کوئی دانت توڑ دے اور دانت گر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ایسا قصاص لینا ممکن نہیں ہے کہ دانت کو ایسے توڑے کہ وہ گر جائے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی کاٹی جائے اور اس کی وجہ سے ہتھیلی جھڑ جائے۔ اسی طرح نوادر والی روایت کے بموجب امام محمدؒ کے نزدیک بھی قصاص واجب ہوگا، بوجہ آپ کے اس اصول کے جس کا ہم نے ذکر کیا۔

اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت پر ضرب لگائے جس سے اس کا ایک حصہ ٹوٹ جائے اور باقی دانت ہل جائے اور اس کو ایک سال پورا ہوجائے تو اگر وہ دانت سیاہ پڑ جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے اور مثل یہ ہے اس کو اس طرح توڑنا کہ وہ اس سے سیاہ پڑ جائے، اور اگر وہ گر جائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہی حکم ہوگا اور اس میں جرمانہ عائد ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل ہے اس طرح توڑنا کہ جس سے وہ گر جائے پس اس میں جرمانہ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی قطع کی جائے اور ہتھیلی گر جائے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو عمداً شجہ موضحہ لگائے اور اس کی وجہ سے اس کی بینائی جاتی رہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے قصاص واجب نہ ہوگا،

اور اس میں اور بینائی میں جرمانہ ہوگا۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ موضحہ میں قصاص ہوگا اور بینائی میں دیت ہوگی، یہ الجامع الصغیر میں امام محمدؒ سے روایت ہے اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے نوادر میں ان سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں میں قصاص ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ جرم عمد سے ایسے عضو میں تولّد ہوا ہے کہ جس میں تولّد ممکن ہے، لہٰذا اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ نفس میں سرایت کر جائے۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بینائی کا تلف ہونا تسبیب کے طریقے سے حاصل ہوا ہے نہ کہ سرایت کے طریقے سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بینائی کے جانے کے بعد بھی شجہ باقی رہتا ہے جبکہ سرایت کا واقع ہونا جرم کے تغیر کا موجب بنتا ہے، جیسے قطع اگر نفس میں سرایت کر جائے تو وہ قطع نہیں رہتا بلکہ قتل ہو جاتا ہے جبکہ یہاں شجہ متغیر نہیں ہوا بلکہ بدستور شجہ ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بینائی کا جانا سرایت کے طریقے سے نہیں ہے بلکہ تسبیب کے طریقے سے ہے اور تسبیب کے طریقے سے جرم قصاص کا موجب نہیں بنتا، جیسے کنواں کھودنے اور اسی جیسی دوسری صورتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس کی دونوں آنکھیں، زبان، قوت شنوائی اور جماع کی صلاحیت چلی جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق ایسی کسی چیز میں قصاص نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے قول کے مطابق موضحہ میں قصاص ہوگا اور ان کے ظاہر قول کی رو سے آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا بلکہ ان میں جرمانہ عائد ہوگا، جبکہ امام محمدؒ سے نوادر والی روایت کے مطابق ان میں قصاص ہوگا اور زبان، شنوائی اور جماع میں نہیں ہوگا کیونکہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت میں زبان، کان اور جماع کی منفعت کے چلے جانے میں قصاص نہیں ہے جبکہ بینائی کے چلے جانے پر شریعت میں قصاص ہے۔

اگر وہ اس کو سوٹی سے ضرب لگائے اور موضحہ زخم پہنچا دے پھر ایک اور ضرب لگا کر اس کے پہلو میں ایک دوسرا موضحہ زخم پہنچا دے، پھر وہ دونوں موضحہ زخم گل سڑ کر ایک ہو جائیں تو یہ دو موضحہ زخم ہیں اور ان میں قصاص نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے تو اس لیے (قصاص نہ ہوگا) کہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل دو موضحہ زخم ہیں جو گل سڑ کر ایک ہو گئے ہیں۔ صاحبین کے قاعدے کے مطابق اس لیے (نہ ہوگا) کہ دو موضحہ زخموں کا گل سڑ کر ایک ہونا جراحت کے سبب تلف ہے اور اتلاف بذریعہ سبب موجب قصاص نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق۔

آنکھ کے جرائم اگر آنکھ پھوڑ دی جائے یا دیدہ نکال دیا جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ اگر ہم وہی کچھ کریں جو اس نے کیا اور وہ ہے آنکھ کو پھوڑنا اور دیدہ نکالنا تو مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا اس لیے کہ اس کی کوئی حد معلوم نہیں ہے اور اگر ہم اس کی روشنی ضائع کر دیں تو ہمارا یہ فعل اس کے فعل کے مثل نہ ہوگا، پس مماثلت کی صفت کے ساتھ (قصاص کو) وصول کرنا محال ہے، لہٰذا اس کا واجب ہونا ممتنع ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلائی سے قطع کرے تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ کلائی سے قطع کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی پہنچے سے قطع کرنے کی کوئی صورت ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہٰذا وجوب ممتنع ہوا، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور اگر وہ اس (آنکھ) پر ضرب لگائے اور اس کی روشنی چلی جائے جبکہ سیاہی بدستور باقی ہو، آنکھ اندھی نہ ہوئی ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ

کا یہ ارشاد ہے کہ والعین بالعین، یعنی آنکھ کے بدلے آنکھ۔ مزید برآں، مماثلت کے طریقے سے قصاص ممکن ہے، اس طرح کہ اس کے چہرے پر بھیگی ہوئی روئی رکھی جائے، آئینے کو گرم کیا جائے اور پھر اس کو آنکھ کے قریب لا کے رکھا جائے، تا آنکہ اس کی روشنی چلی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بات سب سے پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو سوجھی تھی اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا تھا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جمع ہوئے تو آپ نے اس بارے میں ان کے ساتھ مشورہ کیا، ان کے پاس اس مسئلے کا حکم نہیں تھا اتنے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ آئے اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا، اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، پس سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں یہ فیصلہ کیا، لہٰذا یہ اجماع ہے۔ اور اگر آنکھ اندھی ہو جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ دوسری آنکھ (ضرب لگانے سے) ہو سکتا ہے کہ اندھی نہ ہو، لہٰذا یہ پہلے کے مثل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بھینگے کی آنکھ میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ بھینگا پن آنکھ میں نقص ہے، لہٰذا (اگر قصاص لیا جائے) یہ تو ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوگا، پس مماثلت متحقق نہ ہوگی، اسی لیے تندرست ہاتھ کو فالج زدہ ہاتھ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ آنکھ کے پپوٹوں کے کناروں (جن سے پلکوں کے بال اگتے ہیں) اور پپوٹوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان میں مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کان کے جرائم جہاں تک کان کا تعلق ہے، اگر پورے کان کو اکھاڑے تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والاذن بالاذن یعنی "اور کان کے بدلے کان" علاوہ ازیں اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر کان کا ایک حصہ قطع کرے تو اگر اس کی کوئی حد معلوم ہے تو اس میں قصاص ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

ناک سے متعلق جرائم جہاں تک ناک کا تعلق ہے، اگر وہ نرمہ کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا اور اس کی بابت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والانف بالانف یعنی "اور ناک کے بدلے ناک"، علاوہ ازیں اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی حد معلوم ہے اور وہ ہے اس کا نرم حصہ۔ اور اگر نرمہ کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ اور اگر ناک کا بانسا قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ ہڈی ہے اور ہڈی میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی دانت میں ہے، جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پورا کاٹے تو اس میں قصاص ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، خواہ پورا ہی کاٹے۔ صاحبین کے درمیان (اس مسئلے میں) فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی مراد پورا نرمہ کاٹنا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص ہے اور امام محمدؒ کی مراد پورا بانسا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص نہیں ہے۔

ہونٹ سے متعلق جرائم جہاں تک ہونٹ کا تعلق ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا اوپر والا یا نیچے والا ہونٹ قطع کر دے اور اس سے قصاص لینا ممکن ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر مکمل طور پر

قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا کیونکہ مکمل طور پر قطع کی صورت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے، سوائے دانت کے، کیونکہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہوتی اور نہ ہی اس امر کی کوئی ضمانت ہے کہ اس میں تجاوز نہ ہوگا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ دانت میں قصاص ہے، خواہ اس کو توڑا جائے یا اکھاڑا جائے، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ والسن بالسن، یعنی "اور دانت کے بدلے دانت" علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، بایں طور کہ اگر دانت کو توڑا گیا ہو تو ریتی کے ساتھ توڑنے والے کے دانت کو اسی قدر توڑ دیا جائے جس قدر کہ اس نے توڑا تھا اور اگر اس کو اکھاڑا گیا ہو تو اس کا دانت ریتی کے ذریعے لے لیا جائے تا آنکہ گوشت تک پہنچ جائے اور اس کے سوا جو دانت ہوگا (یعنی جڑ تو اس کا قصاص) ساقط ہو جائے گا۔ اکھاڑنے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے دانت کو اکھاڑا جائے گا کیونکہ مماثلت تو اس طرح متحقق ہوتی ہے جبکہ اول الذکر صورت میں کمی کے ساتھ وصول کرنا ہے، البتہ اکھاڑنے میں زیادت کا احتمال ہے کیونکہ اس امر پر امن نہیں ہے کہ جس کا دانت اکھاڑا گیا تھا وہ اکھاڑنے والے کے فعل سے تجاوز نہیں کرے گا۔

زبان سے متعلق جرائم جہاں تک زبان کا تعلق ہے، اگر اس کا کچھ حصہ قطع کیا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر پوری زبان قطع کرے تو امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ زبان کا قصاص نہیں لیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع پوری زبان کا ہو تو اس میں (قاطع کی) پوری زبان کو قطع کر کے مثل کو وصول کیا جا سکتا ہے، پس جزا جرم کے مثل ہو گی۔ کتاب المبسوط میں جو مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ زبان سکڑتی اور پھیلتی ہے اس لیے مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

آلۂ تناسل سے متعلق جرائم اور اگر وہ سپاری (سرِ ذکر) کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا، کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اس لیے کہ اس کی حد معلوم ہے۔ اور اگر وہ اس کا کچھ حصہ قطع کرے یا ذکر کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس کی حد نہیں ہے۔ پس مماثلت کی صفت کے ساتھ قطع کرنا ممکن نہیں ہے۔ تو یہ زبان کے کچھ حصے کو قطع کرنے والے مسئلے کے مانند ہے۔ اور اگر وہ ذکر (آلۂ تناسل) کو جڑ سے قطع کر دے تو امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پورے ذکر کو قطع کرنے کی صورت میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، لہٰذا قصاص واجب ہوگا۔ المبسوط میں جو مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ذکر کبھی سکڑتا ہے اور کبھی پھیلتا ہے، لہٰذا اس میں مماثلت کو ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہیں ہوگا۔

سر وغیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم سر کے بال کترنے اور مونڈنے، بھنویں، مونچھیں اور ڈاڑھی مونڈنے میں قصاص نہیں ہے، خواہ مونڈنے اور نوچنے کے بعد یہ دوبارہ نہ بھی اگیں۔ جہاں تک کترنے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب نہ ہوگا) کہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہے، لہٰذا مثل کو لینا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک مونڈنے اور نوچنے والے کی طرف سے مونڈنے اور نوچنے کے فعل کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب ہوگا) کہ جس چیز کا استحقاق حاصل ہوا ہے وہ ہے مونڈنے اور نوچنے کا ایسا فعل کہ جس کے بعد بال نہ اگیں اور یہ (صاحب استحقاق) جس کے بال مونڈے یا نوچے گئے اس کے بس میں نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ مونڈے یا نوچے تو بعد میں بال دوبارہ اگ آئیں، لہٰذا یہ فعل اول کے مثل نہ ہوگا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ اگر بال دوبارہ نہ اگیں تو قصاص واجب ہوگا۔

بعض دیگر اعضاء پر جرائم عورت کے پستان کے حکم کا ذکر نہیں کیا گیا کہ اس میں قصاص واجب ہوگا یا نہیں۔ اسی طرح خصیتین میں وجوب قصاص کا ذکر بھی نہیں کیا گیا۔ چاہیئے یہ کہ ان میں قصاص واجب نہ ہو کیونکہ ان میں سے کسی کی حدِ فاصل معلوم نہیں ہے، لہٰذا مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک عورت کے پستان کی بھٹنی (سَرِ پستان) کا تعلق ہے تو چاہیئے یہ کہ اس میں قصاص واجب ہو کیونکہ اس کی حد معلوم ہے، لہٰذا اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، جیسے سَرِ ذکر میں ہوتا ہے۔

سر پر ضرب سے عقل اور حواس خمسہ وغیرہ کا چلے جانا اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کی عقل یا قوتِ سامعہ یا ذائقہ یا جماع کی صلاحیت یا اس کی صلب کا پانی (مادۂ منویہ) چلا جائے تو ان میں سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسی ضرب لگائے جس سے یہ چیزیں چلی جائیں، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ یا پاؤں پر ضرب لگائے جس کے بعد وہ شل ہو جائے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ شل کر دینے والی ضرب لگانا اس کے امکان میں نہیں ہے، لہٰذا مثل کو وصول کرنا مقدور میں نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام جہاں تک سر اور چہرے کے زخموں (شجاج) کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضحہ میں قصاص ہے، جس کی دلیل اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ والجروح قصاص، یعنی "اور زخموں میں قصاص ہے" ماسوا اس خصوص کے جو کسی دلیل سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں، اس میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں پر چھری انتہا پذیر ہوتی اور وہ حد ہے ہڈی۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضحہ سے زیادہ گہرے جو زخم ہیں ان میں قصاص نہیں ہے کیونکہ ان میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا محال ہے، اس لیے کہ ہاشمہ زخم ہڈی کو توڑ دیتا ہے اور منقلہ زخم ہڈی کو توڑ کر اس

کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتا ہے، اور ہڈی توڑنے میں قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور آمہ زخم میں اس امر کی ضمانت نہیں کہ چھری دماغ تک نہیں پہنچے گی، پس ان زخموں میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا، بخلاف موضحہ کے۔

جہاں تک موضحہ سے ہلکے زخموں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ موضحہ، سمحاق، باضعہ اور دامیہ میں قصاص واجب ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سر اور چہرے کے زخموں میں قصاص نہیں ہے ماسوا موضحہ اور سمحاق کے، بشرطیکہ سمحاق میں قصاص لینا ممکن ہو۔ نخعی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضحہ سے کمتر زخم جلد کو چھیلتا ہے اور اس میں حکومتِ عدل ہے، اسی طرح عمر بن عبدالعزیز رحمہا اللہ سے بھی روایت ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضحہ سے ادنیٰ شجہ میں طبیب کی اجرت ہے۔ حسن رحمہ اللہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ موضحہ سے ہلکے جن زخموں کا ہم نے ذکر کیا ان کی حد نہیں ہے کہ جس تک چھری انتہا پذیر ہو، لہٰذا صفت مماثلت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ مبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ سلائی کے ذریعے زخم کی گہرائی کی مقدار کو معلوم کرنا ممکن ہے، پھر جب وہ معلوم ہو جائے تو اس کی مقدار کے مطابق لوہے کا ٹکڑا بنا لیا جائے اور اس کو آخر تک گوشت میں پیوست کر دیا جائے، اس طرح مجرم کے فعل کے مثل وصول ہو جائے گا۔

سر اور چہرے کے جن زخموں (شجاج) میں قصاص واجب ہو ان میں قصاص زخم رساں کی اسی جگہ سے لیا جائے گا جس جگہ اس نے زخم رسیدہ کو زخم پہنچایا ہو، سر کے اگلے حصے میں یا پچھلے حصے میں، وسط میں یا جانبین میں سے جس جگہ بھی ہو، کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس عیب کی وجہ سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہو جاتا ہے اور عیب سر پر زخم کی جگہ کے بدلنے سے کم و بیش ہو جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر کے پچھلے حصے میں زخم لگنے سے) عیب ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ اگلے حصے میں ہوتا ہے۔ اسی لیے زخم کی لمبائی چوڑائی کو بھی، جس حد تک ممکن ہو، قصاص میں ملحوظ رکھا جاتا ہے، کیونکہ زخم کے چھوٹا یا بڑا ہونے سے بدصورتی (عیب) میں کمی بیشی ہو جاتی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو موضحہ زخم پہنچائے اور زخم رسیدہ کے مابین قرنین (یعنی سر کے اگلے حصے کے دونوں جانب اس مقام پر جہاں کہ جانور کے سینگ اگتے ہیں) ساری جگہ پر زخم پہنچے اور اسی قدر زخم، زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ کو نہ گھیرتا ہو زخم رسیدہ کے سر کے چھوٹا ہونے اور زخم رساں کے سر کے بڑا ہونے کی وجہ سے، تو قصاص میں زخم رساں کی مابین قرنین ساری جگہ پر زخم نہیں پہنچایا جائے گا کیونکہ ساری جگہ پر زخم پہنچانا (حق سے) زائد کو وصول کرنا ہے اور اس سے زیادہ بدصورتی لاحق ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے، البتہ زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، چاہے زخم رساں سے قصاص لے لے، اپنے زخم کی لمبائی کے بقدر اور پھر رک جائے اور چاہے تو اس کے بجائے تاوانِ جرم وصول کر لے کیونکہ اس کو (قصاص لینے کی صورت میں) ناقص حق ملتا ہے، اس لیے کہ پہلا زخم (جو مجرم نے پہنچایا) تو مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچا ہے اور دوسرے زخم کو مجرم کے مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچانا ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے خیار

ثابت ہوگا، چاہے اپنے سینے کی تشفی کے لیے اپنا حق ناقص صورت میں وصول کرلے یا پھر اس کے بجائے جرمانہ وصول کرلے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب فالج زدہ شخص کسی تندرست کا ہاتھ قطع کرے۔ اگر وہ قصاص کو اختیار کرے تو اسے حق ہوگا کہ جس جانب سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں جانب اس کا حق ہے، پس اُسے حق ہے کہ جانبین میں سے جدھر سے چاہے (زخم پہنچانا) شروع کرے۔ اور اگر زخم رسیدہ کے مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچا ہو مگر اس سے زائد نہ ہوا ور زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ پہ زخم پہنچانے کے بعد بھی (لمبائی میں) بچ رہتا ہو زخم رسیدہ کے سر کے بڑا اور زخم رساں کے سر کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے، تو اس صورت میں زخم رسیدہ کو خیار ہوگا کہ چاہے تو جرمانہ لے لے یا پھر زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ پر زخم پہنچا دے لیکن اس سے زیادہ کچھ نہ کرے گا کیونکہ زخم رساں کے مابین قرنین جگہ سے زیادہ جگہ پر زخم پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لیے کہ زخم رساں نے زخم رسیدہ کو مابین قرنین جگہ سے زائد پر زخم نہیں پہنچایا، لہٰذا وہ بھی اس سے زائد جگہ پر زخم نہیں پہنچائے گا، اس لیے زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا کیونکہ (قصاص لینے کی صورت میں) اس کو اپنا حق ناقص حالت میں ملتا ہے[1] اس لیے کہ دوسرا زخم (جو مجرم کو پہنچایا جاتا ہے) مقدار کے لحاظ سے پہلے زخم کی بہ نسبت کمتر ہے، لہٰذا اگر وہ چاہے تو تشفی کے لیے اپنے حق کو ناقص حالت میں وصول کرنے پر راضی ہو جائے اور زخم رساں کے قرنین کے مابین جگہ میں (زخم پہنچانے پر) اکتفاء کرلے یا پھر اس کے بجائے جرم کا تاوان وصول کرلے۔ اگر زخم زخم رسیدہ کے مابین قرنین پوری جگہ کو نہ پہنچتا ہو جبکہ زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ کو پہنچتا ہو تو قصاص میں زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ پر زخم پہنچانا جائز نہیں ہے کیونکہ پہلا زخم اس پوری جگہ کو نہیں پہنچا، لہٰذا ایک جزو کے قصاص میں پوری جگہ میں زخم پہنچانا (اپنے حق سے) زائد لینا ٹھہرے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اگرچہ لمبائی چوڑائی میں یہ (زائد جگہ میں زخم) اس کے زخم کے بقدر ہو، جیسے پہلے مسئلے میں زخم رساں کے مابین قرنین جگہ میں سے فاضل جگہ میں زخم پہنچانا جائز نہیں تھا، اگرچہ یہ لمبائی میں پہلے زخم کے بقدر تھا۔ چونکہ اپنے زخم کی لمبائی کے برابر کا زخم پہنچانا محال ہے اس لیے اسے خیار حاصل ہوگا کہ چاہے قصاص نہ لے اور زخم رساں کے مابین قرنین جگہ میں سے کچھ جگہ (زخم رسانی سے) باقی بچ جائے اور چاہے قصاص کو چھوڑ کر جرمانہ وصول کرلے۔ اور اگر زخم، زخم رسیدہ کے سر کے طول میں ہو اور اس کی پیشانی سے لے کر گدی تک پہنچا ہو اور اس کے مثل زخم، زخم رساں کی گدی تک نہ پہنچتا ہو تو زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے زخم کے بقدر قصاص لے لے، زخم رساں کے سر میں اپنے زخم کے مثل جگہ میں (زخم پہنچا کر) اور اس سے زائد کچھ نہ لے اور چاہے جرمانہ وصول کرلے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ طحاوی ؒ نے علی بن العباس الرازی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر زخم رسیدہ کے مابین قرنین پوری جگہ میں زخم پہنچا ہو اور زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ میں نہ پہنچتا ہو تو زخم رساں کے مابین قرنین پوری جگہ میں قصاص لیا جائے گا خواہ یہ پہلے زخم سے لمبائی میں زیادہ ہو، کیونکہ دو اعضاء کے درمیان قصاص میں چھوٹے اور بڑے ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی نظیر ہاتھ اور پاؤں ہیں کہ ان میں قصاص جاری ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو پس ایسے ہی سر اور چہرے کے زخم میں ہوگا۔ لیکن یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں قصاص کا وجوب منفعت کے فوت ہونے کی وجہ

سے تھا اور (ہاتھ یا پاؤں کے) چھوٹے یا بڑے ہونے سے منفعت میں فرق نہیں پڑتا، کیا دیکھتے نہیں کہ بسا اوقات چھوٹے ہاتھ کی منفعت بڑے ہاتھ کی منفعت سے فزوں تر ہوتی ہے، تو جس سبب سے قصاص واجب ہوا وہ نہ بدلے تو وجوب بھی نہیں بدلے گا، بخلاف سر یا چہرے کے زخم کے، کیونکہ اس میں قصاص کا وجوب اس بدصورتی کے سبب سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہوتی ہے اور یہ بدصورتی بدلتی رہتی ہے، چنانچہ زخم کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوجاتی ہے اور اس کے کم ہونے سے کم ہوجاتی ہے، اس لیے دونوں مثلوں میں فرق ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

جراحت میں قصاص نہیں ہے جہاں تک جراحت کا تعلق ہے، تو اگر کسی قسم کی جراحت سے مجروح کی موت واقع ہوجائے تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ جراحت سرایت کرنے سے قتل بن گئی ہے، اور اگر اس کی موت واقع نہ ہو تو کسی بھی جراحت میں قصاص واجب نہ ہوگا، خواہ وہ جائفہ ہو یا غیر جائفہ، کیونکہ جراحت میں مماثلت کے طریقے سے قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں از انجملہ یہ شرط ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں، پس اگر ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو یا دونوں غلام ہوں تو اس میں قصاص نہ ہوگا۔

مجرم اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں از انجملہ یہ شرط ہے (قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے واجب ہونے کی) کہ وہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں، یہ ہمارے نزدیک ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہو تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور قتل سے ادنیٰ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوگا جیسے قتل میں جاری ہوتا ہے، ہمارے نزدیک ان دونوں شرطوں میں تداخل ہے کیونکہ یہ دونوں مماثلت کی شرط میں داخل ہیں، اس لیے کہ جان سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کے لیے جرمانوں میں مماثلت شرط ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ تندرست کو ناکارہ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا اور نہ ہی کم انگلیوں والے کے بدلے میں پوری انگلیوں والے کو قطع کیا جاتا ہے، نیز اس وجہ سے جو ہم نے سابق میں بیان کی یعنی یہ کہ جان سے ادنیٰ میں اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور اموال کے باب میں اموال کے مابین مماثلت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور جرمانوں کے ضمن میں آزاد انسانوں اور غلاموں کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی کیونکہ غلام کے طرف کی قیمت کو قیمت لگانے والوں کے اندازے اور گمان کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے، چنانچہ مساوات معلوم نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح غلام اور غلام کے درمیان بھی قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اگر ان کی قیمت مختلف ہو تو جرمانے میں مساوات ناپید ہے اور اگر ان کی قیمت برابر ہو پھر بھی یہ اندازے اور گمان کے ذریعے ہی معلوم کی جاتی ہے کیونکہ یہ قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے سے معلوم ہوتی ہے اور اندازہ و ظن میں اختلاف ہوتا ہے پس ان کے جرمانوں کے مابین مساوات نہیں ہے، لہٰذا قصاص واجب نہیں ہوگا یا پھر اس میں شبہ عدم موجود ہے اور قصاص کے باب میں۔

شبہ حقیقت کی مانند ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان بھی جان سے ادنیٰ میں قصاص نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد انسانوں میں جرمانوں کے ضمن میں مساوات نہیں [illegible] ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جانوں کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے تو ان کے اطراف کے درمیان بھی قصاص جاری ہوگا اس لیے کہ طرف جان کے تابع ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے جرمانوں کے درمیان برابری نہیں پائی جاتی پس ان کے اطراف میں قصاص نہیں ہوگا۔ اس کی مثال [illegible] اور فالج زدہ والا مسئلہ ہے۔

ناخنوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان کے جرمانوں میں مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ ناخن کا [illegible] حکومت عدل ہے اور یہ اندازے اور گمان سے معلوم ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

قتل سے ادنیٰ جرائم میں ہتھیار شرط نہیں ہے

قتل سے ادنیٰ جرم میں وجوب قصاص کے لیے اس جرم کا ہتھیار سے سرزد ہونا شرط نہیں ہے [illegible] خواہ وہ ہتھیار سے سرزد ہوا ہو یا بغیر ہتھیار کے اس میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ قتل سے ادنیٰ جرائم [illegible] عمد نہیں ہوتا بلکہ اس میں یا تو عمد ہوتا ہے یا خطا بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بیان کی، لہٰذا ان میں [illegible] غیر ہتھیار سب برابر ہیں۔

حکمِ قصاص کا وقت یہ تو تھیں قتل سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کی شرطیں۔ جہاں تک قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے حکم کے وقت کا تعلق ہے تو اس کا وقت زخم کے اچھا ہو جانے کے بعد ہے پس جب تک وہ اچھا نہ ہو جائے اس میں قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وقت جرم کے بعد ہے اور انتظار نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فی الحال واجب ہوا ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ واجب کو فوراً وصول کرے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ جراحت کا قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک کہ وہ اچھا نہ ہو جائے اور روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے حسانؓ بن ثابت کی ران میں ہڈی سے جراحت پہنچائی پس انصار رسول اللہ کے پاس آ گئے اور قصاص کا مطالبہ کیا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ذرا دیکھو تمہارے ساتھی کے ساتھ کیا ہوتا ہے پس میں بھی بخدا اس کا منتظر ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سرایت کر جائے اور سرایت کی صورت میں جراحت قتل بن جاتی ہے، جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اُس نے اپنے حق کے سوا کچھ اور وصول کیا ہے یہ اس مسئلے کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ مجروح اگر جراحت کی وجہ سے مر جائے تو ہمارے نزدیک جان کا قصاص واجب ہوگا اور طرف میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ ایسا ہی کچھ کیا جائے گا جیسا کہ اس نے کیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

قتل سے ادنیٰ کن جرائم میں دیت کاملہ واجب ہوتی ہے

جہاں تک اس جرم کا تعلق ہے کہ جس میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اس پر گفتگو کے دو [illegible] ایک تو وجوب کے سبب کو بیان کرنا اور دوسرا اس کی شرائط کو بیان کرنا۔

دیت کاملہ کے وجوب کا سبب جہاں تک اس کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے اس عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دینا اور [illegible] کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے، ایک تو عضو کو کاٹ کر الگ کر دینے سے اور دوسرے عضو کے معنی مقصود کو ختم کر دینے سے، جبکہ صوری طور پر وہ عضو برقرار ہو۔ جہاں تک پہلے طریقے کا تعلق ہے تو وہ اعضاء جو کامل دیت سے متعلق ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ایسا عضو کہ جس کا بدن میں کوئی نظیر نہ ہو۔

۲۔ جو [illegible] بدن میں دو دو ہوں۔

۳۔ جو اعضاء بدن میں چار چار ہوں۔

جہاں تک ایسے عضو کا تعلق ہے کہ جس کی بدن میں کوئی نظیر نہیں تو وہ چھ اعضاء ہیں۔ ان میں سے ایک ناک ہے خواہ اس کو مکمل طور پر کاٹا جائے یا اس کا صرف نرمہ قطع کیا جائے اور نرمہ سے مراد ہے ناک کا نرم حصہ۔

دوسرا عضو زبان ہے خواہ اس کو مکمل طور پر قطع کیا جائے یا اس کا اتنا حصہ قطع کیا جائے کہ جس سے گویائی مکمل طور پر جاتی رہے۔

تیسرا عضو ذکر ہے خواہ اسے مکمل طور پر قطع کیا جائے یا اس کی صرف سپاری کو قطع کیا جائے اور اس بارے میں اصل وہ حدیث ہے جو سعیدؓ بن المسیّب سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور ذکر میں دیت ہے اور ناک میں دیت ہے اور نرمۂ ناک میں دیت ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمروؓ بن حزم کو ایک فرمان میں لکھا تھا کہ جان میں دیت ہے اور ناک میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے۔ علاوہ ازیں ان کے قطع سے وہ منافع باطل ہو جاتے ہیں جو ان اعضاء سے مطلوب ہوتے ہیں اور بعض کے قطع سے تو خوبصورتی بھی ضائع ہو جاتی ہے، چنانچہ ناک سے مطلوب سونگھنا بھی ہے اور خوبصورتی بھی اور زبان سے گویائی مقصود ہے اور ذکر سے جماع مقصود ہے اور سپاری سے انزال کی منفعت متعلق ہے اور قطع سے یہ سارے منافع زائل ہو جاتے ہیں۔ اور اگر زبان کے کچھ حصے کو قطع کر دینے سے کچھ گویائی چلی جائے تو اس میں حکومت عدل ہوگی کیونکہ مکمل طور پر منفعت کو فوت نہیں کیا گیا اور کہا گیا ہے کہ دیت کو حروف تہجی کی تعداد پر تقسیم کیا جائے گا پس جس قدر حروف فوت ہوئے ہوں اُسی قدر دیت واجب ہوگی۔ یہ قضیہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ زبان

سے مقصود کلام ہے اور اس کا صرف ایک حصہ فوت ہوا ہے لہٰذا اسی قدر دیت واجب ہوگی جس قدر یہ (مقصود) فوت ہوا ہے، لیکن اس تقسیم میں صرف وہی حروف شامل ہوں گے جو زبان کے محتاج ہیں (یعنی جن کا مخرج زبان ہے) پس جو حروف زبان کے محتاج نہ ہوں گے، جیسے شفویہ اور حلقیہ حروف ہیں مثلاً باء اور فاء اور ہاء وغیرہ یہ تقسیم میں شامل نہ ہوں گے۔ اور چوتھا عضو صُلب (ریڑھ کی ہڈی) ہے اگر یہ ضرب کی وجہ سے کُبڑی ہو جائے اور مادہ منویہ منقطع ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہوگی کیونکہ جنس کی منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا ہے۔ اور پانچواں عضو عورت کے پیشاب کی نالی ہے اور چھٹا عضو عورت کی پاخانے کی جگہ ہے اگر کوئی آدمی اس کے بول و براز کے مقامات کو ملا دے اور وہ بول و براز کو نہ روک سکے تو اس آدمی پر کامل دیت واجب ہوگی اور اگر وہ ان دونوں کو نہ روک سکے تو اس پر ہر دو کے لیے ایک کامل دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دیا ہے لہٰذا اس پر کامل دیت واجب ہوگی۔

جہاں تک اُن اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں دو دو پائے جاتے ہیں تو وہ ہیں دو آنکھیں، دو کان، دو ہونٹ، اور دو بھنویں، اگر ان کے بال چلے جائیں اور پھر نہ اُگیں، اور عورت کے پستان اور بھٹنیاں (سر پستان) اور دو فوطے۔ اس بارے میں دلیل وہ حدیث ہے جو ابن المسیب رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ السلام نے فرمایا کہ دونوں کانوں میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے اور دونوں پاؤں میں دیت ہے۔ علاوہ ازیں مذکورہ اعضاء کو قطع کرنے سے یا تو منفعت مقصود کی جنس کی تفویت ہوتی ہے یا کامل طور پر خوبصورتی کا ازالہ ہوتا ہے، جیسے دو آنکھوں میں بینائی کی منفعت ہے، اور دو ہاتھوں میں گرفت کی اور دو پاؤں میں چلنے کی منفعت اور دونوں کانوں اور دونوں بھنوؤں میں جبکہ وہ دوبارہ نہ اُگیں اور دو ہونٹوں میں خوبصورتی اور ایک ہونٹ یعنی نچلے ہونٹ میں لعاب کو روکنے کی منفعت اور دونوں پستانوں میں دودھ کو جمع رکھنے کی منفعت اور دونوں بھٹنیوں میں دودھ پلانے کی منفعت اور دونوں فوطوں میں مادہ منویہ کو جمع رکھنے کی منفعت۔

جہاں تک ان اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں چار چار ہیں تو وہ دو قسم کے ہیں ایک تو آنکھوں کی پلکیں (اشفار) اور ان سے مراد ہے پلکوں کے بال اُگنے کی جگہیں، جبکہ یہ بال دوبارہ نہ اُگیں، کیونکہ ان کو فوت کرنے میں بینائی کی منفعت کی تفویت ہے اور خوبصورتی کی بھی مکمل طور پر۔ ہر پلک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی۔ اور دوسری قسم پلکیں (اہداب) یعنی پلکوں کے بال ہیں جب وہ دوبارہ نہ اُگیں، بدلیل مذکورہ۔

جہاں تک عضو کے معنی کو ضائع کرنے کا تعلق ہے، جبکہ اس کی صورت برقرار ہو، تو وہ ہے مثلاً عقل، بینائی، قوتِ شامہ، ذائقہ، قوتِ جماع اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت۔ مثال کے طور پر کسی آدمی پر کوئی شخص ضرب لگائے جس کی وجہ سے اس کی عقل یا شنوائی یا اس کی گویائی یا اس کی قوتِ شامہ یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت چلی جائے، مثلاً وہ اس کی پیٹھ پر ضرب لگائے جس سے اس کی صلب کا

کا پایا جائے۔ اور اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی ہے کہ آپ نے ایک ایسے مرد میں چار دیتوں کا حکم جاری کیا تھا، جس کے سر پر ضرب لگائی گئی تھی، جس سے اس کی عقل، اس کی گویائی، اس کی بینائی اور اس کا ذکر چلے گئے تھے، کیونکہ اس نے ان اعضاء سے مقصود منافع کو مکمل طور پر فوت کر دیا تھا۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو یہ اس لیے کہ اس کو فوت کرنا سبھی اعضاء کے منافع کو فوت کرنا ہے کیونکہ عقل ہی کے فوت ہونے پر ان اعضاء سے وہ فوائد حاصل نہیں کیے جا سکتے جن کے لیے یہ وضع کیے گئے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دیوانوں کے افعال کے ساتھ چوپایوں کے افعال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، لہٰذا عقل کو زائل کرنا از روئے معنی جان کو تلف کرنا ہے۔ جہاں تک شنوائی، بینائی، گویائی، قوت شامہ، ذائقہ، قوت جماع اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کا تعلق ہے تو یہ سب منافع مطلوب ہیں اور اس نے ان سب منافع کو فوت کر دیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مرد کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کے بال گر جائیں یا کسی عورت کے سر پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے اس کے بال گر جائیں یا کسی مرد کی ڈاڑھی کو مونڈ ڈالے یا اسے نوچ ڈالے یا کسی عورت کے بال مونڈ ڈالے اور وہ دوبارہ نہ اگیں اور وہ (جرم رسیدہ) آزاد ہو تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس میں دیت واجب ہو گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حکومت عدل واجب ہو گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کامل دیت تو صرف اتلاف جان سے واجب ہوتی ہے کیونکہ دیت جان کا بدل ہے البتہ جنس منفعت کے فوت کیے جانے کی صورت میں شریعت میں اس کا حکم وارد ہوا ہے، جیسے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں وغیرہ کے قطع میں ہوتا ہے، اس لیے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے سے ایک لحاظ سے جان تلف ہو جاتی ہے اور یہ چیز بال مونڈنے میں نہیں پائی گئی، لہٰذا حکم کو اس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا، اور اس لیے باقی بدن کے بال مونڈنے میں دیت واجب نہیں ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے لیے بال جمال کامل ہیں۔ اسی طرح مردوں کے لیے ڈاڑھی ہے۔ اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ عزّ وجلّ نے دنیا کے آسمان میں فرشتے پیدا کیے جو یہ تسبیح کرتے ہیں کہ پاک ہے وہ ذات جس نے زینت بخشی مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو لمبے بالوں سے۔ اور آزاد آدمی کے حق میں جمال کو مکمل طور پر فوت کرنا کامل دیت کا موجب ہوتا ہے جیسے نرمہ ناک اور ابھرا ہوا کان، اور ان دونوں کے درمیان وجہ جامع آدمی کے شرف اور اس کے وقار کو ظاہر کرنا ہے اور جمال میں اس کا شرف منافع میں اس کے شرف سے فائق تر ہے۔ جب منافع کو مکمل طور پر فوت کرنے سے کامل دیت واجب ہوتی ہے تو جمال کو مکمل طور پر فوت کرنے سے بدرجہ اولیٰ واجب ہو گی، بخلاف باقی بدن کے بالوں کے کیونکہ اس میں کامل جمال نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ لوگوں کے سامنے ظاہر نہیں ہوتے، لہٰذا ان کو فوت کرنا کامل دیت کا موجب نہ ہو گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر سر کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو کامل دیت واجب ہو گی۔ اسی طرح آپ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ اگر ڈاڑھی کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو دیت واجب نہ ہو گی۔

روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے پانی ابالا اور اس کو کسی دوسرے آدمی کے سر پر انڈیل دیا جس

سے اس کے سر کی کھال اتر گئی، پس سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے دیت کا حکم دیا۔ فقیہ ابوجعفر ہندوانی سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ اگر ڈاڑھی مکمل ہو تو اس میں دیت ہو گی کیوں کہ اس سے زینت حاصل ہوتی ہے اور اگر اکا دکا بکھرے ہوئے بال ہوں جس سے زینت حاصل نہ ہو تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہو گی اور اگر ڈاڑھی کے بال گھنے نہ ہوں کہ جس سے جمال کامل تو حاصل ہوتا ہو اور وہ بدصورتی کا باعث نہ ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی۔ جہاں تک غلام کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی کا تعلق ہے امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں حکومت عدل ہو گی جبکہ حسنؒ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اس میں قیمت واجب ہو گی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں قیمت آزاد انسانوں میں دیت کے مانند ہے تو جب آزاد انسان میں دیت واجب ہے غلام میں قیمت واجب ہو گی۔ المبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہے بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہے اور جو مقصود نہ ہو اس کو فوت کرنے سے پوری دیت متعلق نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر کو یا اس کی ڈاڑھی کو مونڈ دے پھر بال اگ آئیں تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ اگنے والے بال زائل ہونے والے بالوں کے قائم مقام ہو گئے گویا کہ جمال سرے سے فوت ہی نہیں ہوا۔ اور گردن کو ٹیڑھا کرنے میں کامل دیت واجب ہو گی بوجہ منفعت مقصودہ اور پورے طور پر جمال کی تفویت کے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دیت کے وجوب کی شرطیں

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ جرم ایسے عضو پر غلطی سے سرزد ہوا ہو کہ جس پر عمداً سرزد ہونے پر قصاص واجب ہوتا ہو اور جس کے عمد میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو اس میں عمد اور خطا برابر ہیں اور ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ کس کے عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کس میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

ان شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ جرم رسیدہ مرد ہو اور اگر وہ عورت ہو تو مجرم پر عورت کی دیت واجب ہو گی اور وہ ہے مرد کی دیت کا نصف خواہ مجرم مرد ہو یا عورت کیونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہے اور وہ ہے عورت کے لیے مرد کی دیت کا نصف جیسا کہ ہم جان کی دیت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں پس اگر مجرم آزاد اور جرم رسیدہ غلام ہو تو اس میں دیت واجب نہیں ہو گی اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قیمت واجب ہو گی۔ پھر اگر وہ قلیل قیمت والا ہو تو پوری قیمت واجب ہو گی اور اگر وہ کثیر قیمت والا ہو یعنی اس کی قیمت کی مقدار دیت کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس کی قیمت میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آزاد انسان کے جس عضو میں دیت ہو غلام کے اس عضو میں قیمت ہو گی۔ اور آزاد کے جس عضو میں نصف دیت ہو غلام کے اس عضو میں نصف قیمت ہو گی۔ اور ایسے ہی جراحتیں ہیں (یعنی ان کا بھی یہی حکم ہے)۔ اس روایت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ آزاد کے جس عضو میں دیت کی ایک مقدار ہو گی غلام کے اس عضو میں اتنی

ہی مقدار اس کی قیمت میں واجب ہوگی اور اس میں آنکھ، ہاتھ اور پاؤں جیسے اعضاء جن میں منفعت مقصود ہوتی ہے اور بھویں، بال اور کان جیسے اعضاء جن میں جمال اور زینت مقصود ہوتی ہے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ حسن رحمہ اللہ نے امام صاحب سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی بھوؤں میں سے ایک مونڈ دے اور وہ دوبارہ نہ اُگے یا اس کی آنکھوں کی زیریں یا بالائی پلکیں نوچ لے اور وہ دوبارہ نہ اُگیں یا اُس کا کوئی ایک ہونٹ اوپر والا یا نیچے والا، قطع کر دے تو مذکورہ ہر جرم میں اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے غلام کی بھوؤں اور اس کے کانوں کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا تھا کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ اسیطرح امام محمدؒ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس بات کو بُرا سمجھتے تھے کہ غلام کے کان میں نصف قیمت کا تاوان لیا جائے اور یہ بھی رجوع کی دلیل ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس عضو میں جس سے منفعت مقصود ہو ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ قیمت واجب ہوتی ہے اور جس عضو میں زینت و جمال مقصود ہو اس میں دو روایتیں ہیں۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ان سب میں واجب وہ فرق ہے جو غلام کی قیمت جرم رسیدہ ہونے کی حالت میں اور اس کی قیمت جرم رسیدہ نہ ہونے کی حالت کے درمیان ہو، پس مجرم سے دونوں قیمتوں کے فرق کا تاوان لیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ اُن کا پہلا قول ابو حنیفہؒ کے موافق ہے امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے اعضاء کے لیے مال کا حکم ہے کیونکہ اس کو مال کی طرح جان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور اس دلیل سے کہ اس میں نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی برادری اُس کا بار اُٹھاتی ہے گویا کہ اس کا تاوان اموال کا تاوان ہے اور اموال کا تاوان مقرر نہیں ہوتا بلکہ مال کے نقصان کے بقدر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ جملہ اموال میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی جمع والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلام میں قیمت آزاد میں دیت کے مانند ہے تو جب آزاد کے جرم کے تاوان کو دیت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہے تو غلام کے جرم کے تاوان کو اس کی قیمت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کی جان پر جرم کی بابت تاوان مقرر ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ دیت کی مقدار کو نہیں پہنچتا، اگر غلام کثیر قیمت والا ہو، لہٰذا آزاد کی مانند جان سے کمتر جرم میں تاوان کو مقرر کرنا بھی جائز ہے فرق والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہوتی ہے۔ رہی منفعت تو وہ آزاد انسانوں اور غلاموں، سب سے مقصود ہے۔ مزید برآں، غلاموں میں جان سے کمتر یعنی اعضاء کے لیے نفس و جان کے ساتھ مشابہت بھی ہے اور مال کے ساتھ بھی شبہ نفس ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ فی الواقع نفس کے اجزا میں سے ہے، جہاں تک شبہ مال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا بار برادری اٹھاتی ہے پس شبہین پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ شبہ نفس پر عمل اُن اعضاء میں کیا جائے گا جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے اور یہ عمل قیمت کی شکل میں تاوان کو مقرر کرنے سے ہوگا، جیسے نفس پر جرم کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ شبہ مال پر عمل ان اعضاء میں ہوگا کہ جن سے جمال مقصود ہوتا ہے پس ان کی قیمت کا تاوان مقرر نہ ہوگا، جیسے مال کو تلف کرنے میں ہوتا ہے۔ اس طرح حتی الامکان شبہین پر عمل ہو گیا۔

مسئلے کا یہ جواب اس بات سے نکلا ہے جو امام محمدؒ نے قصاص کے واجب نہ ہونے اور برادری کے برداشت نہ کرنے کی بابت بتائی ہے، کیونکہ یہ شبہ مال پر عمل ہے اور اس سے شبہ نفس پر عمل کرنے کی نفی ثابت ہوتی ہے جبکہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ حکم تو مذکورہ صورتوں میں ہے اور اگر آزاد انسان کی یا کسی کے غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ یا اس کے دونوں پاؤں قطع کر دے اور اس پر کامل قیمت واجب ہے تو امام ابوحنیفہ تو اس کے مالک کو خیار ہوگا کہ چاہے تو غلام کو پھوڑنے والے کے سپرد کر دے اور اس کی قیمت وصول کرے یا اسے اُسے روک لے اور اس صورت میں اس کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ اسے حق ہوگا کہ اس کو روک لے اور اس کی قیمت میں جو نقصان واقع ہوا ہے وصول کر لے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو اسے روکنے اور اس کی پوری قیمت وصول کرنے، دونوں کا حق ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جو واجب ہے یعنی قیمت، وہ فوت ہونے والے دو اعضاء کا تاوان ہے نہ کہ کوئی اور چیز، لہٰذا باقی ماندہ غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اس کی دونوں آنکھوں میں سے کوئی ایک آنکھ پھوڑ دے یا اس کے دو ہاتھوں میں سے کوئی ایک ہاتھ قطع کر دے تو اس پر نصف قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ غلام اپنے مالک کی ملکیت پر برقرار رہتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان دو آنکھوں کے مقابلے میں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ نے کہا ہے لیکن ایک لحاظ سے ذات ہلاک ہوگئی ہے کیونکہ جنس منفعت فوت ہوگئی ہے۔ لہٰذا مالک کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو ہلاکت کی جہت کی طرف مائل ہو جائے اور اس سے قیمت کا تاوان لے لے اور غلام کو پھوڑنے والے کے حوالے کر دے کیونکہ ذات کا عوض اس کو پہنچ گیا ہے اور چاہے جہت قیام کی طرف مائل ہو جائے اور اس کو روک لے اور قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کا تاوان لے لے جو کہ دو آنکھوں کا بدل ہے، جیسا کہ زیادہ نقصان کی صورت میں تمام مواقع پر صاحب مال کو خیار دیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک کو بدلِ نفس پہنچ گیا پھر اگر غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے تو اس صورت میں بدل اور مبدل ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں گے ایسی چیز میں کہ معاوضے کے عقد کے ذریعے اس کی تملیک صحیح ہے اور یہ جائز نہیں ہے (یعنی بدل اور مبدل کا جمع ہونا) جیسے مال فروخت شدہ اور زرِ ثمن کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ اس صورت میں لازم نہیں آتا (دونوں کا جمع ہونا) کہ جب کوئی شخص کسی مدبر غلام کو غصب کر لے پھر وہ اس کے ہاں سے بھاگ جائے مالک اس سے اس کی قیمت کا تاوان لے جبکہ مدبر غلام اس کی ملکیت پر برقرار ہو، کیونکہ اس میں معاوضے کے عقد کے ذریعے تملیک کا احتمال نہیں ہے۔ عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ میں بھی یہ لازم نہیں ہوتا جبکہ وہ ہبہ کو سپرد کر دے اور عوض پر قبضہ نہ کرے اسطرح جس شخص کے حق میں ہبہ کیا گیا ہے اسکی ملکیت میں عوض اور معوّض دونوں جمع ہو جائیں گے کیونکہ عوض قبضے سے قبل عوض نہیں ہوتا، لہٰذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ بیع فاسد میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب خریدار مالِ فروخت پر قبضہ کر لے اور زرِ ثمن حوالے نہ کرے کیونکہ بیع فاسد میں زرِ ثمن بدل نہیں ہوتا بلکہ بدل تو قیمت ہوتی ہے اور جب خریدار مال فروخت کا مالک بن گیا تو فروخت کنندہ بھی قیمت کا مالک بن گیا لہٰذا بدل اور مبدل دونوں خریدار کی ملکیت میں جمع نہیں ہوئے۔ اس صورت

میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب وہ کوئی غلام خیار کے ساتھ کسی باندی کے عوض خریدلے پس وہ غلام پر قبضہ کرلے اوران دونوں کو آزاد کردے تو اُس کا آزاد کرنا ان دونوں میں نافذ کیا جائے گا حالانکہ عوض اور معوض دونوں اس کی ملکیت میں جمع ہوگئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو آزاد کر دیا تو باندی کے بارے میں بیع فاسد ہوگئی اور غلام کا عوض قیمت بن گئی۔ اور غلام کی ملکیت کے مقابلے میں فروخت کنندہ اس قیمت کا مالک بن چکا ہے لہٰذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ اس مسئلے میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شخص کوئی چیز اجرت پر لے اور اجرت کو پہلے ہی ادا کردے کہ اجرت پر دینے والا اُس اُجرت کا مالک بن جاتا ہے جبکہ منافع اسکی ملکیت میں برقرار ہے لہٰذا ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں جمع ہوگئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع وجود میں آنے سے پہلے ملکیت میں نہیں دیئے جاسکتے اور جب بھی ان منافع میں سے کوئی جزو پایا جائے گا وہ اجرت پر لینے والے کی ملکیت میں واقع ہوگا لہٰذا اجرت پر دینے والے شخص کی ملکیت میں عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ نہ ہی اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کو غصب کرے پھر وہ اس کے ہاں کوئی جرم کرے پھر وہ (غاصب) اسے اس کے مالک کو لوٹا دے اور اس کے ہاں وہ کوئی دوسرا جرم کرلے اور مالک ان دو جرموں کے بدلے میں اس کو حوالے کردے تو وہ نصف قیمت کے لیے غاصب سے مطالبہ کرے گا اور وہ نصف قیمت نصف ذات کا عوض ہے جس کو اس نے اس کے حوالے کیا پس اس کی ملکیت میں وہ قیمت اور نصف غلام جمع ہوگئے یعنی عوض اور معوض، کیونکہ ممنوع تو یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں عقد معاوضہ کے تحت عوض اور معوض جمع ہوں اور یہ بات اس مسئلے میں پائی نہیں گئی کیونکہ جرم کا ولی اس کو جرم کے عوض میں وصول کرے گا نہ کہ مال کے عوض میں اور عقد معاوضہ کے بغیر عوض اور معوض کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز ہے، جیسے کوئی شخص فروخت کنندہ سے مال فروخت اور خریدار سے زرثمن ہبہ میں لے لے یا ان دونوں کو میراث میں لے لے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر مجرم غلام اور جرم رسیدہ آزاد ہو یا دونوں غلام ہوں تو اس جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے تاہم مالک کو فدیہ اختیار کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم غلام کے جرائم کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مقررہ تاوان کن اعضاء میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس عضو کا تعلق ہے کہ جس میں مقررہ تاوان واجب ہوتا ہے تو بدن کے ایسے اعضاء جو دو دو ہوں اور دونوں پر جرم واقع ہونے پر کامل دیت واجب ہوتی ہو۔ ان میں سے ایک پر جرم سرزد ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہوگی مثلاً ایک آنکھ، ایک ہاتھ، ایک پاؤں، ایک کان اور ایک ابرو جبکہ وہ دوبارہ نہ اُگے، ایک ہونٹ، ایک پستان اور ایک سرپستان جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے عمرو بن حزم کے نام فرمان میں تحریر فرمایا تھا کہ دو آنکھوں میں دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، دو ہاتھوں میں دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں اعضاء کے قطع کی صورت میں جو کل دیت واجب ہوتی ہے اس کو ان

دونوں پر تقسیم کیا جاتا ہے پس ان دو میں سے ایک عضو میں نصف دیت ہوگی کیونکہ دونوں اعضاء میں پوری دیت کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اعضاء سے جو منفعت مقصود تھی اس کو فوت کر دیا گیا ہے اور ان دو میں سے ایک کے قطع کی صورت میں فوت کردہ منفعت نصف ہے، لہٰذا اس میں نصف دیت واجب ہوگی، اور اس ضمن میں دایاں اور بایاں (عضو) برابر ہیں، کیونکہ (مذکورہ) حدیث ان دونوں کے درمیان امتیاز کو واجب نہیں کرتی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آنکھ پر جرم واقع ہونے سے بینائی چلی گئی ہے جبکہ آنکھ کا ڈھیلا قائم ہے یا بینائی چلی گئی اور ڈھیلا بھی، کیونکہ آنکھ سے مقصود بینائی ہے اور اس میں ڈھیلا تابع ہے۔

اسی طرح جمہور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اوپر والا ہونٹ اور نچلا ہونٹ برابر ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا، چنانچہ نچلے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب کی اور اوپر والے میں ایک تہائی کیونکہ اوپر والے ہونٹ میں جمال اور نچلے ہونٹ میں منفعت زیادہ ہے، جبکہ باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان دونوں کو برابر قرار دیا، اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، جیسے شریح اور ابراہیم رضی اللہ عنہما وغیرہ ہیں۔ عورت کے پستان کے سر کو قطع کرنا اور سرپستان سمیت پستان کو قطع کرنا دونوں برابر ہیں، پس اس میں سرپستان کے لیے نصف دیت واجب ہوگی اور پستان اس کے تابع ہوگا، کیونکہ پستان سے جو مقصود ہے یعنی دودھ پلانے کی منفعت، وہ سرپستان کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ایک ضرب سے ہوا یا دو ضربوں سے، جبکہ یہ پہلی ضرب سے اچھا ہو جانے سے قبل ہوا ہو کیونکہ اچھا ہونے سے قبل جرم قرار نہیں پاتا، تو جب اس نے پہلا زخم مندمل ہونے سے پہلے اس کے پیچھے دوسرا جرم کر لیا، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے ان دونوں کو بیک وقت واقع کیا ہے۔

دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے، اور اس بارے میں سب انگلیاں برابر ہیں، کسی انگلی کو کسی دوسری انگلی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس ضمن میں اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انگلیوں میں کسی امتیاز کے بغیر۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے چھنگلیا اور انگوٹھے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ اور یہ برابر ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہاتھ کی صرف انگلیاں قطع کرے یا انگلیوں سمیت ہتھیلی کو قطع کرے اور یہی حکم انگلیوں سمیت پیر قطع کرنے کا ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے انگلیوں کے بارے میں فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں۔ آپؐ نے اکیلی انگلیاں قطع کرنے اور انگلیوں سمیت ہتھیلی قطع کرنے میں امتیاز نہیں فرمایا۔ علاوہ ازیں، انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ ہاتھ سے جو منفعت مقصود ہے وہ ہے گرفت اور یہ انگلیوں سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا ان کا اتلاف ہاتھ کا اتلاف ہے۔ انگلیوں کو قطع کرنا یا جراحت رسانی سے شل کرنا یا خشک کرنا سب برابر ہیں، اور اس

میں اس کی کامل دیت ہوگی کیونکہ اس کی وجہ سے مقصود فوت ہو جاتا ہے جس انگلی کے تین جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی دیت کا ایک تہائی واجب ہوگی اور جس انگلی میں دو جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی نصف دیت ہوگی کیونکہ انگلی میں جو دیت ہے وہ اس کے جوڑوں پر تقسیم ہو جاتی ہے، جیسے ہاتھ کی دیت انگلیوں کی تعداد پر تقسیم ہو جاتی ہے۔

آنکھ کی پلکوں کے اگنے کی ایک جگہ میں چوتھائی دیت ہوگی، دو جگہوں میں نصف دیت، تین جگہوں میں تین چوتھائی دیت بشرطیکہ وہ دوبارہ نہ اگیں، کیونکہ تمام جگہوں میں پوری دیت ہوتی ہے لہٰذا دیت کو ان کی تعداد پر تقسیم کر دیا جائے گا جیسے دو ہاتھوں پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ دوبارہ اگ آئیں تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ پلک اگنے کی جگہ کا قطع اور اس کے ساتھ ساتھ پپوٹے کا بھی قطع دونوں برابر ہیں کیونکہ پپوٹا پلک اگنے کی جگہ کے تابع ہے جیسے ہتھیلی اور پیر انگلیوں کے تابع ہیں۔ اسی طرح پلکوں کا قطع ہے، اگر وہ دوبارہ نہ اگیں، ان کا حکم وہی ہے جو پلکوں کے اگنے کی جگہوں کا ہے۔

ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے اور اس میں اگلے اور پچھلے، سامنے کے اوپر نیچے کے چار دانت، ڈاڑھیں اور کچلیاں سب برابر ہیں۔ اس بارے میں اصل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے۔ آپؐ نے دانتوں کے درمیان تفصیل نہیں فرمائی۔ بعض لوگ پیسنے والے دانتوں کی دیت کو ہنسنے میں ظاہر ہونیوالے دانتوں کی دیت پر فضیلت دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مذکورہ حدیث اس فضیلت کو واجب نہیں کرتی۔ دانت کے مسئلے کو انگلیوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ شرعی حکم ہر دانت میں پانچ اونٹوں کی دیت کا وارد ہوا ہے کیونکہ دانت بتیس ہیں۔ لہٰذا تمام دانتوں کی دیت ان کی کل تعداد کے حساب سے واجب ہوگی (یعنی ۳۲ × ۵ = ۱۶۰ اونٹ)۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو ایک ضرب لگا کر اس کی بتیسی نکال دے تو اس پر ۳/۵ ۱ دیت واجب ہوگی کیونکہ دانتوں کی کل تعداد بتیس ہے، جن میں بیس ڈاڑھیں ہیں، چار کچلیاں، چار سامنے کے اوپر نیچے کے دانت اور چار ہنسنے والے دانت، ہر دانت میں دیت کے دسویں حصے کا نصف (یعنی ۱/۲۰) واجب ہوگا، پس ان سب کی مجموعی دیت سولہ ہزار دراہم گی اور یہ ۳/۵ ۱ دیت ہے۔ یہ ساری دیت تین سالوں میں ادا کی جائیگی، پہلے سال میں تہائی دیت، ایک تہائی تو کامل دیت میں سے اور وہ ہے دس ہزار دراہم اور ایک تہائی ۳/۵ دیت میں ہے اور وہ ہے چھے ہزار دراہم۔ دوسرے سال ایک تہائی کامل دیت میں سے اور ۳/۵ دیت کا باقیماندہ حصہ۔ اور تیسرے سال میں ایک تہائی دیت اور وہ ہے کامل دیت کا باقیماندہ حصہ۔ یہ اس لیے ہے کہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے، ہر سال ایک تہائی دیت اور ۳/۵ دیت جو کہ چھے ہزار دراہم ہے تین سالوں میں سے دو سالوں میں ادا کیجاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ کامل دیت اور ناقص دیت کی پہلے دو سالوں میں ادا کی جانے والی مقدار اور کامل دیت کی وہ مقدار جو تیسرے سال میں ادا کی جاتی ہے اسی طرح ہو جس طرح ہم نے بیان کی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دانتوں پر ضرب لگائے اور وہ ہلنے لگیں تو ایک سال تک ان کا انتظار کیا جائے گا جیسا کہ دین نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے مروی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ زخم کا انتظار کیا جائے یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے اور ایک سال کی مدت اس لیے مقرر کی گئی ہے کہ اتنی مدت میں ان کی حقیقت حال ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ گریں گے یا متغیر ہوں گے یا جم جائیں گے۔ اور مضروب کے چھوٹے یا بڑے ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے المجردؒ میں ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ کمسن میں انتظار کیا جائیگا اور بڑے آدمی میں انتظار نہیں کیا جائیگا جبکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر دانت ہلنے لگیں تو انتظار کیا جائیگا اور اگر گر جائیں تو انتظار نہیں کیا جائیگا۔

امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دانت ہل جائے تو کبھی تو وہ جم جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے پس اگر گر جائے تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ نہیں جمے گا۔ کمسن اور بڑے آدمی میں فرق کرنے کی بابت امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم سن کا دانت ظاہراً اور غالباً جم جاتا ہے جب کہ بڑے آدمی کا دانت ظاہراً نہیں جمتا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگنے کا احتمال ثابت ہے، لہٰذا اس میں انتظار کرنا واجب ہے پس اگر وہ پوری طرح جم جائیں اور نہ گریں تو ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان میں حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر وہ متغیر ہو جائیں اور یہ تغیر سیاہی یا سرخی یا سبز رنگ کی طرف ہو تو ان میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ان کی منفعت زائل ہو گئی اور عضو کی منفعت کا زائل ہونا عضو کے زائل ہو جانے کے مانند ہے اور اگر یہ تغیر زرد رنگ کی جانب ہو تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ آزاد ہو تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ مملوک ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس روایت کا صحیح ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد انسان دیت کے واجب کیے جانے کا بہ نسبت غلام کے زیادہ حقدار ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ زرد رنگ میں پوری دیت واجب ہوگی جیسا کہ سیاہ رنگ میں ہوتی ہے کیونکہ تغیر سے جمال فوت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زرد رنگ کے تغیر سے منفعت کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس سے تو اس میں کمی واقع ہوتی ہے لہٰذا زرد رنگ کے تغیر سے حکومت عدل واجب ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زردی زیادہ ہو حتیٰ کہ وہ عیب بن جائے جیسے دانت کا سرخ یا سبز رنگ کا ہونا عیب ہوتا ہے تو پھر اس میں اس کی مکمل دیت ہوگی، اور لازم ہے کہ یہ ان سب (ائمہ) کا قول ہو۔ اور اگر دانت گر جائے پھر اسکی جگہ نیا دانت اگ آئے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو نیا اگنے والا دانت صحیح ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاویؒ میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دانت کو فوت کیا ہے اور اگنے والا دانت فوت ہونے والے کا عوض نہیں ہوگا کیونکہ یہ عوض تو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہے، لہٰذا اس کی بناء پر ضمان واجب ساقط نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا مال تلف کرے پھر اللہ تبارک و تعالیٰ صاحب مال کو تلف کردہ مال کے مثل مال عطا کر دے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دانت کے ضمن میں انتظار کیا جاتا ہے اور اگر نیا دانت اگنے سے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو انتظار کرنے کا کوئی مطلب نہ بنے گا، کیونکہ جب نیا دانت اگ آیا تو منفعت اور جمال بحال ہو گئے اور دوسرا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے، جیسے بچے کا دانت ہوتا ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب دانت از خود اگ آئے اور اگر صاحب دانت اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ جم جائے اور اس پر گوشت چڑھ جائے تو اکھاڑنے والے پر دانت کی پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دانت کی ایسی واپسی سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، اس لیے کہ رگیں کٹ جاتی ہیں بلکہ معمولی سی چیز سے یہ زائل ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کو واپس رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہیں، اسی لیے امام محمدؒ نے اس کو مردہ کے حکم میں رکھا ہے حتیٰ کہ آپ کا قول ہے کہ اگر درہم کی مقدار سے زیادہ

ہو تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے دانت اور کسی دوسرے کے دانت میں فرق کیا ہے، پس آپ نے اپنے دانت کے ساتھ نماز کو جائز قرار دیا اور کسی دوسرے کے دانت کے ساتھ جائز قرار نہیں دیا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اس کا کان قطع کر دے پھر وہ اس کو سی لے اور گوشت بھر جائے تو اس سے دیت ساقط نہ ہوگی، کیونکہ یہ اپنی پہلی حالت پر واپس نہ ہوگا، اس لیے جمال بھی بحال نہ ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس کی جگہ دوسرا صحیح دانت اگ آئے اور اگر ٹیڑھا دانت اگے تو اس میں بالاجماع حکومتِ عدل واجب ہوگی۔ اور اگر متغیر رنگ والا اگے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد اگے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ ضرب کے بعد قائم ہو مگر اس کا رنگ تبدیل ہو جائے، کیونکہ اگنے والا دانت نکلنے والے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے اور اس کا رنگ بدل گیا ہے، اور اس کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک بچے کے دانت کا تعلق ہے کہ اگر اس پر ضرب لگائی جائے اور وہ گر جائے تو اگر اس کا دودھ کا دانت نکل چکا ہو تو اس کا دانت اور بالغ کا دانت برابر ہیں اور ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں اور اگر نکلنے سے پیشتر گر سے اور پھر دوبارہ نہ اگے یا متغیر حالت میں اگے پھر بھی اس کا وہی حکم ہے (جو بالغ کے دانت کا ہے) اور اگر صحیح اگے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے بالغ کے دانت میں ہوتا ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس میں حکومتِ الم (درد و تکلیف کا تاوان) ہوگی جیسا کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بالغ اور بچے کے دانت میں فرق کیا ہے کیونکہ بچے کا دانت اگر نہ نکلا ہو تو جب تک گرنے کے قریب نہ ہو وہ نہیں اگتا، بخلاف بالغ کے دانت کے۔ یہ مسئلہ، شجہ کے اس مسئلے کی فرع ہے کہ جب وہ بھر جائے اور اس کے اوپر بال اگ آئیں تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق شجہ پہنچانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں حکومت الم ہوگی اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں طبیب کی اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کا بیان شجاج (شجہ کی جمع؛ سر اور چہرے کے زخم) کے حکم کے تحت ان شاء اللہ تعالیٰ ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک دانت پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے وہ ہل جائے، قاضی ایک سال کی مہلت دے دے (فیصلہ کے لیے)، پھر مضروب آئے جب کہ اس کا دانت گر چکا ہو اور وہ کہے کہ یہ تو تمہاری ضرب کی وجہ سے گرا ہے اور ضرب لگانے والا کہے کہ یہ میری ضرب کی وجہ سے نہیں گرا، تو اس صورت میں مضروب دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو سال کے اندر اندر آیا ہوگا یا پھر سال گزر جانے کے بعد آیا ہوگا۔ اگر وہ سال کے اندر اندر آیا ہو تو قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے کے قول کو تسلیم کیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ مضروب کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ اور اگر وہ آدمی کے سر پر موضحہ زخم پہنچائے پھر وہ منقلہ زخم بن جائے، پھر وہ دونوں اس بارے میں اختلاف کریں، زخم رسیدہ کہے کہ تمہاری ضرب کی وجہ سے منقلہ بنا ہے اور تم پر منقلہ کی دیت واجب ہوگی اور زخم رساں کہے کہ نہیں، بلکہ یہ بعد

میں واقع ہونے والی کسی دوسری ضرب کے باعث منقلہ بنا ہے تو دانت پر قیاس کرتے ہوئے زخم رساں کا قول قبول کیا جانا چاہیئے جب کہ استحسان یہ ہے کہ زخم رسیدہ کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی دو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ مضروب اور زخم رسیدہ ضرب لگانے والے اور زخم پہنچانے والے کے خلاف ضمان کا دعویٰ کر رہے ہیں اور وہ دونوں انکار کر رہے ہیں اور منکر کے قول کو مع قسم کے لیے جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے اقوال کے درمیان تعارض واقع ہو گیا ہے اور ضمان واجب نہ ہوا تھا پس وہ شک کی بناء پر واجب نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے المبسوط میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا دانت کے بارے میں استحسان کی وجہ روایت کا وارد ہونا ہے اور وہ روایت ابراہیم نخعیؒ کی ہے۔ استحسان کی دو علیحدہ وجوہ ہیں، ایک یہ کہ دانت کے مسئلے میں ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے کیونکہ دانت گرنے کا سبب ضارب کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور وہ سبب ہے دانت کو ہلا دینے والی ضرب، اس لیے کہ ہلنا گرنے کا سبب ہے پس ظاہر حال مضروب کے حق میں شاہد ہے، بخلاف (موضحہ) زخم کے کیونکہ موضحہ زخم، اس کے منقلہ بن جانے کا سبب نہیں ہوتا لہٰذا ظاہر حال اس کے حق میں شاہد نہیں ہے، جب کہ قول اسی کا تسلیم کیا جاتا ہے جس کے حق میں ظاہر حال شاہد ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دانت کے مسئلے میں ایک سال کی مہلت روا ہے اور ایک سال کی مہلت ضرب کے نتیجے کے انتظار کے لیے ہوتی ہے، پس جب ایک سال کے اندر اندر وہ آ گیا، بایں حال کہ اس کا دانت گر چکا ہے تو وہ ضرب کے نتیجے کے ساتھ آیا جس کے لیے مدتِ انتظار میں انتظار کیا گیا تھا لہٰذا ظاہر حال اس کے حق میں گواہ ہے۔ جہاں تک شجہ کا تعلق ہے تو اس کے لیے انتظار کی مدت معین نہیں ہے۔ اس لیے شجہ کی مقدار کے ضمن میں شجہ پہنچانے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ایک سال کی مہلت دانت کی حالت کے قرار پانے کیلئے ہے اسلئے کہ اس مدت میں عام طور پر اس کی حالت ظاہر ہو جاتی ہے۔ پس اگر وہ نہ آئے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ضرب کی وجہ سے اس کا دانت گرنے سے محفوظ رہا ہے، لہٰذا اس کا گرنا کسی نئے پیش آنے والے سبب سے منسوب ہوگا، پس ظاہر حال ضارب کے حق میں شاہد ہے یا کسی کے حق میں شاہد نہیں ہے، لہٰذا اب صورت یہ بنی کہ مضروب، ضارب کے خلاف ضمان کا دعویدار ہے جب کہ وہ انکاری ہے، اس لیے اس (ضارب) کے قول کو قبول کیا جائے گا، یا پھر یہ کہ تعارض واقع ہونے کی وجہ سے وجوبِ ضمان میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ساتھ ضمان واجب نہیں ہوتا۔ یہی جواب دوسرے طریقے سے استدلال کرنے سے ملے گا یعنی ایک سال سے زائد مدت دانت کے حال کے انتظار کرنے کے لیے مقرر نہیں کی گئی لہٰذا احتمال ہے کہ دانت کسی دوسرے شخص کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو، اس لیے وجوبِ ضمان میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے ضمان کو واجب کرنے والے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

شجّہ زخموں کے احکام | جہاں تک شجہ زخموں کا تعلق ہے تو شجہ پر گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو خود شجہ کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان اور دوسرا کسی دوسری چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، موضحہ اگر ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، ہاشمہ میں دس اونٹ، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور آمہ میں تہائی دیت: نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا موضحہ میں پانچ اونٹ

ہوں گے، ہاشمہ میں دس، منقلہ میں پندرہ اور آمہ میں تہائی دیت اور موضحہ سے ہلکے شجہ زخموں کی دیت مقرر نہیں ہے۔ اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے، مثلاً زخم مندمل ہو جائے اور اس کے اوپر بال اگ آئیں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہو گا، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومتِ اَلَم واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس پر طبیب کی اجرت واجب ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شجہ کے سبب طبیب کی اجرت اس پر لازم ہوئی گویا کہ اس نے اس کا اس قدر مال تلف کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شجہ تو متحقق ہو گیا ہے اور اس کو رائیگاں کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور شجہ کی دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اَلَم کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو اس بدصورتی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جو مشجوج کو نشان پڑنے سے لاحق ہوتی ہے اور نشان زائل ہو چکا لہٰذا دیت ساقط ہو گئی، حکومت الم کے لازم ہونے کا قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محض الم (درد) کا شریعت میں کوئی ضمان نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو تکلیف دہ ضرب لگائے (تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا)، یہی صورت طبیب کی اجرت کو واجب کرنے کی ہے کیونکہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے اصول کے مطابق عقد یا شبہہ عقد کی بنا پر منافع مال بنتے ہیں اور مجرم کے حق میں نہ تو عقد پایا گیا ہے اور نہ ہی شبہہ عقد، لہٰذا اس پر طبیب کی اجرت واجب نہیں ہوگی۔

شجہ کی وجہ سے عقل، بینائی وغیرہ کا زائل ہونا

جہاں تک کسی اور چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا تعلق ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر موضحہ زخم لگائے جس کے نتیجے میں اس کے سر کے بال گر جائیں، یا اس کی عقل، یا بینائی، یا شنوائی یا گویائی، یا قوت شامہ یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پر ان چیزوں کی دیت واجب ہوگی۔ اور کیا اس پر موضحہ کی دیت بھی واجب ہوگی یا وہ ان چیزوں کی دیت میں ہی داخل ہو جائے گی؟ طرفین کے نزدیک موضحہ کی دیت صرف بالوں اور عقل میں داخل ہوگی اور ان دو کے سوا دوسری چیزوں میں داخل نہیں ہوگی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الاملاء میں کہا ہے کہ بینائی کے سوا باقی سب چیزوں میں داخل ہوگی، حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ سوائے بالوں کے کسی اور چیز میں داخل نہیں ہوگی جبکہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ سرے سے کسی بھی چیز میں داخل نہیں ہوگی امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شجہ اور بالوں اور عقل وغیرہ کو زائل کرنا دو مختلف جرائم ہیں لہٰذا یہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے جیسے ہاتھوں اور پاؤں کے قطع وغیرہ دیگر جملہ جرائم میں ہوتا ہے۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جرائم ہیں ان کا محل اور مقصود مختلف ہیں لہٰذا ایک کی دیت دوسرے میں داخل نہ ہوگی جیسے ہاتھوں اور پاؤں کی دیت ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شنوائی، گویائی، قوت شامہ اور ذائقہ وغیرہ باطنی چیزیں ہیں لہٰذا عقل کی طرح ان میں بھی موضحہ کی دیت داخل ہوگی۔ جہاں تک بینائی کا تعلق ہے، تو وہ ظاہری چیز ہے لہٰذا اس میں موضحہ داخل نہ ہوگا جیسے ہاتھ اور پاؤں میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ فرق بالوں سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی ظاہری چیز ہے اور اس میں موضحہ کی دیت داخل ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ بالوں، عقل اور ان دو کے سوا باقی چیزوں کے درمیان فرق ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالوں کے ضمن میں تو بات یہ ہے کہ جرم ایک ہی عضو میں، ایک ہی فعل سے اور ایک ہی سبب سے واقع ہوا ہے؛ عضو کے ایک ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ سر میں واقع ہوا ہے جہاں

جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس (ضارب) کی طرف سے تو صرف شجہ ہی پایا گیا ہے، جہاں تک سر کے ایک حصے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ بالوں کی دیت بالوں کے چلے جانے سے واجب ہوتی ہے اور شجہ کی دیت بالوں کے ایک جزو کے چلے جانے سے واجب ہوتی ہے، لہٰذا ان کے وجوب کا سبب ایک ہے اس لیے جزو کل میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی کاٹ دے اور اس کی وجہ سے اس کا ہاتھ شل ہو جائے تو انگلی کی دیت ہاتھ کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ عقل کا زائل ہونا بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ عقل کے زائل ہونے سے جان کی دیت ہے کیونکہ جان کے تمام منافع اس کے ساتھ وابستہ ہیں، اس لیے اس کو زائل کرنا معنی کے اعتبار سے جان کو فوت کرنا ہے تو واجب جان کی دیت ہے، اس لیے اس میں موضحہ کی دیت داخل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ اگر وہ اس کے سر کو موضحہ زخم پہنچائے اور وہ زخم جان میں سرایت کر جائے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ جہاں تک شنوائی، بینائی اور گویائی وغیرہ کا تعلق ہے تو سبب اور محل مختلف ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ضمن میں وجوب کا سبب اس منفعت کو زائل کرنا ہے جو اس سے مقصود تھی، لہٰذا محل، سبب اور مقصود مختلف ہیں اس لیے تداخل ممتنع ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک ہی ضرب پر چار دیتوں کا فیصلہ صادر کیا تھا اور وہ دونوں زندہ تھے (مجرم اور زخم رسیدہ) بینائی، شنوائی، گویائی اور قوت شامہ کی بابت اگر وہ اختلاف کریں تو اس کو جاننے کا طریقہ یہ ہے کہ مجرم اقرار کرے اور مجرم رسیدہ کی تصدیق کرے، یا وہ قسم کھانے سے انکار کرے۔ بینائی کے زائل ہونے کو طبیبوں کے معائنے سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ جب دو عادل طبیب اس کا معائنہ کریں، کیونکہ یہ ظاہر چیز ہے اور اس کا معلوم کرنا ممکن ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے سامنے سانپ ڈال کر اس کو پرکھا جائے گا۔ شنوائی کے ضمن میں مدعی کو غفلت میں ڈالا جائے گا جیسا کہ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو پیٹا اور اس عورت نے آپ کے پاس اپنی شنوائی کے زائل ہونے کا دعویٰ کیا، آپ نے قضا میں مشغول ہو کر اس عورت کی طرف سے نظر ہٹالی، پھر اس عورت کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے کہا، اے خاتون اپنے ستر کو ڈھانپو، اس پر اس عورت نے اپنا دامن اکٹھا کر لیا جس سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹی ہے۔ گویائی کی بابت بھی اس کو غفلت میں ڈالا جائے گا۔ قوت شامہ کے بارے میں بدبو کے ذریعے اس کو پرکھا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجہ کی وجہ سے یہ سب چیزیں زائل ہو جائیں یا کچھ زائل ہو جائیں اور باقی برقرار ہوں، اس میں سب کا زائل ہونا اور بعض کا زائل ہونا جب کہ بعض برقرار ہوں دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ ان میں سے جن میں تداخل روا ہوتا ہے وہ کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اور اس معنی سے ان دو صورتوں میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ ان اشیاء میں سے بعض کی دیتیں بعض میں داخل نہیں ہوں گی سوائے سرایت کی صورت میں، کہ اس صورت میں یہ سب ساقط ہو جائیں گی اور اس پر صرف جان کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ شنوائی، بینائی، اور گویائی وغیرہ تمام چیزوں میں سے ہر چیز بنفسہ اصل ہے کیونکہ اس کا ایک مخصوص محل ہے اور خاص منفعت ہے جو اس سے مطلوب ہے، لہٰذا دیت میں اس کو دوسری کا تابع قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان کی دیتیں سرایت کی صورت میں جان کی دیت میں جو داخل ہو جاتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان

لہٰذا ان کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر اگر پہلا زخم جو سرایت کر گیا غلطی سے سرزد ہوا ہو تو اس کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور اگر عمداً ہوا ہو تو جان کی دیت اس کے مال میں واجب ہوگی اور بہرصورت دیت تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔ شجہ خواہ موضحہ ہو یا ہاشمہ یا منقلہ یا آمہ تداخل میں سب برابر ہیں، کیونکہ مذکورہ معنی سے ان میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجہ زخم کثیر ہیں یا قلیل بشرطیکہ ان سب کی دیتیں مل کر جان کی دیت سے بیشتر نہ ہوں، چنانچہ اگر دو آمہ یا تین آمہ ہوں اور اس کی وجہ سے بال یا عقل زائل ہو جائے تو آمہ زخموں کی دیت بال اور عقل میں داخل ہو جائے گی اور اگر چار آمہ ہوں تو دیت کی مقدار داخل ہوگی اس کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا اور اس میں ایک دیت اور ایک تہائی (یعنی ⅓ ۱) دیت واجب ہوگی، کیونکہ جان سے کمتر کے جرائم میں کثیر، قلیل کے تابع نہیں ہوتا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس پر دو دیتیں اور ایک تہائی (یعنی ⅓ ۲) دیت واجب ہوگی کیونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شجہ زخموں میں تداخل سرے سے روا ہی نہیں۔ اگر موضحہ کی وجہ سے سر کے کچھ بال گر جائیں تو موضحہ کی دیت اور بالوں کی بابت حکومتِ عدل کو دیکھا جائے گا، پس اگر دہ دونوں برابر ہوں تو صرف موضحہ کی دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی دوسرے سے بیشتر ہو تو قلیل تر بیشتر میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی معنی کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں لہٰذا جزو کل میں داخل ہو جائے گا۔ اگر شجہ اس کے ابرو میں پہنچا ہو اور اس کی وجہ سے ابرو کے بال جھڑ گئے ہوں اور دوبارہ نہ اگے ہوں تو موضحہ کی دیت ابرو کی دیت میں داخل ہو جائے گی، جو کہ جان کی دیت کا نصف ہوگی، جیسا کہ یہ بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔

یہ غلطی سے سرزد ہونے والے شجہ زخموں کے مسائل تھے جہاں تک شجہ عمد کا تعلق ہے، جس کی وجہ سے عقل یا بال یا شنوائی وغیرہ زائل ہو گئی ہو تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسائلِ تداخل سے ملحق صورتیں

جہاں تک ان صورتوں کا تعلق ہے جو تداخل کے مسائل سے ملحق ہیں، مثلاً ہاتھ کاٹ دیا جائے اور اس میں ایک انگلی یا دو انگلیاں یا تین یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوں۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر وہ ہتھیلی کو قطع کر دے اور اس میں تین یا اس سے زیادہ انگلیاں ہوں تو سب ائمہ کے قول کے مطابق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور ہتھیلی میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ہتھیلی اس دلیل سے سب انگلیوں کے تابع ہے کہ اگر ہتھیلی کاٹ دی جائے تو اس پر انگلیوں کی دیت واجب ہوگی، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور ہتھیلی کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی پس اگر اکثر انگلیاں باقی ہوں تو اکثر کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیوں سے کم انگلیاں باقی ہوں تو باقی ماندہ کی دیت واجب ہوگی، اگرچہ جوڑ ایک ہی ہو، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی رو سے ہتھیلی میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر انگلیوں میں سے کوئی چیز باقی ہو جس کی دیت معلوم ہو، خواہ وہ ایک جوڑ ہی ہو تو ہاتھ کی دیت اس میں داخل ہو جائے گی، چنانچہ اگر ہتھیلی میں صرف ایک انگلی کا ایک تہائی جوڑ ہو جب کہ اس میں تین جوڑ ہوتے ہیں اور کوئی آدمی اس ہتھیلی کو قطع کر دے تو اس پر ہاتھ کی دیت کے پانچویں حصے کا ایک تہائی (یعنی ہاتھ کی دیت کا ⅟۱۵) واجب ہوگا۔ اور اگر اس میں ایک انگلی ہو تو اس پر

ہاتھ کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر اس میں دو انگلیاں ہوں تو اس پر ہاتھ کی دیت کا ۲/۵ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے ایک مشہور روایت میں مروی ان کے قول کے مطابق جو بھی قلیل ہو وہ کثیر میں داخل ہو جائے گا، لہٰذا ہتھیلی کی حکومت عدل اور باقی ماندہ انگلیوں کی دیت کو دیکھا جائے گا، ان دونوں میں سے جو بھی قلیل تر ہوگا وہ کثیر تر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قلیل، کثیر کے تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس، اس لیے قلیل، کثیر میں داخل ہو جائے گا اور کثیر، قلیل میں داخل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انگلیوں یا جوڑوں میں سے جو باقی ہو وہ اصل ہے کیونکہ اس کی دیت مقرر ہے جب کہ ہتھیلی کی دیت مقرر نہیں ہے اور یہ انگلیوں کے ساتھ وابستہ ہے، لہٰذا یہ ان کی دیت میں ان کے تابع ہوگی جیسے یہ سب انگلیوں یا اکثر انگلیوں کے تابع ہوتی ہے۔ اس کی نظیر قسامت کے بارے میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ جب تک اہل محلہ میں سے ایک شخص بھی باقی ہو قسامت اُن پر واجب ہوگی نہ کہ خریداروں پر۔ اسی طرح فلاں کے بچے کے بیلے وصیت (کا مسئلہ ہے) کیونکہ جب تک اس فلاں کی صلب سے اس کی ایک بھی اولاد باقی ہوا ولاد کی اولاد وصیت میں داخل نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایسی ہتھیلی قطع کر دے جس میں کوئی انگلیاں نہ ہوں تو اس پر حکومت عدل واجب ہوگی جو انگلی کی دیت سے کمتر ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک بھی انگلی ہو تو ہتھیلی اس کے تابع ہوگی اور دیت کے ضمن میں تابع، متبوع کے مساوی نہیں ہوتا۔ اگر وہ ہاتھ کو کلائی سمیت جوڑ سے غلطی سے قطع کر دے، تو طرفین کے نزدیک انگلیوں سمیت ہتھیلی میں دیت واجب ہوگی اور کلائی میں حکومت عدل واجب ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کلائی تابع ہوگی اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے؛ ان دونوں نے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ دو ہاتھوں میں ایک دیت اور دونوں میں سے کسی ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ہاتھ عبارت ہے انگلیوں کے سروں سے لے کر مونڈھے تک کے ایک مخصوص عضو سے۔ علاوہ ازیں، وہ عضو کہ جس کی دیت مقرر نہیں ہے جب وہ ایسے عضو سے متصل ہو کہ جس کی دیت مقرر ہے تو وہ دیت میں اس کے تابع ہوگا جیسے انگلیوں سمیت ہتھیلی ہوتی ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو انگلیوں میں واجب ہوتی ہے اور ہتھیلی انگلیوں کے تابع ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ صرف انگلیوں کو قطع کرے تو نصف دیت واجب ہوتی ہے اور اگر انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی کو بھی قطع کر دے تو بھی نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا۔ اگر کلائی کو تابع قرار دیا جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی کہ یا تو اسے انگلیوں کے تابع بنایا جائے یا پھر ہتھیلی کے تابع قرار دیا جائے۔ اوّل الذکر کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک عضو ہے جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اور وہ ہے ہتھیلی لہٰذا یہ انگلیوں کے تابع نہیں ہوگی۔ دوسری حالت کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ ہتھیلی تو خود تابع ہے لہٰذا یہ کسی کی متبوع نہیں بن سکتی۔

اس اختلاف کے مطابق اس مسئلے کا جواب ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ کو مونڈھے سے اور پاؤں کو جوڑ سے قطع کر دے یا ہاتھ کو بازو سے اور پاؤں کو ران سے قطع کر دے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ

کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کا تابع ہتھیلی کے سوا اور کوئی عضو نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کی دیت میں ہتھیلی کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح پاؤں کی انگلیاں ہیں کہ پیر کے سوا اور کوئی عضو ان کا تابع نہیں ہو سکتا لہٰذا ان کی دیت میں پیر کی دیت کے ماسوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ میں ہتھیلی سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے، اسی طرح پیر سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے لہٰذا تابع کی دیت متبوع میں داخل ہوگی جیسے ہتھیلی کی دیت انگلیوں میں داخل ہوتی ہے۔

جراحتوں کے احکام

جہاں تک جراحتوں (سر اور چہرے کے سوا باقی اعضاء پر زخموں) کا تعلق ہے تو جائفہ میں تہائی دیت واجب ہوگی، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا جائفہ میں تہائی دیت ہے، اور اگر وہ دوسری جانب کو نفوذ کر جائے تو یہ دو جائفہ ہیں اور ان میں دو تہائی دیت ہوگی۔ سیدنا ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے دوسری جانب نفوذ کر جانے والے جائفہ میں دو تہائی دیت کا حکم دیا تھا اور یہ صحابۂ کرامؓ کے مجمع میں ہوا تھا اور کسی کا اس سے اختلاف منقول نہیں ہے، پس اس پر اجماع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو پتھر مارے اور وہ اس کی شرمگاہ کو جا لگے اور اس طرح وہ اس کو مفضاۃ کر دے کہ پیشاب کی جگہ اور پاخانے کی جگہ دونوں ایک ہو جائیں اور وہ پیشاب کو روک رکھتی ہو تو اس پر تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائفہ کے معنی میں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ مفضاۃ عورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اجنبی عورت ہوگی یا اس کی بیوی ہوگی اور افضاء یعنی کشادہ کرنے کا فعل بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آلے (آلۂ تناسل) کے ذریعے ہوگا یا پھر پتھر یا لکڑی یا انگلی یا ایسی ہی کسی دوسری چیز کے ذریعے ہوگا۔ اگر وہ اجنبی عورت ہو اور وہ افضاء (یعنی پیشاب و پاخانے کے مقامات کو ملا دینا) آلۂ تناسل سے ہوا ہو، تو اگر اس عورت کی مرضی اس فعل میں شامل ہو اور شبہے کا دعویٰ نہ پایا جائے، نہ اس آدمی کی طرف سے اور نہ ہی عورت کی طرف سے تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ ان دونوں کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس آدمی پر مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ عقر اور حد دونوں اکٹھے نہیں ہوتے، اور عورت کو افضاء کی کوئی دیت نہیں ملے گی خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو کیونکہ یہ اتلاف ایسے فعل سے واقع ہوا ہے جس کی اس عورت نے اجازت دی تھی لہٰذا اس کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کے قطع کی اجازت دے اور پھر وہ قطع کر دیا جائے تو قاطع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ آدمی شبہے کا دعویٰ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس عورت سے بھی ساقط ہو جائے گی اور شوہر پر عقر واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے دو چیزوں میں سے ایک چیز ضرور واجب ہوتی ہے، حد یا تاوان، اور عورت کو افضاء کی کوئی دیت نہ ملے گی ابو جراس کے جو ہم نے بیان کی۔ اگر عورت پر جبر و اکراہ کیا گیا ہو اور وہ آدمی شبہے کا دعویٰ نہ کرے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس عورت پر کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا نہیں پایا گیا اور اس آدمی پر عقر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس پر حد واجب ہوئی ہے اور حد اور عقر دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور اس

آدمی پر افضاء کا تاوان واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی۔ پھر اگر وہ پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس میں تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائفہ ہے۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس صورت میں پوری دیت ہوگی کیونکہ پیشاب روک رکھنے کی منفعت کی تفویت کی وجہ سے ایک عضو کا اتلاف پایا گیا ہے۔ اور اگر مرد شبہہ کا دعویٰ کرتا ہو تو شبہہ کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عورت سے بھی بوجہ اکراہ و زبردستی کے۔ اور عورت کو افضاء کی دیت ملیگی جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں پھر اگر عورت پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس کو تہائی دیت ملے گی کیونکہ یہ زخم جائفہ ہے اور پورا مہر بھی ملے گا۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس کو دیت کا حق ہوگا اور مہر کا حق نہ ہوگا۔ یہ شیخین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مہر اور دیت دونوں کا حق ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مہر اور دیت کے وجوب کا سبب مختلف ہے کیوں کہ مہر واجب ہوتا ہے منفعت کو تلف کرنے پر اور دیت واجب ہوتی ہے عضو کے اتلاف پر، لہٰذا یہ دونوں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے، اسی لیے مہر تہائی دیت میں اس صورت میں داخل نہ ہوا تھا جب وہ پیشاب کو روک سکتی ہو، چنانچہ اس پر تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر بھی واجب ہوا تھا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب ایک ہے کیونکہ دیت اس عضو کے اتلاف پر واجب ہوتی ہے اور عقر شرمگاہ کے منافع کے اتلاف پر واجب ہوتا ہے اور شرمگاہ کے منافع شرمگاہ کے اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں، پس ان دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہے، لہٰذا مہر شرمگاہ کے ایک جزو کا عوض ہے اور جزو اور کل کے ضمان میں، جب کہ سبب ایک ہو جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی کو اپنی ام ولد بنا لے تو اس پر عقر عائد نہیں ہوتا اور وہ باندی کی قیمت میں داخل ہو جاتا ہے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ جہاں تک پیشاب کو روک سکنے کی حالت میں تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ سے حسن رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق یہ دونوں اکٹھے نہ ہوں گے بلکہ کمتر، بیشتر میں داخل ہو جائے گا، جیسے موضحہ کی دیت بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ مسئلہ مسلّم نہیں ہے۔ اور اگر ہم ظاہر الروایۃ کو تسلیم کر لیں پھر بھی یہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جزو کے ضمان میں مانع کل عین کا ضمان ہے اور تہائی دیت جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان ایک جزو کے ضمان میں مانع نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب افضاء کا فعل آلہ تناسل کے ذریعے واقع ہوا ہو اور اگر وہ اس کے بجائے کسی دوسری چیز مثلاً پتھر وغیرہ سے ہوا ہو تو اس مسئلے کا جواب (ائمہ کے) اتفاق و اختلاف، دو ضمانوں کو اکٹھا کرنے اور نہ کرنے کے لحاظ سے مذکورہ مسئلے کے جواب کے مانند ہے ماسوا اس فرق کے کہ یہاں دیت اس کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اول الذکر میں اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی، کیونکہ آلہ تناسل کے ذریعے افضاء خطا کے مفہوم میں ہے اور اس کے بجائے کسی اور چیز سے کرنا عمد ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں مہر کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیوں کہ اس کے وجوب کا تعلق شہوت کو پورا کرنے سے ہے اور یہ چیز یہاں نہیں پائی گئی۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ مہر واجب ہوگا اور غیر آلہ آلے

کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، شرمگاہوں کے معاملے کی تعظیم کی غرض سے، جیسے حد کے وجوب اور دوسرے احکام کے ضمن میں بغیر انزال کے دخول کو دخول مع انزال کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، حالانکہ شہوت کے اچھی طرح پورا نہ ہونے کا شبہہ قائم ہے! ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ شرمگاہوں کے معاملے کو اہمیت دی جائے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب عورت اجنبی ہو اور اگر وہ اس کی بیوی ہو اور وہ اس کو مفضاۃ کر دے تو اس پر کچھ واجب نہ ہو گا، خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو یہ طرفین کے قول کی رو سے ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہو گی، اور اگر وہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں تہائی دیت واجب ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو مباشرت کرنے کی اجازت ہے نہ کہ افضاء کی لہٰذا افضاء کر کے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، اسی لیے وہ اس کا ضامن ہو گا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مباشرت کرنے کی شرعی طور پر اجازت ہے، لہٰذا اس سے پیدا ہونے والی چیز موجب ضمان نہ ہو گی، جیسے بکارت ہے۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو طرفین کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہو گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ پر دیت واجب ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم مفضاۃ کے مسئلے میں بتا چکے ہیں کہ اس کو اجازت مباشرت کرنے کی ہے نہ کہ قتل کرنے کی اور یہ قتل ہے، لہٰذا وہ ضامن ہو گا، البتہ اس کا ضمان عاقلہ کے ذمے ہو گا جب کہ افضاء کا ضمان اس کے اپنے مال میں واجب الادا ہوتا ہے، کیونکہ افضاء عادت اور معمول سے تجاوز کیے بنا واقع نہیں ہوتا پس یہ عمد ہے لہٰذا اس سے جو واجب ہوتا ہے وہ اس کے مال میں واجب ہو گا۔ جہاں تک قتل کا تعلق ہے، تو وہ اس فعل سے مقصود نہیں ہے لہٰذا وہ خطاء کے مفہوم میں ہے، اس لیے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی جہاں تک طرفین کے قول کی وجہ کا تعلق ہے تو وہ ویسی ہی ہے جس کا ذکر ہم مفضاۃ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کے ساتھ مباشرت کرتے ہوئے اس کی ران کو توڑ دے تو سب ائمہ کے قول کی رو سے اس پر ضمان عائد ہو گا، کیونکہ توڑنے کا فعل اجازت شدہ مباشرت سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نیا فعل ہے، لہٰذا یہ فعل محض ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس پر اس کا ضمان عائد ہو گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جسم کی ساری جراحتیں اگر ٹھیک ہو جائیں اور ان کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں حکومت عدل واجب ہو گی، اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کچھ واجب نہ ہو گا، جیسا کہ ہم شجہ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ (جراحت رسیدہ) مر جائے تو جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی: یا تو ایک شخص کی طرف سے ہو گی یا پھر متعدد اشخاص کی طرف سے ہو گی۔ اگر ایک شخص کی طرف سے ہو تو عمد کی صورت میں اس میں قصاص واجب ہو گا جب کہ خطاء کی صورت میں دیت۔ اور اگر متعدد اشخاص کی طرف سے ہو تو ان کی طرف سے جمع ہونے والی جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو یہ جراحت تمام تر موجب ضمان ہو گی یا پھر کچھ تو موجب ضمان ہو گی اور کچھ موجب ضمان نہیں ہو گی۔ اگر تمام تر موجب ضمان ہو، مثلاً اسے ایک آدمی نے ایک جراحت پہنچائی اور دوسرے نے غلطی سے دوسری جراحت پہنچائی اور وہ ان سب کی وجہ سے مر جائے تو ان دونوں پر نصفا نصف دیت واجب ہو گی، خواہ ایک آدمی نے ایک

جراحت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دو یا دو سے زیادہ جراحتیں پہنچائی ہوں، جراحتوں کی تعداد کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ جراحت پہنچانے والوں کو دیکھا جائے گا کیونکہ انسان بسا اوقات ایک جراحت سے مر جاتا ہے اور دس جراحتوں کے باوجود بچ رہتا ہے اور کبھی دس جراحتوں سے مر جاتا ہے اور ایک جراحت سے جانبر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ایک جراحت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دس جراحتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو تو دونوں پر نصفا نصف دیت واجب ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر ایک آدمی ایک جراحت لگائے، دوسرا دو جراحتیں اور تیسرا تین جراحتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہر ایک پر تہائی دیت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس کو ایک آدمی ایک جراحت پہنچائے اور دوسرا دس جراحتیں پہنچائے اور مجروح جراحت رساں کو اس کی دس جراحتوں میں سے ایک جراحت مع اس سے پیدا ہونے والی چیز کے معاف کر دے، پھر وہ ان جراحتوں کی وجہ سے مر جائے تو ایک جراحت پہنچانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراحتوں والے پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور چوتھائی دیت ساقط ہو جائے گی کیونکہ جب جراحتوں کی تعداد کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے تو ضمان کے ضمن میں ایک جراحت دس جراحتوں کے مانند ہے، پھر جب دس جراحتوں میں سے ایک جراحت کو اس نے معاف کر دیا تو وہ دس منقسم ہو گئیں اور ان کا حکم بدل جائے گا پس نو کیلئے ایک چوتھائی اور ایک کے لیے ایک چوتھائی ہو گئی، لہٰذا ان دس میں سے ایک کو معاف کرنے سے ایک چوتھائی ساقط ہو گئی اور ایک چوتھائی ان نو جراحتوں کے تابع رہی۔

اور اگر بعض جراحت مضمون ہو اور بعض مضمون نہ ہو تو ضمان منقسم ہو جائے گا چنانچہ اس قدر ساقط ہو جائے گا جس قدر کہ مضمون نہ ہو اور بقدر مضمون باقی رہے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک جراحت پہنچائے اور کوئی درندہ بھی اس کو جراحت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ اس کی موت دو جراحتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، جن میں سے ایک مضمون ہے جبکہ دوسری مضمون نہیں ہے، لہٰذا ضمان منقسم ہو گیا، پس غیر مضمون کے بقدر ساقط ہو گیا اور بقدر مضمون باقی رہا۔ اسی طرح، اگر وہ شخص دو جراحتیں پہنچائے اور درندہ ایک جراحت پہنچائے یا درندہ دو جراحتیں پہنچائے اور وہ شخص ایک جراحت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ جراحتوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح، اگر اس کو کوئی آدمی ایک جراحت پہنچائے، کوئی درندہ اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے، اور اس کو کوئی نکلنے والا نکال لائے اور ہوا میں اڑتا ہوا کوئی پتھر اس کو لگ جائے اور ان سب کی بنا پر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی۔ قاعدہ یہ ہے کہ جن جراحتوں کا کوئی حکم نہیں جو کسی پر لاگو ہو ان کو ایک جراحت قرار دیا جاتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے وہ دو جراحتوں کی وجہ سے مرا ہے جن میں سے ایک مضمون ہے اور دوسری مضمون نہیں ہے، لہٰذا اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہو جائے گی، خواہ رائیگاں جراحتیں کثیر ہوں یا قلیل، وہ ایک جراحت کے مانند ہیں کیونکہ رائیگاں جراحتوں کا حکم ایک ہے، پس یہ ایک آدمی کی جراحتوں کے مانند

[illegible]

کی صورت میں اگر کوئی آدمی ایک جراحت پہنچائے اور کوئی دوسرا آدمی اس کو ایک جراحت پہنچائے پھر ان جراحتوں کے ساتھ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز شامل ہو جائے جس کے فاعل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، تو ہر آدمی پر تہائی دیت واجب ہوگی اور تہائی رائیگاں جائے گی، جو بات اس سے پہلے ہم نے بیان کی یعنی یہ کہ رائیگاں جراحتیں خواہ وہ کثیر ہوں ایک جراحت کے مانند ہیں، اور ان دو آدمیوں کی جراحتوں میں سے ہر ایک جراحت مضمون ہے، اس سبب اس کی موت تین جراحتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے دو جراحتیں مضمون ہیں اور ایک جراحت رائیگاں ہے، لہٰذا دیت کو تینوں حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور غیر مضمون جراحت کے بقدر دیت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک تہائی، اور مضمون جراحتوں کے بقدر باقی رہے گی اور وہ ہے دو تہائی۔

اگر بعض مجرموں کے جرائم ایسے ہوں جن کے احکام مختلف ہوں تو تعداد جرائم کو احکام جرائم پر تقسیم کرنے کے بعد ہر مجرم کے مخصوص جرائم پر تقسیم کیا جائے گا، مثلاً کوئی آدمی اپنے ہاتھ میں کسی بیماری کی وجہ سے کسی دوسرے آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کے اس ہاتھ کو قطع کر دے، پھر مامور حکم دینے والے کو کوئی دوسری جراحت پہنچا دے جس کا کہ اس نے حکم نہیں دیا تھا، پھر کوئی دوسرے دو آدمی اس کو جراحت پہنچائیں اور ہر ایک اس کو ایک جراحت پہنچائے پھر اس کو درندہ پھاڑ ڈالے، بعد ازاں اس کو سانپ ڈس لے اور اس کو کوئی نکالنے والا نکال لائے اور ان سب جراحتوں کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، تو دیت کو چار برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ موت چار جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ رائیگاں جرائم کے لیے ایک جرم کا حکم ہے، اور مامور کی دو جراحتیں، اگرچہ ان کے احکام مختلف ہیں لیکن یہ ایک آدمی سے سرزد ہوئی ہیں لہٰذا اس کے شرکا کے حق میں ان دو جراحتوں کے لیے ایک جرم کا حکم ہی ثابت ہوگا، پس ثابت ہوا کہ موت چار جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، لہٰذا دیت کی تقسیم چوتھائیوں میں ہوگی، ایک چوتھائی تو رائیگاں ہوگی اور تین چوتھائیاں باقی بچیں گی جن کو تین جرموں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک پر ایک چوتھائی واجب ہوگی پھر قطع پر مامور شخص نے جو جراحتیں پہنچائیں اس کے حصے کو جو کہ ایک چوتھائی دیت ہے، اس کی دو جراحتوں پر تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے ایک مضمون ہے اور یہ وہ جراحت ہے جو اس نے مجروح کے حکم کے بغیر پہنچائی اور دوسری غیر مضمون ہے اور یہ وہ جراحت ہے جو اس نے اس کے حکم سے پہنچائی اور وہ ہے قطع، پس غیر مضمون جراحت کے بقدر دیت ساقط ہو جائے گی اور وہ ہے ایک چوتھائی کا نصف یعنی آٹھواں (⅛) حصہ اور بقدر مضمون باقی رہا اور وہ ہے ایک چوتھائی کا دوسرا نصف یا دوسرا آٹھواں حصہ⅛، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص دس آدمیوں کو حکم دے کہ وہ اس کے غلام کو ماریں، ان میں سے ہر ایک کو یہ حکم دے کہ وہ اس کو ایک کوڑا مارے، چنانچہ ان میں سے ہر ایک نے حکم کے مطابق اس کو مارا، پھر ایک دوسرے آدمی نے جس کو اس نے حکم نہیں دیا تھا، اس کو ایک کوڑا مارا، پھر ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو گئی، تو جس آدمی کو حکم نہیں دیا گیا تھا اس پر اس کی طرف سے ایک کوڑا مارنے کی دیت واجب ہوگی، جو غلام کی دس کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی نیز اس پر گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت کے گیارہ حصوں میں سے ایک حصہ کے بقدر بھی دیت واجب ہوگی جہاں تک اسکی طرف سے مارے گئے ایک کوڑے کی دیت کا تعلق ہے تو وہ اسلیے کہ اس نے کوڑا مار کر اسکی قیمت میں کمی واقع کر دی لہٰذا اس کمی کا ضمان

[illegible] بعد کی قیمت [illegible] واقع [illegible]
[illegible] بات یہ کہ غلام کی دس کوڑے مارے جانے کے بعد کی قیمت [illegible]
[illegible] مارے جانے [illegible] اس کی قیمت میں کمی ہوئی تھی اور یہ کمی دوسرے کے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی
اس پر عائد نہیں ہوگی اس پر اس کی کا ضمان واجب ہوگا جو اس کے گیارھویں کوڑے کی وجہ سے
[illegible] قیمت [illegible] پر عائد [illegible]
کی قیمت جب واقع ہوئی ہے اس لیے اس کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے جب اس کو دس کوڑے مارے
جا چکے ہیں بیس کوڑے مارے جانے سے قبل اس کی قیمت معلوم کی جائے گی پھر دس کوڑے مارے جانے کے بعد اس
کی قیمت معلوم کی جائے گی، اور بیس کو مارنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا اس پر اس قدر قیمت واجب ہوگی۔ جہاں تک اس
کی قیمت کے گیارہ حصوں میں سے ایک حصہ کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی موت
گیارہ کوڑوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، ہر کوڑا اس کی طرف سے مارا گیا ہے کہ جس کے فعل سے فی الجملہ حکم متعلق ہے
اور وہ آدمی ہے لہٰذا ضمان ان کی تعداد پر منقسم ہو جائے گا۔ پھر دس کوڑوں نے جو کچھ پہنچایا ہے وہ ان سے ساقط ہو جاتے
کا کیونکہ یہ مالک کی اجازت سے واقع ہوا ہے اور جو گیارھویں کوڑے نے پہنچایا ہے اس کا ضامن وہ شخص ہوگا جس
کو مارنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا کیونکہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر مارا ہے۔ گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد
غلام کی قیمت کا اسکو ضامن بنانے کی وجہ یہ ہے کہ دس کوڑوں کے لگنے سے جو کچھ حاصل ہوا ہے وہ دوسرے کے فعل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہٰذا اس کا ضمان
اس پر عائد نہیں ہوگا۔ رہا گیارھواں کوڑا تو چونکہ وہ اس کے نقصان کا ایک مرتبہ ضامن بن چکا ہے لہٰذا اب دوبارہ اس کا ضامن
نہیں بنے گا۔ اس پر جو قیمت واجب ہوتی ہے اس کوڑے سے ہونے والا نقصان اس میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ یہ
دو جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان جب ایک ہی سبب سے متعلق ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے میں داخل
نہیں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب اس کو ایک آدمی مارے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس
پر قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے نہ کہ نقصان کا۔ کیونکہ اس صورت میں جزو کا ضمان اور کل کا ضمان دونوں جمع ہو گئے
ہیں لہٰذا جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا کیونکہ دونوں ضمانوں کا سبب ایک ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک دس آدمیوں کو حکم دے کہ ہر ایک اس کے غلام کو ایک کوڑا
مارے اگر خود مالک ہی اس کو اپنے ہاتھ سے دس کوڑے مارے، پھر اس کو کوئی اجنبی شخص ایک کوڑا مارے پھر ان سب
کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اجنبی پر غلام کی اس قیمت میں گیارھویں کوڑے سے واقع ہونے والی کمی
جو دس کوڑے مارے جانے کے بعد ہو اور گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد جو اس کی قیمت ہو گی اس کا نصف بھی اس
پر واجب ہوگا۔ جہاں تک کوڑا مارے جانے سے واقع ہونے والے نقصان کے وجوب کا اور دس کوڑے مارے جانے
کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ رہا اس کی نصف قیمت کا
واجب ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فی الاصل دو کوڑوں سے مرا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے دس کوڑے مارے جانا
بمنزلہ ایک جرم کے ہے کیونکہ یہ ایک ہی آدمی سے سرزد ہوئے ہیں اور ایک آدمی سے سرزد ہونے والے جرائم خواہ
کثیر ہی کیوں نہ ہوں وہ ایک جرم کے حکم میں ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ دو کوڑوں کی وجہ سے مرا ہے، مالک
کا کوڑا اور اجنبی کا کوڑا اور مالک کا کوڑا موجب ضمان نہیں ہے جبکہ اجنبی کا کوڑا موجب ضمان ہے۔ پس نصف قیمت
ساقط ہو گئی اور نصف قیمت ثابت ہے۔ رہا گیارہ کوڑے مارے جانے کے بعد کی اس کی قیمت کا اعتبار کرنا اور

نقصان کے ضمان کا قیمت کے ضمان میں داخل نہ ہونا تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں اس مسئلے بیان کر چکے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو حکم دے کہ اس کو ایک جراحت پہنچائے اور وہ اس کو دس جراحتیں پہنچا دے، اور کوئی تیسرا آدمی اس کو ایک اور جراحت پہنچا دے، بغیر اس کے حکم کے، پھر مجروح دس جراحتوں والے شخص کو ان نو جراحتوں میں سے ایک جراحت معاف کر دے جو اس کے حکم کے بغیر پہنچائی گئی تھیں پھر سب کی وجہ سے مجروح کی موت واقع ہو جائے تو ایک جراحت پہنچانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراحتیں پہنچانے والے پر دیت کا آٹھواں حصہ واجب ہوگا کیونکہ نصف دیت ایک جراحت والے پر واجب ہوگی اور بقیہ نصف دس جراحتوں والے سے متعلق ہے جن میں سے ایک جراحت مجروح کے حکم سے پہنچائی گئی، پس اس پر ایک چوتھائی دیت واجب ہوئی پھر معاف کرنے سے یہ منقسم ہوگئی اور اس کا نصف ساقط ہو گیا جو کہ کل کا آٹھواں حصہ ہے اور اس کے ذمے باقی بچا آٹھواں حصہ دیت، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم رسیدہ آزاد مرد ہو اور اگر وہ آزاد عورت ہو تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس کی جان سے کمتر جرائم کی دیت میں اس کی دیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا ان جرائم کی دیت میں عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے کہ جن کی دیت کل دیت کا نصف عشر (۱/۲۰) ہو، جیسے دانت اور موضحہ زخم ہے، یعنی جس جرم کی دیت اس قدر ہو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں، مرد کو عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ تہائی دیت عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے یعنی تہائی دیت تک کے جرائم میں عورت اور مرد کی دیت برابر ہے اور یہی اہل مدینہ کا مذہب ہے، اور وہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ تہائی دیت تک عورت مرد کے ساتھ دیت میں برابر کی شریک ہے اور یہ نص ہے جو تاویل کو متحمل نہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث غرہ (غرہ: غلام، باندی) سے استدلال کیا ہے کہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین (شکم مادر میں بچہ) کے بدلے میں ایک غلام یا باندی کا فیصلہ فرمایا تھا اور یہ دیت کا نصف عشر (۱/۲۰) ہے اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مذکر اور مؤنث کے درمیان کوئی تفصیل نہیں کی، پس یہ اس مقدار تک مذکر اور مؤنث کی دیت کی برابری کی دلیل ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل یہ ہے کہ بالاجماع اس کا بدلِ جان (مرد کے بدل جان کا) نصف ہے اور بدلِ جان ہے دیت، اسی طرح جان سے کمتر کا بدل ہوگا کیونکہ دونوں حالتوں میں (بدل کو) نصف کرنے والی چیز ایک ہے اور وہ ہے مؤنث ہونا، اس لیے (مرد کی) تہائی دیت سے زائد میں اس کو آدھا کیا جاتا ہے، تو اسی طرح تہائی اور اس سے کمتر میں کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، اہل مدینہ کے قول کو تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ جرم کے کثیر ہونے کی صورت میں دیت کو قلیل کر دیا جائے اور یہ بات خلاف عقل ہے۔ اسی چیز کی طرف ربیعہ بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ نے، جو کہ ربیعۃ الرأی کے نام سے مشہور ہیں، اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے سعید بن المسیب سے اس مرد کی بابت پوچھا جو کسی عورت کی ایک انگلی قطع کر دے۔ آپ نے جواب دیا کہ اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ تین انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ تیس اونٹ واجب ہوں گے۔ انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ چار انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ بیس اونٹ واجب ہوں گے۔ اس پر ربیعہ نے کہا کہ جب اس کی جراحتیں زیادہ ہو گئیں اور اس کی مصیبت بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہو گئی

اس پر آپ نے پوچھا کیا تو عراقی ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ ایک جاہل طالب علم یا غور و تامل کرنے والا عالم ہوں۔ آپ نے کہا اے بھتیجے سنت اسی طرح ہے اور آپ کی مراد زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت تھی۔ ربیعہ نے اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا جس کا ہم نے ذکر کیا اور سعید رحمہ اللہ نے اس کو قبول کیا کیونکہ آپ نے اس پر اعتراض نہیں کیا اور حکم کو سنت سے منسوب کر دیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر روایت صحیح ہوتی تو یہ حدیث سعید رحمہ اللہ جیسے آدمی پر مشتبہ نہ ہوتی اور وہ اس حکم کو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس کو ضرور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کی طرف منسوب کرتے۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک جنین کے بارے میں حدیثِ غرۃ کا تعلق ہے، تو ہم اس کے موجب کے قائل ہیں کہ جنین کی دیت کا حکم مذکر اور مؤنث ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ اختلاف تو مولود کی دیت کے بارے میں ہے۔ اور یہ حدیث اس بارے میں خاموش ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے بارے میں مذکر اور مؤنث کے درمیان تفصیل نہ فرمائی ہو کیونکہ اس سے حکم نہیں بدلتا، اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے اس وجہ سے تفصیل نہ فرمائی ہو کہ خلقت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے تفصیل کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مجرم آزاد ہو اور جرم رسیدہ بھی آزاد ہو اور اگر مجرم آزاد اور جرم رسیدہ غلام ہو اور اس بارے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاعدہ وہ ہے جس کا ذکر ہم سابقہ فصل میں کر چکے ہیں کہ آزاد کے ضمن میں جس چیز کی جو مقدارِ دیت ہوتی ہے غلام کے ضمن میں اس چیز کی وہی مقدارِ قیمت واجب ہوتی ہے خواہ اس عضو سے منفعت مقصود ہو یا جمال اور زینت۔ یہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت کی رُو سے ہے جب کہ دوسری روایت کی رو سے جس عضو سے جمال اور زینت مقصود ہو اس میں نقصان واجب ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک سب میں نقصان واجب ہوگا، چنانچہ جرم واقع ہونے کے بعد اور جرم واقع ہونے سے پہلے کی حالت میں غلام کی قیمت لگائی جائیگی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو اس کا تاوان مجرم سے لیا جائیگا امام ابوحنیفہؒ کی دونوں روایتوں کی اور صاحبین کے قول کی توجیہ ہم فصلِ اول میں بیان کر چکے ہیں۔

وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ جرم غلطی سے سرزد ہوا ہو، اگر وہ ایسا جرم ہو کہ اس کے عمد ہونے کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہو، اور اگر وہ ایسا جرم ہو کہ جس کے عمد ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں خطاء اور عمد دونوں برابر ہیں اور ان جرائم کا بیان گزر چکا ہے کہ جن کے عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور جن کے عمد میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

جان سے ادنیٰ کس جرم کا بار عاقلہ اٹھائے گی

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جان سے ادنیٰ کس جرم کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے اور کس کا نہیں اٹھاتی تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب آزاد پر واقع ہونے والے جان سے کمتر جرم کی دیت نصف عُشر (۱/۲۰) دیت یا اس سے زیادہ ہو، اور یہ نصف عُشر دیت مرد میں پانچ سو اور عورت میں اڑھائی سو درہم) ہے، تو اس کو عاقلہ برداشت کرے گی، مرد اور عورت کی اس مقدار سے کمتر دیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہوگی اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گی جب کہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ دیت قلیل ہو یا کثیر اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ کا تحمل ان کی جانب سے حفاظت و مدد میں کوتاہی کے سبب سے ہے اور یہ امر قلیل و کثیر میں فرق کا موجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو عاقلہ کی طرف سے دیت کو برداشت کرنے کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ جرم کسی اور کی طرف سے سرزد ہوا ہے (نہ کہ عاقلہ سے) اس کا علم تو ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے سے ہوا ہے جس میں آپ نے جنین کی دیت کا بار عاقلہ پر ڈالا تھا اور وہ دیت ہے غُرّہ اور وہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس سے کمتر میں معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، اس سے کمتر میں خود اس کی دیت مقرر نہیں ہے، پس یہ اموال کے ضمان کے مشابہ ہے، لہٰذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جیسے وہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ اس بناء پر انگلی کے پورے کی دیت کا اعتراض اس پر عائد نہ ہوگا کہ اس کی دیت مقرر ہے اور وہ ہے دیت کی تہائی لہٰذا چاہیے کہ اس کو عاقلہ برداشت کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود پورے کی دیت مقرر نہیں ہے بلکہ انگلی کے ذریعے مقرر ہے، پس یہ اس عضو کا جزو ہے کہ جس کی دیت مقرر ہے اور وہ عضو ہے انگلی لہٰذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی۔ پھر جس کی دیت بیسویں حصے سے لے کر تہائی دیت تک ہو اس کو عاقلہ سے ایک سال کے اندر وصول کیا جائے گا، پوری دیت سے استدلال کرتے ہوئے، کیونکہ پوری دیت عاقلہ سے تین سالوں میں وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک فیصلے میں عاقلہ پر تین سالوں میں اسے واجب الاداء قرار دیا تھا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا، لہٰذا اس پر اجماع ہے۔ پس جب بھی دیت ایک تہائی دیت کی مقدار کے برابر ہوگی وہ ایک سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کامل دیت میں ایسا ہی کیا جاتا ہے، اور جب دیت ایک تہائی دیت سے زیادہ ہوگی تو ایک تہائی دیت کے بقدر ایک سال میں وصول کی جائے گی اور اس سے زائد دوسرے سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کل دیت کے ایک تہائی سے زائد مقدار دیت دوسرے سال میں وصول کی جاتی ہے۔ لہٰذا جب یہ جداگانہ طور پر ہو تو بھی اسی طرح ہوگا۔ اور اگر یہ دو تہائی سے زیادہ ہو تو دو تہائیاں دو سالوں میں وصول کی جائیں گی اور اس سے جو زائد ہوگی وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی، پوری دیت پر قیاس کرتے ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غلاموں کے جان سے کمتر جرائم میں بالاجماع عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیوں کہ غلاموں کی جان سے کمتر جرائم کے لیے اموال کا حکم ہے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی لیے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور عاقلہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکومت کا بیان

جہاں تک اُن جرائم کا تعلق ہے کہ جن میں غیر مقرر دیت واجب ہوتی ہے، جس کو حکومت کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: ان جرائم کا بیان جن میں حکومت واجب ہوتی ہے، اور حکومت کی تشریح و توضیح۔

کن جرائم میں حکومت واجب ہوتی ہے

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جان سے کمتر اعضاء پر زیادتی کیے جانے والے جس جرم میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی دیت مقرر ہے اس میں حکومت ہوتی ہے۔ غیر معصوم محل پر واقع ہونے والے جرم کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو یا تو تلافی مافات اور واجب ہو جائے یا پھر باعثِ عبرت سزا۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کی ہڈی کے توڑے جانے پر حکومتِ عدل واجب ہوگی سوائے صرف دانت کے کیونکہ دانت کے سوا دیگر ہڈیوں میں صفتِ مماثلت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اس بارے میں شرع نے کوئی دیت بھی مقرر نہیں کی، لہٰذا حکومت واجب ہوگی۔ دانت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے اور شریعت نے اس بارے میں دیت بھی مقرر کر دی ہے، لہٰذا اس میں حکومت واجب نہ ہوگی۔ گونگے کی زبان میں، ایسی آنکھ میں جو قائم ہو مگر اس میں روشنی نہ ہو، سیاہ دانت میں جو کہ قائم ہو، شل ہاتھ، شل پاؤں اور خصی اور نامرد کے ذکر (آلۂ تناسل) میں حکومتِ عدل واجب ہوگی کیونکہ ان چیزوں میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی ان میں کوئی دیت مقرر ہے۔ کیونکہ یہاں مقصود تو منفعت ہے اور ان (مذکورہ) میں کوئی منفعت نہیں ہے اور نہ ہی زینت ہے کیونکہ روشنی سے محروم قائم آنکھ کو جو پہچانتا ہے اس کے نزدیک اس میں کوئی جمال نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، ان اشیاء سے مقصود تو منفعت ہے اور ان میں زینت کا معنی تو تابع ہے لہٰذا اس (تابع) کی وجہ سے دیت مقرر نہ ہوگی۔ زائد انگلی اور زائد دانت میں حکومتِ عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے کیونکہ منفعت اور زینت معدوم ہے، لیکن یہ نفس کا ایک جزو ہے اور نفس کے اجزاء منفعت اور زینت کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی مضمون ہیں، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ جہاں تک اس بچے کے کہ جو نہ چلا ہو اور نہ بیٹھا ہو پاؤں، زبان، کان، ناک، آنکھ اور ذکر کا تعلق ہے تو اس کی ناک اور کان میں (اس عضو کی) کامل دیت واجب ہوگی، اسی طرح اس کے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے بارے میں ہوگا اگر وہ ان کو حرکت

دیتا ہو، اسی طرح اس کے ذکر میں ہو گا، اگر وہ حرکت کرتا ہو، اور اس کی زبان میں حکومتِ عدل واجب ہو گی، دیت نہ ہو گی خواہ وہ زور سے روتا ہو مگر بات نہ کرتا ہو، کیونکہ رونا تو چیخنا ہے۔ جہاں تک اس کی آنکھوں کا تعلق ہے، تو اگر ان کی بینائی پر کوئی چیز دلالت کرے تو ان میں وہی حکم ہو گا جو بڑے شخص کی آنکھ کے بارے میں ہوتا ہے۔ ان احکام کی توجیہ یہ ہے کہ ناک اور کان کا مذکورہ حکم تو اس لیے ہے کہ ان سے مقصود جمال ہے نہ کہ منفعت اور یہ بچے میں بھی اسی طرح بدرجۂ کمال پایا جاتا ہے جس طرح بڑے شخص میں پایا جاتا ہے۔ رہے وہ اعضاء جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے تو جب تک ان کا صحیح ہونا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، معلوم نہ ہو ان میں ان کی پوری دیت واجب نہ ہو گی اور اگر ان کا صحیح ہونا معلوم ہو جائے تو ان میں سے ہر عضو کے ضمن میں جنسِ منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا لہٰذا ان میں ان کی کامل دیت واجب ہو گی۔ اور اگر (ان کا صحیح ہونا) معلوم نہ ہو تو پوری دیت کے وجوب کے سبب میں شک واقع ہو جائے گا لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہ ہو گی یہ نہ کہا جائے کہ اصل تو صحیح ہونا ہے اور آفت تو عارض ہے پس صحت ظاہرہ طور پر ثابت ہے کیونکہ بچے کے بارے میں ہم اس اصل کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے بارے میں اصل عدم صحت و سلامتی ہے کیونکہ وہ ایک نطفہ، خون اور لوتھڑا تھا لہٰذا جب تک عضو کی صحت معلوم نہ ہو جائے وہ اپنی اصل پر رہے گا۔ تاہم یہ اصل متعارض ہے کیونکہ مجرم کی ذمہ سے براءت بھی اصل ہے، پس دو اصول باہم متعارض ہو گئے، تو صحت پر اصل سے استدلال ساقط ہو گیا اگرچہ صحت حکمِ اصل کے تحت بظاہر ثابت ہے کیونکہ ظاہر حال دفع کی حجت ہے نہ کہ استحقاق کی، جیسے مفقود کی زندگی کہ اس میں وراثت کو دفع کرنے کی تو صلاحیت ہے لیکن اس کے استحقاق کے لیے نہیں۔ اور ناخن میں، اگر وہ دوبارہ اگ آئے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ منفعت اور زینت واپس آ گئی ہے اور اگر وہ مر جائے (یعنی دوبارہ نہ اُگے) تو اس میں حکومتِ عدل واجب ہو گی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوبارہ ناقص اُگے تو نقصان میں حکومتِ عدل ہو گی کیونکہ اُگنے والا جلنے والے کا عوض ہے، گویا کہ پہلا ناخن قائم ہے اور اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے۔ ایسا ہی قول امام ابویوسف رحمہ اللہ کا ہے کہ اگر وہ سیاہ اُگے تو اس میں حکومت ہو گی بوجہ اس درد کے جو اس کو پہلی جراحت سے پہنچا ان کے اس قاعدے کی بنا پر کہ درد مضمون ہوتا ہے۔ مرد کے پستان میں حکومتِ عدل ہے کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دیت مقرر ہے، کیونکہ نہ تو اس میں کوئی منفعت ہے اور نہ ہی جمال لہٰذا ان دونوں (پستانوں) میں حکومت واجب ہو گی اور ان میں سے ایک میں اس حکم کا نصف واجب ہو گا۔ اور اس کے پستانوں کی بھٹنیوں (سروں) میں اس کے پستانوں سے کمتر حکم عدل واجب ہو گا، بوجہ مذکورہ۔ عورت کا پستان، سرِ پستان کے تابع ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سرِ پستان کو قطع کر دے پھر پستان کو قطع کر دے، اگر وہ دوسرا قطع پہلے قطع کے ٹھیک ہونے سے قبل کرے تو نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہو گا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو سرِ پستان میں نصف دیت واجب ہو گی اور پستان میں حکومت، کیونکہ پستان کی منفعت

دودھ پلانا ہے اور یہ منفعت سرِ پستان کو قطع کرنے سے زائل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نرمۂ ناک کے ساتھ ناک کا مسئلہ ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ناک کے بجائے صرف نرمۂ ناک کو قطع کر دے تو دیت واجب ہوگی اور اگر نرمۂ ناک سمیت ناک کو قطع کر دے تو ایک دیت کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نرمہ کو قطع کرنے کے بعد ناک کو قطع کرے تو اگر دوسرا قطع پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے قبل ہوا ہو تو ایک دیت واجب ہوگی اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو نرمہ ناک میں دیت اور ناک میں حکومت عدل واجب ہوگی یہی حکم پلکوں سمیت پپوٹے کا ہے، چنانچہ اگر پپوٹے کے بجائے صرف پلک کو قطع کرے تو مقررہ دیت واجب ہوگی اور اگر اس کے ساتھ پپوٹے کو بھی قطع کر دے تو یہ دیت واجب نہ ہوگی، جیسے انگلیوں سمیت ہتھیلی میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ پلک کو قطع کرے اور پھر پپوٹے کو قطع کرے تو اگر پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے پیشتر دوسرا قطع کیا تو بھی وہی حکم ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو پلک میں اس کی دیت واجب ہوگی اور پپوٹے میں حکومت کیونکہ اس نے پلک کو قطع کیا جس کی منفعت کامل ہے اور پپوٹے کو قطع کیا جس کی منفعت ناقص ہے، لہٰذا اس پر ناقص دیت ہی واجب ہوگی اور وہ ہے حکومت۔ اور اگر وہ ایسی ناک کو قطع کرے جس کا سرا مقطوع ہو تو اس میں حکومتِ عدل ہوگی کیونکہ ناک سے مقصود جمال ہے اور سرے کے قطع کیے جانے سے اس کا جمال تو ناقص ہو گیا تھا لہٰذا اس کی دیت ناقص ہوگی۔ انگلیوں کٹی ہتھیلی کو قطع کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہتھیلی سے مقصود تو گرفت ہے اور یہ انگلیوں کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہی حکم سپاری کٹے ذکر کو قطع کرنے کا ہے کیونکہ اس کے زائل ہونے سے ذکر کی منفعت زائل ہو جاتی ہے، لہٰذا مقررہ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس میں قصاص ہے، لہٰذا حکومت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر اور خصیتین کو قطع کر دے، تو اگر وہ ان کو اکٹھے قطع کرے، مثلاً ایک جانب سے چوڑائی کے رخ میں قطع کرے تو دو دیتیں واجب ہوں گی کیونکہ اس نے ذکر کو قطع کر کے جماع کی منفعت کو اور خصیتین کو قطع کر کے انسال کی منفعت کو فوت کر دیا، پس ہر دو کے قطع سے ایک جنسِ منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا، لہٰذا ہر دو میں کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ان کو یکے بعد دیگرے قطع کرے، یعنی ان کو لمبائی کے رخ سے قطع کرے، تو اگر وہ ذکر کو پہلے قطع کرے تو بھی دو دیتیں واجب ہوں گی، ایک دیت تو ذکر کے قطع پر، کیونکہ جماع کی منفعت کو فوت کر دیا گیا ہے اور ایک دیت خصیتین کے قطع پر، کیونکہ ذکر کے قطع سے خصیتین کی منفعت منقطع نہیں ہوتی اور وہ منفعت ہے انزال، کیونکہ انزال ذکر کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پہلے خصیتین کو قطع کرے، پھر ذکر کو قطع کرے تو خصیتین میں دیت واجب ہوگی اور ذکر میں حکومتِ عدل، کیونکہ قطع کے وقت خصیتین کی منفعت کامل تھی جبکہ ذکر کی منفعت خصیتین کے قطع کے بعد فوت ہو جاتی ہے کیونکہ خصیتین کے قطع کے بعد انزال متحقق نہیں ہوتا، لہٰذا اس (ذکر) کی دیت کم ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا سر مونڈ دے اور دوبارہ جو بال اگیں وہ سفید ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومتِ عدل واجب ہوگی۔ اور اگر غلام ہو تو اس میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس کا ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بالوں سے مقصود زینت ہے اور آزاد آدمیوں میں زینت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور سفید بالوں میں کوئی زینت نہیں ہے لہٰذا اگنے والے بال فوت ہونے والے بالوں کے قائم مقام نہیں ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد انسان میں بڑھاپے سے سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب نہیں بلکہ جمال اور کمال ہے لہٰذا اس کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوگی، بخلاف غلاموں کے، کیونکہ ان میں سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب ہے، کیا دیکھتے نہیں ان کی قیمت کم ہو جاتی ہے لہٰذا مجرم اس کا ضامن ہوگا۔

موضحہ سے کم تر شجہ زخموں میں حکومت عدل ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے ان کا موضحہ سے کمتر ہونا ذکر کیا ہے جو ان میں حکومتِ عدل ہے۔ اسی طرح ابراہیم النخعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے۔ علاوہ ازیں ان میں قصاص نہیں ہے اور شریعت نے اس کی دیت بھی مقرر نہیں کی۔ لہٰذا اس میں حکومت واجب ہوں گی۔ اور مثلاحمہ زخم کی بابت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا اس کا تعلق معنی سے نہیں بلکہ نام سے ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ اس سے انکار نہیں کرتے کہ باضعہ سے ماقبل جو شجہ زخم ہیں ان کی دیت ان سے کم ہو اور اسی طرح امام محمدؒ اس سے انکار نہیں کرتے کہ باضعہ کی بہ نسبت گوشت میں زیادہ چلے جانے والے شجہ کی دیت باضعہ کی بہ نسبت زیادہ ہو، پس ان دونوں کے درمیان اختلاف عبارت کا ہے۔ بدن میں پہنچنے والی جراحات، سوائے جائفہ کے، اگر مندمل ہو جائیں اور ان کا نشان باقی نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں الم کی دیت اور امام محمدؒ کے نزدیک طبیب کی اجرت واجب ہوگی اور اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر ان کا نشان باقی رہے تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ یہی حکم پورے جسم کے بالوں کا ہے کہ اگر دوبارہ نہ اگیں تو حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دوبارہ اگ آئیں تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حکومت کی تشریح و توضیح

جہاں تک حکومت کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے، اگر مجرم اور جرم رسیدہ دونوں غلام ہوں تو غلام کی جرم رسیدہ ہونے سے پہلے کی اور بعد کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ بلا اختلاف واجب ہوگا۔ اور اگر مجرم اور جرم رسیدہ آزاد ہوں تو طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جرم رسیدہ کو غلام تصور کر کے اس کی قیمت جرم واقع ہونے سے قبل اور جرم واقع ہونے کے بعد کی حالت کی لگائی جائے گی پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں قیمتوں میں کس قدر فرق ہے، اسی قدر اس پر دیت واجب ہوگی۔ کرخی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس جرم کا اس کے قریب ترین ایسے جرم سے موازنہ کیا جائے گا جس کی دیت مقرر ہو، دو عادل جراح طبیب احتیاط اور تخمینہ سے معلوم کریں کہ یہاں جراحت کس قدر کم یا زیادہ ہے

پر قاضی ان کے قول کو لے کر مقررہ دیت والی جراحت میں سے اس جراحت کی مقدار کے مطابق دیت کا حکم دے دے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے ضمن میں قیمت ایسے ہے جیسے آزاد کے بارے میں دیت پس آزاد کو غلام فرض کر کے قیمت لگائی جائے گی اور اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہو آزاد کے لیے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ کرخی رحمہ اللہ اس قول کو ناپسند کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے ایک قبیح معاملہ لازم آتا ہے اور یہ ہے کہ قلیل شجہ میں اس سے بیشتر واجب ہو جائے جو کثیر شجہ میں واجب ہوتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ غلام میں شجہ سمحاق سے واقع ہونے والا نقصان اس کی قیمت کے نصف عشر سے زیادہ ہو لہٰذا اگر ہم آزاد کی دیت سے اس کی مثل واجب کریں تو ہمیں سمحاق میں اس سے زیادہ واجب کرنا پڑے گا جو موضحہ میں واجب ہوتا ہے، اور یہ درست نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

جنین پر جرم کے احکام

جہاں تک اس پر جرم کا تعلق ہے جو ایک لحاظ سے تو نفس ہے اور ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے یعنی جنین، مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ پر کوئی شخص ضرب لگائے جس سے حمل ساقط ہو جائے، تو اس سے کچھ احکام متعلق ہیں۔ اس ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ جنین دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ آزاد ہوگا، مثلاً اس کی ماں آزاد ہو یا باندی ہو اور اپنے مالک سے یا مغرور سے (وہ شخص جس سے باندی نے اپنے آپ کو آزاد عورت ظاہر کر کے نکاح کر لیا ہو) حاملہ ہوئی ہو، یا پھر وہ غلام ہوگا۔ اور وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ۔ پس اگر وہ آزاد ہو اور مردہ ساقط ہو تو اس میں غرہ واجب ہوگا۔ اور غرہ پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: اس کے وجوب کے بیان پر، اس کی توضیح پر، اس کی مقدار مقرر کرنے پر، کس پر واجب ہوگا اور کس کے حق میں واجب ہوگا۔

غرۃ کا وجوب

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، غرہ از روئے استحسان واجب ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہو، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ ضرب لگانے کے وقت وہ زندہ ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو، مثلاً اس میں ابھی زندگی پیدا نہ کی گئی ہو، لہٰذا شک کے ہوتے ہوئے ضمان واجب نہیں ہوگا، اسی لیے چوپائے کے جنین میں چوپائے کے نقصان کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ البتہ انہوں نے سنت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ سنت یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں دو عورتوں کے درمیان تھا، ان میں سے ایک نے دوسری کو خیمے کے چوب سے مارا تو اس نے جنین کو مردہ ڈال دیا اور مر گئی؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارنے والی کی عاقلہ کو دیت اور جنین کا غرۃ ادا کرنے کا حکم دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کے جنین کے اسقاط کا مقدمہ پیش ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ اس پر مغیرہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا میں دو عورتوں کے درمیان تھا اور انہوں

نے حدیث کا ذکر کیا اور اس بارے میں کہا پس جنین کا چچا کھڑا ہو گیا اور اس نے کہا یہ تو زیادہ جاننے والا ہے
اور مارنے والی عورت کا والد کھڑا ہوا اور اس نے کہا ہم اس کی دیت کیونکر دیں جو نہ تو چلایا اور نہ رویا
اور نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا،
اس نے کاہنوں کی طرح مقفیٰ کلام کہا ہے اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ بدوؤں کی طرح، اس میں ایک غلام یا
ایک باندی کا غرّہ ہے۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس واقعے کو تیرے ساتھ اور کس نے دیکھا؟ اس پر
محمد بن سلمہ نے کھڑے ہو کر شہادت دی۔ پس سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس کا فیصلہ اپنی رائے سے
کیا چاہتے تھے حالانکہ اس بارے میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت موجود ہے۔ اس قصّے کو حمل بن مالک
ابن النابغہ نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر جنین زندہ تھا تو مارنے والے نے اس کی زندگی کو فوت کر دیا
اور زندگی کو فوت کر دینا قتل ہے۔ اور اگر وہ زندہ نہ ہو تو اس نے اس میں زندگی کے پیدا ہونے کو روک دیا
ہے۔ لہٰذا اس پر ضمان عائد ہو گا، جیسے معزور کے مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ بچے میں غلامی کے پیدا ہونے کو
روک دے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی خلقت واضح ہو گئی تھی یا پوری
طرح واضح نہیں ہوئی تھی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے غرّہ کا حکم دیا تھا اور اس امر کی وضاحت طلب
نہیں فرمائی تھی، پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے حکم نہیں بدلتا۔ اور اگر اس کی خلقت میں سے کچھ بھی واضح
نہ ہو (یعنی ابھی کوئی عضو نہ بنا ہو) تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ وہ جنین نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک لوتھڑا ہے۔
اس کا مذکر اور مؤنث ہونا بھی برابر ہے، بدلیل مذکورہ، علاوہ ازیں خلقت مکمل نہ ہونے کی صورت میں مذکر اور
مؤنث کے درمیان تفصیل کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس میں مذکر اور مؤنث کا اعتبار ساقط ہے۔

غرہ کی تشریح و توضیح

جہاں تک غرّہ کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے تو لغت میں غرّہ کا معنی
ہے غلام یا باندی، اہلِ لغت میں سے ابو عبید نے یہی معنی بتایا ہے
اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مذکورہ حدیث میں اس کی یہی تشریح بیان فرمائی ہے، چنانچہ آپ علیہ الصلاۃ
والسلام نے فرمایا" فِيْهِ غُرَّةٌ عَبدٍ اَوْ اَمَـةٍ " (اس میں ایک غلام یا باندی کا غرّہ ہے)، تو آپ نے
غرّہ کی تشریح غلام اور باندی سے فرمائی ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے
بارے میں غلام یا باندی کے غرہ یا پانچ سو دراہم کا حکم دیا تھا، اور اس روایت کی تخریج پہلی
روایت کی تفسیر کے طور پر کی گئی ہے۔ پس شریعت کی اصطلاح میں غرہ نام ہے غلام یا
باندی کا جو پانچ سو دراہم کے مساوی ہو۔ پھر غرہ کی مقدار پانچ سو دراہم ہمارے اصحاب رحمہم اللہ
کا مذہب ہے جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی مقدار چھ سو دراہم ہے اور یہ
اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں کیونکہ ان کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب دیت
کے عشر کا نصف (یعنی مردانہ دیت کا $\frac{1}{2}$) ہے، لیکن دیت کے بارے میں ان کے درمیان
اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک دراہم سے دیت کی مقدار دس ہزار ہے لہٰذا اس کے عشر کا

نصف پانچ سو ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی مقدار بارہ ہزار ہے لہٰذا اس کے عشر کا نصف چھ سو ہے۔ یہ ہمارے مذہب کے صحیح ہونے کی دلیل ہے کیونکہ بعض روایات کی رو سے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غرہ یا پانچ سو کا حکم دیا تھا اور یہ اس باب میں نص ہے۔

غرہ کس پر واجب ہوگا؟ جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غرہ کس پر واجب ہوگا تو غرہ عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی یہ کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی عاقلہ کو دیت اور جنین کا غرہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ مارنے والی کی عاقلہ والوں نے کہا تھا کیا ہم اس کی دیت ادا کریں جو نہ چیخا نہ رویا نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دیت کی ادائیگی کو ان پر واجب کیا تھا کیونکہ انہوں نے انکار کرنے کے طریقے میں اس کی اضافت اپنی طرف کی تھی۔ مزید یہ کہ یہ بدل نفس ہے لہٰذا یہ دیت کی طرح عاقلہ پر واجب ہوگا۔

کس کے حق میں غرہ واجب ہوگا جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ یہ کس کے حق میں واجب ہوگا تو جمہور علماء کے نزدیک جنین کے وارثوں کے درمیان اللہ تبارک وتعالیٰ کے فرائض کے مطابق میراث ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں میراث نہیں ہوگی اور یہ صرف ماں کے لیے ہے۔ امام مالک کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جنین ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء کے حکم میں ہے، پس جرم ماں پر واقع ہوا ہے اس لیے دیت پر اس کا حق ہوگا جیسے اس کے دیگر تمام اجزاء کے بارے میں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرہ جنین کے نفس کا بدل ہے اور نفس کا بدل میراث ہوتا ہے، جیسے دیت ہے۔ اور اس امر کی دلیل کہ یہ جنین کے نفس کا بدل ہے نہ کہ ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء کا بدل، یہ ہے کہ ام ولد کے جنین میں وہی کچھ واجب ہوتا ہے جو آزاد عورت کے جنین میں واجب ہوتا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ ام ولد کا جنین جزء ہے اور اگر یہ ماں کے اعضاء میں سے ایک عضو کے حکم میں ہوتا تو یہ آزاد ماں کا ایک جزء ہوتا جب کہ اس (ماں) کے باقی اجزاء باندی کے ہوتے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے عاقلہ کو ماں کی دیت اور جنین کا غرہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور اگر یہ ماں کے اجزاء کے مفہوم میں ہوتا تو آپؐ جنین کے بارے میں الگ حکم نہ دیتے بلکہ غرہ ماں کی دیت میں داخل ہوتا، جیسے اگر ماں کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور اس وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہاتھ کی دیت نفس کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح، جب مارنے والی عورت کی عاقلہ نے دیت کا بار اٹھانے سے انکار کیا تو انہوں نے کہا کیا ہم اس کی دیت دیں جو نہ چیخا نہ رویا، نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور ایسا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کو یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اس کو مارنے والی کے عورت پر جرم کی وجہ سے واجب کیا ہے نہ کہ جنین پر اس کے جرم کی وجہ سے۔ اور اگر ماں کے اجزاء میں سے ایک جزء ہونے کی وجہ سے جرمانہ واجب ہوتا تو اس بات سے آپؐ ان کے انکار کو رفع کر دیتے جو ہم نے بتائی؛ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غرہ واجب ہوا ہے جنین پر واقع ہونے والے جرم کی وجہ سے نہ کہ ماں پر واقع ہونے والے جرم کی بنا پر لہٰذا

یہ خود بنفسہٖ معتبر ہے نہ کہ ماں کے ذریعے ۔ مارنے والا عزہ میں سے میراث نہ پائے گا کیونکہ وہ قتل ناحق کا مرتکب ہوا ہے اور ناحق قتل میراث سے محرومی کے اسباب میں سے ہے ۔ مارنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جب مارنے والی کے خلاف غرہ کا فیصلہ دیا تو آپؐ نے کفارہ کا ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ صورت حال محتاج بیان تھی، اور اگر یہ واجب ہوتا تو آپؐ ضرور اس کو بیان فرماتے۔

علاوہ ازیں، اس کا وجوب قتل سے متعلق ہے اور دیگر اوصاف یعنی ایمان اور کفر کا جنین میں پایا جانا معلوم نہیں ہے، نہ تو فی الحقیقت اور نہ ہی حکمی طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ یعنی جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے، اور اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: وَإِنْ كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ اگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو، یعنی وہ (یعنی جنین) مقتول ہے اور اس کا قتل معلوم نہیں ہے کیونکہ اس کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہے، اور ایسے ہی اس کا ایمان اور کفر ہے (کہ یہ بھی معلوم نہیں ہے)، نہ فی الحقیقت اور نہ حکمی طور پر۔ جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے تو اس کے نہ ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ایمان اور کفر جنین سے متحقق نہیں ہوتے۔ یہی حال حکمی طور پر معلوم ہونے کا ہے، کیونکہ یہ تو زندگی کے واسطے سے ہوتا ہے اور اس کی زندگی معلوم نہیں ہے۔ نیز، کفارہ باب مقادیر سے ہے اور مقداریں رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں بلکہ یہ تو توقیف سے ہی معلوم ہوتی ہیں اور توقیف ہے کتاب عزیز، سنت اور اجماع۔ اور مردہ ساقط ہونے والے جنین کے بارے میں ایسی کوئی چیز معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس میں کفارہ واجب ہو گا۔ علاوہ ازیں کفارے کا وجوب نفس مطلق سے متعلق ہے جبکہ جنین ایک لحاظ سے نفس ہے اور ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کامل دیت واجب نہیں ہوتی مزید برآں اگر ضرب سے قتل نفس واقع ہوتی تو یہ یقیناً قتل بذریعہ سبب ہوتا نہ کہ بلا واسطہ قتل، اور قتل بذریعہ سبب سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسے کنواں کھودنے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ مارنے والے پر کفارہ واجب نہ ہو گا خواہ وہ مکمل خلقت کے ساتھ مردہ ساقط ہوا ہو، سوائے اس کے کہ وہ (مجرم) خود ایسا کرنا چاہے، تو یہ افضل ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ اس پر واجب نہیں ہے، اور اگر استطاعت رکھتا ہو تو جس چیز سے وہ چاہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرے اور اپنے کیے پر اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے استغفار کرے۔ اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے ایک فعل محظور کا ارتکاب کیا ہے لہٰذا یہ مندوب ہے کہ وہ اس کو مٹانے کے لیے کفارے سے تقرب کرے۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب وہ مردہ ساقط ہوا ہو اور اگر وہ زندہ ساقط ہو اور پھر مر جائے تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، جس میں مارنے والے کو کچھ بھی میراث نہ ملے گی اور اس پر کفارہ واجب ہو گا۔ میراث سے محرومی کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ رہا دیت اور کفارے کا وجوب تو وہ اس لیے کہ جب وہ زندہ نکلا اور پھر مر گیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ضرب

لگنے کے وقت وہ زندہ تھا، پس یہ ضرب قتلِ نفس واقع ہوئی ہے اور خطار کے معنی میں ہے، لہٰذا اس میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے۔

یہ ایک جنین کے ساقط ہونے کے احکام تھے، اور اگر دو جنین ساقط ہوں اور وہ دونوں مردہ ہوں تو ہر دو میں ایک غرہ واجب ہوگا اور اگر وہ دونوں زندہ ہوں پھر مر جائیں تو ہر دو میں دیت واجب ہوگی کیونکہ ہر دو کے لیے دیت کے وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے اتلاف اگرچہ اس نے ان دونوں کو ایک ہی ضرب سے تلف کیا ہے اور جو دو اشخاص کو ایک ہی ضرب سے تلف کرے اس پر ہر دو کا ضمان واجب ہوتا ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ ہر ایک کو علیحدہ ضرب لگائے، جیسے بڑوں کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ پھر وہ مر جائے تو اس پر مردہ میں غرہ اور زندہ میں دیت واجب ہوگی کیونکہ مردہ جنین میں وجوبِ غرہ کا سبب اور زندہ جنین میں وجوبِ دیت کا سبب پایا گیا ہے۔ پس اس بارے میں اکٹھے اتلاف کرنا اور الگ الگ اتلاف کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر ضرب لگنے سے ماں مر جائے اور جنین اس کے بعد زندہ نکلے اور بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو دیتیں واجب ہوں گی ایک دیت ماں میں اور دیت جنین میں کیونکہ ان دونوں دیتوں کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے دو اشخاص کا قتل۔ اور اگر وہ اس کی موت کے بعد مردہ نکلے تو اس پر ماں کی دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس پر جنین کی بابت غرہ واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ان دونوں کو اکٹھے تلف کیا ہے لہٰذا اس سے ہر دو کا ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب جنین مردہ نکلے اور پھر ماں مر جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو جنین کو سرے سے مضمون ہی تسلیم نہیں کرتا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ زندگی کے نہ ہونے کا احتمال ہے، اور یہاں مزید ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ ممکن ہے وہ ضرب سے مرا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماں کی موت کی وجہ سے مرا ہو۔ اس بارے میں ہمیں ضمان کا علم نص سے ہوا ہے اور نص ایک مخصوص حال کی بابت ضمان کے لیے وارد ہوئی ہے اور وہ حال یہ ہے کہ وہ ماں کی موت سے قبل مردہ نکلے، پس دو میں سے ایک احتمال کا اعتبار ساقط ہوا اور اس حال سے مختلف حال میں ضمان کے واجب نہ ہونے کا احتمال متعین ہو جائے گا۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب جنین آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو اور وہ ساقط ہو جائے تو مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف (یعنی بیسواں حصہ) اور اگر مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ باندی کے جنین میں ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی واجب ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ جہاں تک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر گفتگو کا تعلق ہے تو یہ اس قاعدے پر مبنی ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ غلام پر واقع ہونے والے جرم کا ضمان نفس کا ضمان ہے یا مال کا ضمان۔ طرفین کے قاعدے کے مطابق یہ نفس کا ضمان ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ یہاں اس کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوگی بلکہ کم ہوگی اور اس کا بار عاقلہ

اٹھائے گی - امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق اس کا ضمان مال کا ضمان ہے؛ چنانچہ آپ کا قول ہے کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ وہ کسی قدر ہو اور اس کو عاقلہ نہیں برداشت کرے گی، پس اس کا جنین چوپائے کے جنین کے مانند ہے اور وہاں (چوپائے کے جنین میں) ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا رہی امام شافعی کے قول پر گفتگو تو اس کی بناء اس پر ہے کہ آیا جنین خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے ہم اس امر کے دلائل سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ وہ خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے - اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ آزاد ماں کے جنین کے ضمان میں، اللہ عزوجل کے فرائض کے مطابق میراث چلتی ہے اور اگر وہ اپنی ماں کے ذریعے معتبر ہوتا تو یہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جاتا جیسے اس کے عضو کا ضمان اس کو دیا جاتا ہے - اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین خود بنفسہ معتبر ہے اور اس میں ضمان واجب ہے تو اس اعتبار سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ باندی کے جنین میں، جب وہ غلام ہو، اس کی قیمت کے عشر کا نصف $\frac{1}{20}$ ہو اگر وہ لڑکا ہو اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت کا عشر کیونکہ آزاد جنین میں جو چیز واجب ہے وہ ہیں پانچ سو دراہم، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور یہ مرد کی دیت کا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) اور عورت کی دیت کا عشر ہے، اور غلام کے ضمن میں قیمت آزاد میں دیت کی مانند ہے، لہٰذا لازم ہے کہ غلام جنین میں، اگر وہ مذکر ہو، اس کی قیمت کا نصف عشر ($\frac{1}{20}$) واجب ہو، آزاد مرد کا اعتبار کرتے ہوئے، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ، آزاد عورت کا اعتبار کرتے ہوئے - اور اگر وہ زندہ نکلے پھر مر جائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی اور اگر دو مردہ جنین ساقط ہوں جو بعد میں مر جائیں تو ہر دو میں بحالت اجتماع وہی کچھ واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی - اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ، جو بعد میں مر جائے تو ہر دو میں وہی ضمان واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ - اور اگر ماں ضرب لگنے کی وجہ سے مر جائے اور اس کے بعد جنین زندہ نکلے جو بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت ماں میں اور دوسری جنین میں - اور اگر ماں کی موت کے بعد جنین مردہ نکلے تو ماں کی بابت اس پر قیمت واجب ہوگی جب کہ جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ - قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس مقام پر جہاں آزاد جنین میں غرہ واجب ہوتا ہے وہاں غلام میں، مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف ($\frac{1}{20}$) اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا اور ہر اس مقام پر جہاں مضروبہ کے آزاد ہونے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے اس کے باندی ہونے کی صورت میں قیمت واجب ہوگی - اور ہر اس موقع پر جس میں وہاں جنین میں کچھ واجب نہ ہو یہاں بھی کچھ واجب نہ ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد کے مسئلے میں بیان کی، اور دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ باندی کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ مارنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے جو فوری طور وصول کیا جائے گا اور اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جب کہ آزاد عورت کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ عاقلہ کے ذمے ہوتا ہے، کیونکہ عاقلہ کی طرف سے برداشت کیا جانا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہے اور نص آزاد عورت کے جنین کی بابت غرہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہٰذا باندی کے جنین کی بابت حکم اصل قیاس پر برقرار رکھا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب -

کتاب الخنثیٰ

قانون خنثیٰ

LAW OF HERMAPHRODITE

اس میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی :۔

- خنثیٰ کی تشریح۔
- یہ کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث۔
- خنثیٰ مشکل کے احکام

خنثیٰ کی تشریح جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، خنثیٰ اسے کہتے ہیں جس میں مرد کا آلۂ تناسل بھی ہو اور عورت کا بھی۔ ایک ہی شخص فی الحقیقت بیک وقت مذکر اور مؤنث نہیں ہوتا۔ وہ یا تو مذکر ہوگا یا پھر مؤنث۔

کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ کیسے معلوم کیا جائے کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث تو نشانی سے معلوم کیا جائیگا، اور بلوغت کے بعد مذکر ہونے کی نشانی ڈاڑھی کا اُگنا اور عورتوں تک پہنچنے (یعنی جماع کرنے) کا امکان ہے۔ مؤنث ہونے کی علامت بڑے ہونے پر عورت کے پستانوں کی طرح پستانوں کا ابھرنا، پستانوں میں دودھ اُترنا، حیض اور حمل ٹھہرنا، اور فرج (اندام نہانی) کی راہ سے اس کے ساتھ مباشرت کا ممکن ہونا ہے، کیونکہ مذکورہ ہر علامت مذکر یا مؤنث کے ساتھ مختص ہے، پس مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ مناسب علامت ہے۔ جہاں تک بچپن میں علامت کا تعلق ہے تو وہ پیشاب کرنے کی جگہ ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ خنثیٰ کا تعین اس کے پیشاب کرنے کی جگہ سے کیا جائے گا، اگر وہ مردوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو مذکر ہے اور اگر عورتوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو وہ مؤنث ہے، اور اگر وہ بیک وقت دونوں جگہوں سے پیشاب کرے تو جس جگہ سے پہلے پیشاب کرے اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا کیونکہ دونوں میں سے پہلے پیشاب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اصلی مخرج ہے اور دوسری جگہ سے پیشاب کا نکلنا اس سے انحراف کے طور پر ہے اور اگر کسی ایک جگہ سے پہلے نہ نکلے تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے توقف اختیار کیا اور کہا کہ وہ خنثیٰ مشکل ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کمال فقہ ہے کیونکہ دلیل نہ ہونے کی صورت میں توقف واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ کثرت (یعنی جس جگہ سے زیادہ پیشاب نکلے) کو حکم بنایا جائے گا کیونکہ اصلی مخرج پر دلالت کرنے کے لیئے یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی ایک جگہ سے پیشاب کا پہلے نکلنا، لہٰذا اس کی تحکیم (حکم بنانا) جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پیشاب کی کثرت اور قلت محل (جگہ) کی کشادگی اور تنگی کی وجہ سے ہوتی ہے لہٰذا مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ موزوں نہیں ہے، بخلاف کسی ایک جگہ سے پہلے پیشاب نکلنے کے۔ حکایت کی گئی

ہے کہ جب امام ابوحنیفہؒ تک امام ابو یوسفؒ کی تحکیم کثرت والی بات پہنچی تو آپ نے اس کو پسند نہیں کیا اور کہا کہ کیا تم نے کوئی حاکم دیکھا ہے جو پیشاب کا وزن کرے۔ اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو اس صورت میں صاحبین نے بھی توقف اختیار کیا ہے اور کہا کہ وہ خنثیٰ مشکل ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

خنثیٰ مشکل کے احکام

جہاں تک خنثیٰ مشکل کے احکام کا تعلق ہے، تو شریعت میں اس کے کئی احکام ہیں، ختنے کا حکم، مرنے کے بعد غسل کا حکم، میراث کا حکم اور اس طرح کے دیگر احکام۔

ختنے کا حکم

جہاں تک ختنے کے حکم کا تعلق ہے تو مرد کے لیے جائز نہیں کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ وہ مؤنث ہو، اور مرد کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے اور نہ کسی اجنبی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مرد ہو پس اس کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس بارے میں احتیاط واجب ہے اور وہ یوں کہ وہ اپنے مال میں سے ایک باندی خریدے، اگر اس کے پاس مال ہو، اور وہ اس کا ختنہ کرے، کیونکہ اگر وہ مونث ہے تو حاجت پڑنے پر مؤنث کا ختنہ کر سکتی ہے، اور اگر وہ مذکر ہے تو اس کی باندی اس کا ختنہ کرے گی، کیونکہ باندی کے لیے اپنے مالک کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام (یعنی حکمران) اس کے لیے بیت المال میں سے ختنہ کرنے والی باندی خریدے، جب وہ اس کا ختنہ کر لے وہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دے، کیونکہ ختنہ اسلام کی سنت ہے، اور یہ مسلمانوں کے مصالح میں سے ہے لہٰذا حاجت اور ضرورت کے وقت ان کو بیت المال میں سے پورا کیا جائیگا، پھر اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دی جائے گی کیونکہ حاجت اور ضرورت پوری ہو گئی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام اس کی شادی ختنہ کرنے والی ایک عورت سے کر دے کیونکہ اگر وہ مذکر ہے تو بیوی اپنے شوہر کا ختنہ کرنے کی مجاز ہے اور اگر وہ عورت ہے تو حاجت پڑنے پر عورت، عورت کا ختنہ کر سکتی ہے۔

خنثیٰ مشکل کا بعد از موت غسل

جہاں تک مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کے حکم کا تعلق ہے، مرد کے لیے اس کو غسل دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو اور نہ ہی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کو غسل دے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو۔ اس کو تیمم کرایا جائے گا تیمم کرانے والا خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ اگر تیمم کرانے والا اس کا ذی رحم محرم ہو تو وہ بغیر کپڑے کے اس کو تیمم کرائے گا اور اگر وہ اجنبی ہو تو کپڑے کے ساتھ تیمم کرائے گا اور اس کے بازوؤں سے اپنی نظر دور رکھے گا۔

نماز میں کہاں کھڑا ہو

جہاں تک نماز میں صفوں میں کھڑے ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ مردوں اور بچوں کی صف کے بعد اور عورتوں کی صف سے پہلے کھڑا ہو گا، احتیاط کے پیش نظر، جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک نماز میں امامت کرانے کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا ذکر گزر چکا ہے، پس وہ مردوں کی امامت نہیں کرائے گا بوجہ اس احتمال کے کہ وہ عورت ہو، البتہ عورتوں کی امامت کرا سکتا ہے۔

جہاں تک جنازوں کی ترتیب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا جنازہ عورتوں کے جنازے کے پیچھے اور مردوں اور بچوں کے جنازے کے آگے

رکھا جائے گا، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزر چکا ہے، بوجہ اس امکان کے کہ وہ مرد ہو، پس ان سب امور میں احتیاط
کا رویہ اختیار کیا جائے گا۔

مال غنیمت کا حکم

رہا مال غنیمت کی بابت حکم، اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اس کو تھوڑا سا
مال دے دیا جائے گا گویا کہ وہ عورت ہے کیونکہ اس سے زائد استحقاق میں شک
ہے پس شک کے ہوتے ہوئے یہ ثابت نہیں ہوگا۔

میراث کے احکام

رہا میراث کا حکم تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔
ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا اور وہ ہے مؤنث
کا حصہ ماسوا اس کے کہ اس کے حالات میں سے سب سے کمتر اس وقت ہو جب اس کو مذکر قرار دیا جائے، اس
صورت میں اس کو حکماً مذکر قرار دیا جائے گا۔ مسائل میں اس کی توضیح یوں ہوگی کہ اگر کوئی آدمی مرجائے اور اپنے پیچھے
ایک معروف بیٹا اور ایک خنثیٰ بچہ چھوڑے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک انکے مابین مال کو تہائیوں میں تقسیم
کیا جائے گا، معروف بیٹے کو دو تہائی اور خنثیٰ کو ایک تہائی۔ یہاں خنثیٰ کو مؤنث قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے ایک
بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ ایک خنثیٰ بچہ اور عصبہ چھوڑے تو نصف خنثیٰ کا ہوگا اور باقی عصبہ کا اور
خنثیٰ کو مؤنث قرار دیا جائے گا گویا کہ اس نے ایک بیٹی اور ایک عصبہ چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے ماں اور
باپ کی طرف سے (یعنی سگی) بہن، باپ کی طرف سے خنثیٰ اور عصبہ چھوڑے تو ماں اور باپ کی طرف سے بہن
کو نصف، باپ کی طرف سے خنثیٰ کو چھٹا حصہ یعنی دو تہائیوں کا تکملہ اور باقی عصبہ کو ملے گا۔ یہاں بھی خنثیٰ کو مؤنث قرار
دیا جائیگا گویا کہ اس نے باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن، باپ کی طرف سے ایک بہن اور عصبہ چھوڑے ہیں۔ اگر کوئی عورت
اپنے پیچھے شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن اور باپ کی طرف سے خنثیٰ چھوڑے تو شوہر کو نصف
اور باپ اور ماں کی طرف سے بہن کو نصف ملے گا اور خنثیٰ کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہاں خنثیٰ کو مذکر قرار دیا جائے گا کیونکہ
یہ اس کی کمترین صورت حال ہے اس لیے کہ اگر ہم اس کو یہاں مؤنث قرار دیتے تو اسے بھی چھٹا حصہ ملتا اور
اس طرح فریضہ میں عول داخل ہوجاتا۔ اور اگر ہم اسے مذکر قرار دیں تو اسے کچھ نہیں ملے گا گویا کہ اس عورت نے
شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے بہن اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑے ہیں یہ جو ہم نے بیان کیا ہے یہ
ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے جب کہ شعبی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اسے مذکر کے حصے کا نصف اور مؤنث
کے حصے کا نصف دیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مذکر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو، پس اس کو نصف
تو مردوں کی میراث کا دیا جائے گا اور نصف عورتوں کی میراث کا۔ لیکن صحیح ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کیونکہ کمتر
حصہ تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جب کہ بیشتر حصے میں شک ہے کیونکہ اگر وہ مذکر ہو تو اسے بیشتر حصہ ملے گا اور اگر
مؤنث ہو تو کمتر حصہ ملے گا، چنانچہ کمتر کا استحقاق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جبکہ بیشتر حصے کے استحقاق میں شک
ہے، لہٰذا شک کے ساتھ استحقاق ثابت نہ ہوگا کیونکہ یقینی طور پر جو ثابت نہ ہو اس کی بابت معروف قاعدہ کلیہ
یہ ہے کہ وہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، کل مال کے استحقاق کا سبب معروف بیٹے کے حق میں ثابت
ہے اور وہ مذکر ہے، اور اس کے حق میں کمی تو دوسرے کے شریکِ میراث ہونے کی وجہ سے واقع ہوئی
ہے، سو جب اس کے مذکر ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے تو تہائی سے زیادہ پر سے اس کے
حق کو ساقط کرنے میں شک واقع ہوگیا لہٰذا یہ شک کے ساتھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو اس

کی بابت معروف قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ شک کے ساقط نہیں ہوتا۔ شعبی رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر اور اس کی تخریج
میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک معروف بیٹا اور ایک
خنثی بچہ چھوڑ سے؛ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے سات حصے کیے
جائیں گے، چار حصے معروف بیٹے کو اور تین حصے خنثی کو ملیں گے، جب کہ امام محمدؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے
ہوئے کہا کہ مال کے بارہ حصے کیے جائیں گے، سات حصے معروف بیٹے کو اور پانچ حصے خنثی کو ملیں گے۔
شعبی کے قول کی امام محمدؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک حالت میں خنثی کے لیے ایک
حصہ ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ وہ مذکر ہو اور اس صورت میں معروف بیٹے کو بھی ایک حصہ ملے گا (یعنی دونوں
کو برابر برابر ملے گا) اور اگر خنثی مؤنث ہو تو اس کو ایک تہائی اور معروف بیٹے کو دو تہائی، لہٰذا دونوں حالتوں
میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف اس کو دیا جائے گا، کیونکہ بیک وقت مذکر اور مؤنث دونوں کے حصوں
کا تو وہ مستحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ امر محال ہے کہ کوئی آدمی بیک وقت مذکر بھی ہو اور مؤنث بھی، اور دونوں
حالتوں میں سے کوئی حالت دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، لہٰذا اس کو دونوں حالتوں کے مجموعی استحقاق
کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ۳/۴، چھ حصے کرنے سے کسر واقع ہوتی ہے لہٰذا ہر حصے کو چھ
حصے بنا دیا جائے گا۔ اس طرح کل مال کے بارہ حصے ہو جائیں گے، جن میں سے خنثی کو پانچ حصے اور معروف
بیٹے کو سات حصے ملیں گے۔ بالفاظ دیگر، جب ہم نے پورے مال کے بارہ حصے بنا دیے تو خنثی ایک
حالت میں ان بارہ حصوں میں سے چھ حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مذکر ہونا اور ایک حالت میں وہ بارہ
میں سے چار حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مؤنث ہونا، چنانچہ چار حصے تو یقین کے ساتھ ثابت
ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں تو ثابت ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، اور
دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور وہ
ہے ایک حصہ، چنانچہ اس طرح خنثی کا حق پانچ حصے ہوئے۔ رہا معروف بیٹا تو اس کے حق میں بارہ میں
سے چھ حصے تو یقین کے ساتھ ثابت ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں ثابت ہوتے ہیں اور
دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور اس طرح معروف بیٹے کو سات
حصے ملیں گے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔
شعبیؒ کے قول کی امام ابو یوسفؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے مذکر
ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے، پس اگر وہ مذکر ہو تو اس کو بیٹے کا حصہ میراث ملے گا
اور وہ ہے ایک حصہ اور ایک حصہ معروف بیٹے کو ملے گا، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اسے بیٹی کا حصہ میراث
ملے گا اور وہ ہے آدھا حصہ اور معروف بیٹے کو ایک حصہ ملے گا، چنانچہ خنثی کو ایک حالت میں تو پورا ایک حصہ
ملتا ہے اور ایک حالت میں آدھا حصہ اور استحقاق تو اس کا ایک ہی حالت کے تحت ہوگا اور
دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں، لہٰذا اس کو دونوں حالتوں میں اس کے
مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصے کا ۳/۴ اور معروف بیٹے کو پورا ایک حصہ، پس

ان کے درمیان میراث سات حصے ہو کر تقسیم ہوگی، معروف بیٹے کو چار حصے اور خنثی کو تین حصے ملیں گے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

متفرق مسائل

میں نے امام اسماعیل بن عبداللہ البیقی رضی اللہ عنہ، جنہوں نے مبسوط، جامعین اور زیادات کی ایک جلد میں مختصر لکھی اور الشامل کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی، سے منسوب کتاب شرح مسائل الجرو میں ایک باب خنثی کے بارے میں دیکھا تو میں نے چاہا کہ اس کو فصل کے ساتھ ملحق کر دوں، اور یہ شرح کی اصل کتاب میں سے نہیں ہے، اور وہ باب الخنثی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ خنثی کو اس کی پیشاب گاہ کی مناسبت سے میراث ملے گی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔
خنثی مشکل کو ایسے احکام کے ضمن میں عورتوں میں شمار کیا جاتا ہے جن میں احتیاط کا تقاضا یہ ہو کہ اس کو عورتوں میں شمار کیا جائے اور جن میں احتیاط اس میں ہو کہ اس کو مردوں میں شمار کیا جائے ان میں اسے مردوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ نماز میں قعود، ستر، مردوں کے پہلو میں کھڑے ہونے سے مرد کی نماز کے فاسد ہونے کے احکام کے ضمن میں اس کا حکم وہی ہے جو عورت کا ہے۔ وہ مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے کھڑا ہوگا۔ ریشمی لباس پہننے کے ضمن میں اس کو مردوں میں شمار کیا گیا ہے چنانچہ وہ ریشمی لباس نہیں پہنے گا۔ جان سے کمتر کے قصاص میں وہ عورت کے مثل ہے۔ اگر مر جائے تو پاک مٹی سے اسے تیمم دیا جائے گا، اسے نہ کوئی مرد غسل دے گا اور نہ عورت دفن کے وقت اس کی قبر پر پردہ کیا جائے گا اور اس کی قبر میں اس کا کوئی ذی رحم محرم داخل ہوگا (میت کو قبر میں اتارنے کے لیے)۔ اگر کوئی مرد شہوت سے اس کو بوسہ دے دے تو وہ اس کی ماں سے شادی نہیں کر سکے گا۔ اگر اس کا باپ کسی عورت کے ساتھ اس کی شادی کر دے تو نامرد کی طرح اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ جیسے ذکر بریدہ اور اس عورت پر جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو بہتان لگانے والے پر حد لاگو نہیں ہوتی ویسے ہی اس پر بہتان لگانے والے پر بھی لاگو نہیں ہوگی۔ ہر معاملے میں احتیاط ملحوظ رہے گی۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا ہر غلام آزاد ہے یا میری ہر باندی آزاد ہے تو اس سے خنثی مشکل آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت ثابت ہے سو وہ شک سے زائل نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ یہ دونوں باتیں اکٹھے کہے تو وہ آزاد ہو جائے گا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے۔

اگر خنثی مشکل یہ کہے کہ میں مرد ہوں یا کہے کہ میں عورت ہوں تو اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر اتہام ہے۔ وہ ایک عورت کو خرید لے گا مثلاً یہ کہ وہ اپنے مال سے ایک باندی خرید لے خدمت کے لیے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے باندی خرید دی جائے کیونکہ یہ کام اہل اسلام کی بہبود کے کاموں میں سے ہے۔

اگر کوئی خنثی مشکل مر جائے اور کوئی مرد اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کی بیوی تھی اور عورتوں کی سی پیشاب گاہ سے پیشاب کرتی تھی یا کوئی عورت گواہ قائم کر دے کہ وہ اسکا شوہر تھا مردوں کی سی پیشاب گاہ سے پیشاب کرتا تھا تو قاضی ان میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا الا یہ کہ اسکی موت سے قبل گواہ قائم ہوئے ہوں، اس صورت میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔

دیوان میں اس کے لیے وظیفہ مقرر نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ لڑائی میں حصہ لینے والے مرد کا حق

ہے، اور اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اسے کچھ مال دے دیا جائے کیونکہ کچھ مال ایک قسم کی اعانت ہے۔ اور اگر وہ قیدی بنا لیا جائے تو اس کو قتل نہ کیا جائے۔ اس کو قسامت میں شامل نہ کیا جائے اور نہ ہی اس سے جزیہ لیا جائے کیونکہ یہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔

کوئی آدمی وصیت کرے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو اس کو ایک ہزار دراہم دے دیے جائیں اور اگر لڑکی ہو تو پانچ سو دراہم دے دیے جائیں اور وہ بچہ خنثیٰ مشکل پیدا ہو تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس کو پانچ سو سے زیادہ کچھ نہیں دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے پندرہ سو کا نصف دیا جائے گا۔

فرمایا کہ ڈاڑھی کا نکلنا اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے اور عورت کے پستان کی طرح پستان کا ابھرنا جب کہ ڈاڑھی نہ اُگے، اور حیض آنا اس کے عورت ہونے کی دلیل ہے۔ دو خنثیٰ مشکل باہم شادی کر لیں بایں طور کہ ایک مرد اور دوسرا عورت بن جائے تو نکاح میں توقف درست ہے تاآنکہ صورت حال واضح ہو جائے۔ اگر صورت حال کے واضح ہونے سے قبل وہ دونوں مر جائیں تو ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے، بوجہ مذکور۔

اگر کچھ گواہ کسی خنثیٰ کی بابت گواہی دیں کہ وہ لڑکا ہے اور بعض گواہ اس کے لڑکی ہونے کی گواہی دیں اور مقصود میراث ہو تو لڑکے کی بابت گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ قرین اثبات ہے۔ اگر مہر کا دعویٰ کیا گیا ہو تو اس کے لڑکی ہونے کی بابت گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر دعویدار کسی چیز کا طالب نہ ہو تو میں گواہوں کو نہیں سنوں گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کتاب الوصایا

قانون وصیّت

LAW OF WILL

اس کتاب میں گفتگو مندرجہ ذیل موضوعات پر کی جائے گی :۔

- وصیت کا جواز
- وصیت کا رکن
- وصیت کا مفہوم
- رکنِ وصیت کی شرطیں
- عقدِ وصیت کی صفات
- وصیت کے احکام
- وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے۔

وصیت کا جواز جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ یہ تملیک ہے جس کی اضافت بعداز موت کے وقت سے ہے اور موت ملکیت کو زائل کر دیتی ہے، سو یہ اضافت ملکیت کے زائل ہونے کے زمانے کے ساتھ قائم ہوتی ہے لہٰذا اس کا تملیک واقع ہونا متصور نہیں اس لیے یہ (یعنی وصیت) درست نہیں ہے، البتہ قرآن حکیم، سنتِ کریمہ اور اجماع سے اس کا جواز بطور استحسان لیا گیا ہے۔ قرآن حکیم سے یہ جواز آیتِ میراث میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے لیا گیا ہے : یوصیکم اللہ فی اولادکم الی قولہ تعالیٰ ... من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین ... ... یوصین بھا او دین ... توصون بھا او دین ... یوصی بھا او دین ... الآیۃ (۴۔ النساء: ۱۱ تا ۱۲)

یعنی "تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ ... الی قولہ تعالیٰ ... بعد اس کے کہ وصیت جو مت نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے ... جب کہ وصیت جو ان عورتوں نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے ... بعد اس کے کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے یا اگر کوئی قرض ہو تو وہ ادا کر دیا جائے۔ اس میں میراث کو وصیت پوری کر دیے جانے کے بعد مشروع کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت جائز ہے۔ نیز اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے : یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّۃِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَیْرِکُمْ اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ ... الآیۃ (۵۔ المائدہ: ۱۰۶) یعنی "اے لوگو جو

ایمان لائے ہو! جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو تم میں سے دو صاحب عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو تو غیر لوگوں میں سے ہی دو گواہ بنا لیے جائیں........ اللہ تعالیٰ نے وصیت کرنے کے وقت گواہ بنانے کی ہمیں تلقین کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت مشروع ہے۔ جہاں تک سنّت سے جواز لینے کا تعلق ہے تو وہ اس حدیث سے لیا گیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ یعنی سعد بن مالک بیمار تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی عیادت کی تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ میں اپنے کل مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپؐ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر انہوں نے کہا اپنے دو تہائی مال کی؟ آپؐ نے فرمایا نہیں۔ انہوں نے کہا تو اپنے آدھے مال کی؛ آپؐ نے فرمایا: نہیں، انہوں نے کہا: تو اپنے ایک تہائی مال کی؟ اس پر آپؐ نے فرمایا: اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ کَثِیْرٌ اِنَّکَ اِنْ تَدَعَ وَرَثَتَکَ اَغْنِیَاءَ خَیْرٌ مِنْ اَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً یَتَکَفَّفُوْنَ النَّاسَ، ورُوی فقراء یتکففون الناس یعنی "تہائی حالانکہ تہائی بہت ہے، اگر تم اپنے وارثوں کو تونگر چھوڑ جاؤ تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو قلّاش چھوڑ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں، اور ایک روایت میں آیا ہے کہ مفلس چھوڑ جاؤ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں"۔ پس تہائی (مال) کی وصیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز قرار دیا ہے۔ اور نبی مکرّم علیہ الصلاۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اِنَّ اللّٰہَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی تَصَدَّقَ عَلَیْکُمْ بِثُلُثِ اَمْوَالِکُمْ فِی آخِرِ اَعْمَارِکُمْ زِیَادَةً عَلٰی اَعْمَالِکُمْ تَضَعُوْنَهَا حَیْثُ شِئْتُمْ۔ یعنی بیشک اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہاری انتہائے عمر میں تم پر تمہارے ایک تہائی اموال صدقہ کر دیے ہیں تاکہ تم اپنے (نیک) اعمال میں اضافہ کر سکو پس تم اس کا جہاں چاہو تصرف کرو"۔ اس میں نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے خبر دی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں ہماری انتہائے عمر میں ہمارے ایک تہائی مال کے ساتھ خاص کر دیا ہے تاکہ اس سے ہم زیادہ نیکیاں کما سکیں اور وصیت آخری عمر میں زیادہ نیکیاں کمانے کے لیے ایک تہائی مال میں تصرف ہے، پس یہ مشروع ہے۔

رہا اجماع تو امت کے لوگ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے زمانے سے لے آج تک وصیت کرتے آرہے ہیں بغیر اس کے کہ کبھی کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو، لہٰذا اس پر امت کا اجماع ہے۔ قرآن حکیم، سنّت کریمہ اور اجماع کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، قیاس کی بھی ایک نوع اس کے جواز کی متقاضی ہے اور وہ یوں کہ انسان کو اس امر کی حاجت ہے کہ انسان کے اعمال کا خاتمہ سابقہ نیکیوں سے زیادہ نیکی پر ہو، جیسا کہ حدیث اس امر کی ناطق ہے یا پھر یہ کہ اس کی زندگی میں جو کوتاہیاں ہوئیں ان کی تلافی ہو جائے اور ایسا وصیت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ یہ معاملات محض بندوں کی حاجات کے پیشِ نظر ہی مشروع ہوئے ہیں، لہٰذا جب وصیت کی حاجت در پیش ہو تو اس کے جواز کا قول کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی ملکیت اس کی موت پر اس قدر مال پر سے زائل نہیں ہوتی جس قدر کی اسے حاجت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قدر مال میں اس کی ملکیت برقرار رہتی ہے جس قدر کہ اس کے کفن دفن کی تیاری کے لیے درکار ہو اور اس قدر مال میں بھی برقرار رہتی ہے جس قدر کہ قرض ادا کرنے کے لیے درکار ہو،

اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے کیا جائے کیونکہ اس کی حاجت ہے، تو ایسے ہی وصیت میں ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ وصیت کرنا واجب ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَهُ مَالٌ يُرِيدُ اَنْ يُوْصِيَ فِيْهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ اِلَّا وَ وَصِيَّتُهُ عِنْدَ رَأْسِهٖ ، یعنی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے آدمی کے پاس مال ہو اور وہ اس کے بارے میں وصیت کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ دو راتیں بسر کرے الا یہ کہ اس کی وصیت اس کے سرہانے موجود ہو۔" وصیت کے واجب ہونے کی نفی تو خود اس حدیث میں موجود ہے کیونکہ اس میں وصیت کو ترک کرنے کی ممانعت تو اس صورت میں کی گئی ہے کہ جب وصیت کرنے کا ارادہ ہو اور واجب اس شخص کے ارادے پر موقوف نہیں ہوا کرتا جس پر کہ وہ واجب ہے، جیسا کہ دیگر واجبات میں ہوتا ہے۔ یا پھر اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ جس کے ذمے فرائض و واجبات ہوں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفارے ہیں، اور ان کی وصیت ہمارے نزدیک واجب ہے۔ علاوہ ازیں، یہ حدیث احاد ہے جو اس امر کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے، اور یہ عدم ثبوت کی دلیل ہے پس اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وصیت شروع میں مسلمان والدین اور اقارب کے حق میں واجب تھی، جس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَا ۨالْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ (۲: البقرۃ : ۱۸۰) یعنی "تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ حق ہے متقی لوگوں پر" پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ اس کے ناسخ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو حدیث نے منسوخ کیا ہے اور یہ حدیث وہ ہے جو ابو قلابہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ ، یعنی کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے اور قرآن حکیم سنت سے منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس پر اگر اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (یعنی احناف کے) نزدیک قرآن مجید کو حدیثِ متواتر منسوخ کر سکتی ہے جب کہ یہ حدیثِ احاد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے کیونکہ تواتر دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو بلحاظِ روایت تواتر ہوتا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو ایک جماعت روایت کرے جن سب کا جھوٹ پر متفق ہونا ناقابل تصور ہو۔ دوسرا تواتر اس پر عمل کے ظاہر ہونے سے ہے کہ اس پر نسلاً بعد نسلٍ عمل ہوتا رہا ہو اور اس پر عمل کرنے والوں کے خلاف کوئی اعتراض یا اختلاف ظاہر نہ کیا گیا ہو صرف یہ ہو کہ انہوں نے تواتر کے ساتھ اس کو روایت نہ کیا ہو کیونکہ اس پر عمل کے اظہار نے ان کو اس کی روایت سے بے نیاز کر دیا ہو، اور اس حدیث پر عمل کا ظہور ہوا ہے، نیز ائمہ فقہاء کے بلا اختلاف اس پر فتویٰ سے قول کا بھی ظہور ہوا ہے۔ اور اس کے مثل پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، لہٰذا اس سے قرآن حکیم کا نسخ جائز ہے، بالکل ویسے جیسے روایت میں متواتر حدیث سے اس کا نسخ جائز ہوتا ہے۔ البتہ تواتر کی ان دو قسموں میں ایک فرق

ہے اور وہ یہ کہ روایت میں متواتر حدیث کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ عمل کے ظہور میں متواتر کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، بوجہ اصول فقہ کے ایک معروف اصول کے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو آیت مواریث نے منسوخ کیا ہے اور حدیث سے اس امر پر دلالت ملتی ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: اِنَّ اللّٰہَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی اَعْطٰی کُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّہٗ فَلَا وَصِیَّۃَ لِوَارِثٍ۔ یعنی "بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہ ہوگی"۔ اور کل ذی حق حقہ کا مطلب ہے کہ اس کا پورا حق، پس نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کا اشارہ اس طرف ہے کہ وارث کو جو میراث دی گئی ہے وہ اس کا کل حق ہے، لہٰذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت اُٹھ گئی ہے اور اس کا حق وصیت سے میراث کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور جب یہ منتقل ہو گیا تو وصیت میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہا، جیسے قبلہ جب بیت المقدس سے کعبہ کی طرف منتقل ہو گیا تو بیت المقدس قبلہ نہ رہا اور جیسے دَین ہے کہ جب وہ ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو پہلے ذمے میں باقی نہیں رہتا، اور جیسے حقیقی حوالے میں ہوتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ وصیت والدین اور اقاریب کے حق میں بدستور واجب ہے، جب کہ وہ کفر اور غلامی کی وجہ سے وارث نہ بنتے ہوں اور یہ آیت اگرچہ اپنے مخرج میں عام ہے لیکن ایک حدیث سے اس سے والدین اور وارث اقارب مستثنیٰ ہو گئے ہیں اور وہ حدیث نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے، چنانچہ یہ حدیث قرآن حکیم کے عموم کی تخصیص کرنے والی ہے نہ کہ اس کی ناسخ اور تخصیص پر محمول کرنا نسخ پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ البتہ جمہور مفسرین کا کہنا ہے کہ ابتداء میں وصیت مسلم والدین اور اقارب کے حق میں فرض تھی پھر یہ حدیث ابی قلابہؓ سے منسوخ ہو گئی۔ اور ان میں سے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ اگر اس کے ذمے حج یا زکوٰۃ یا کفارہ یا کوئی اور واجب ہو تو اس کی بابت وصیت کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ واجب نہیں بلکہ جائز ہے۔ فقیہ ابو اللیث نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

جہاں تک اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ اگر اس کا مال قلیل ہو اور اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا حدیث سعد رضی اللہ عنہ میں یہ ارشاد ہے کہ "اگر تو اپنے وارثوں کو تونگر چھوڑے تو یہ تیرے حق میں بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو انہیں مفلس چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں"۔ علاوہ ازیں، اس صورت میں وصیت غیروں کے ساتھ صلہ ہے اور وصیت کو ترک کرنا اقارب کے ساتھ صلہ ہے اور یہ اولیٰ ہے، اور اگر اس کا مال کثیر ہو تو اس صورت میں اگر اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ ایک تہائی سے کم مال میں وصیت کرے اور مال کو اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ دے کیونکہ اگر مال کثیر ہو تو ورثاء کی تونگری تہائی مال سے جو مال بچ رہے گا (یعنی دو تہائی مال) اس سے حاصل ہو جائے گی لیکن مال کے قلیل ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہو گی۔ پانچویں حصہ کی وصیت چوتھائی مال کی وصیت سے افضل ہے اور چوتھائی مال کی وصیت تہائی مال کی وصیت سے افضل ہے کیونکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک پانچویں حصے کی وصیت چوتھائی کی وصیت

سے زیادہ پسندیدہ ہے اور چوتھائی کی وصیت کرنا تہائی کی وصیت کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے اور جس نے تہائی کی وصیت کر دی اس نے کوئی چیز باقی نہ چھوڑی یعنی اس نے اپنے حق میں سے کچھ باقی نہ چھوڑا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے تو جب اس نے تہائی مال کی وصیت کر دی تو اس نے ان کے لیے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہ باقی چھوڑا۔ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر اور سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا پانچویں حصے میں وصیت میانہ روی ہے، چوتھائی میں وصیت مشقت ہے اور تہائی میں وصیت ظلم ہے۔ اور اگر اسکے ورثاء تونگر ہوں تو تہائی مال کی وصیت افضل ہے، پھر تہائی مال کی وصیت غیر وارث رشتے داروں کے حق میں کرنا غیروں کے حق میں کرنے سے افضل ہے، اور دشمنی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت دوستی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت سے افضل ہے کیونکہ دشمنی رکھنے والے پر صدقہ اخلاص کے قریب تر اور ریاء سے زیادہ دور ہے۔ اس کی نظیر رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا اس شخص کو یہ ارشاد ہے جس نے ایک غلام خرید کر اس کو آزاد کر دیا تھا کہ اگر وہ تیرا شکریہ ادا کر دے تو وہ اس کے حق میں خیر اور تمہارے حق میں شر ہے اور اگر وہ تیری ناشکری کرے تو یہ اس کے حق میں شر اور تیرے حق میں خیر ہے۔ علاوہ ازیں، دشمنی رکھنے والے رشتے دار کے حق میں وصیت دشمنی کو دور کرنے اور رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانے کا ایک ذریعہ ہے، لہٰذا یہ اولیٰ ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں فریق فضیلت، دین اور حاجت میں یکساں ہوں اور ان میں سے ایک دشمنی رکھتا ہو اور اگر ان دونوں میں سے دوستی رکھنے والا رشتہ دار زیادہ پاکباز، صالح اور حاجت مند ہو تو اس کے حق میں وصیت کرنا افضل ہے کیونکہ اس کے حق میں وصیت کرنا اسے اللہ تبارک وتعالیٰ کی اطاعت میں مدد دینا ہے۔

وصیت کا رکن جہاں تک وصیت کے رکن کا تعلق ہے تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، ایجاب مُوصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے اور قبول مُوصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی گئی) کی جانب سے، جب تک یہ دونوں بیک وقت موجود نہ ہوں گے رکن پورا نہ ہوگا۔ اگر آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وصیت کا رکن موصی کی طرف سے ایجاب اور موصی لہ کی طرف سے ردّ نہ کرنا ہے اور وہ یوں کہ اس کی طرف سے نہ دیکھے جانے سے مایوسی واقع ہو جائے اور مسائل کی تخریج کے لیے یہ آسان تر ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ موصی لہ کی ملکیت وارث کی ملکیت کے مانند ہے کیونکہ ہر دو ملکیت موت سے منتقل ہوتی ہے، پھر وارث کی ملکیت اس کے قبول کی محتاج نہیں ہے تو ایسے ہی موصی لہ کی ملکیت ہوگی۔ اور ہماری دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ یعنی "اور یہ کہ انسان کے لیے نہیں ہے مگر جس کی وہ کوشش کرے"۔ تو اس کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ انسان کے لیے بدوں اس کی کوشش کے کچھ نہ ہو، تو اگر موصی لہ کے لیے ملکیت بغیر قبول کے ثابت ہو تو یہ بغیر اس کی کوشش کے ثابت ہوگی اور یہ ممنوع ہے بجز اس کے کہ جس کو کسی دلیل سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کے قبول کے

بغیر اس کے لیے ملکیت کے ثابت ہونے کا قول اس کیلئے دو اعتبار سے ضرر کا موجب بنے گا، ایک تو اس طرح کہ اس سے اس کو احسان جتانے کا ضرر لاحق ہوگا، اسی لیے موصوب لہ (جس کے حق میں ہبہ کیا گیا ہو) کے حق میں ملکیت کا ثابت ہونا اس کی طرف سے ہبہ کو قبول کرنے پر موقوف ہے تاکہ احسان جتانے کے ضرر کو دور کیا جائے اور دوسرے اس طرح کہ موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے) ایسی چیز ہو سکتی ہے کہ جس سے موصی لہ کو ضرر پہنچے جیسے نابینا، اپاہج اور معذور غلام، وغیرہ۔ اسی چیز کی طرف (امام محمدؒ نے) کتاب الاصل میں اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر اس نے نابینا غلاموں کی وصیت کی ہو تو کیا قبول کرنا اس پر واجب ہوگا، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے، اور اس طرح ان کے نان ونفقہ کا وہ ذمے دار ہوگا بغیر اس کے کہ ان کی طرف سے اس کو کوئی فائدہ پہنچے، پس اگر اس کی طرف سے قبول کیے بغیر اس پر ملکیت لازم ہو جائے تو اس کو ضرر لاحق ہو جائے گا بغیر اس کے کہ اس کو خود اس نے اپنے اوپر لازم کیا اور بغیر اس کے کہ اس پر اس کو کسی ایسے شخص نے لازم کیا ہو کہ جس کو ایسا کرنے کی ولایت (AUTHORITY) حاصل ہے، کیونکہ موصی کو کسی پر ضرر لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہٰذا یہ اس پر لازم نہ ہوگا۔ وارث کی ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ وہاں اس کا لازم ہونا اس ذات کی طرف سے لازم کیے جانے کی وجہ سے ہے کہ جس کو لازم کرنے کی ولایت حاصل ہے اور وہ ذات اللہ تبارک وتعالیٰ، پس یہ قبول پر موقوف نہیں ہے، جیسے ان جملہ احکام میں ہوتا ہے جو ابتدائی طور پر شریعت کے لازم کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وصیت شدہ غلام موصی لہ کا ذی رحم محرم ہو تو جب تک وہ اس کو قبول نہ کیے یا قبول کیے بغیر مر نہ جائے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت کے بغیر آزادی ممکن نہیں اور قبول کیے بغیر یا عدم ردّ اور اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئے بغیر ملکیت نہیں بنتی اور یہاں اس کی طرف سے قبول نہیں پایا گیا اور نہ ہی، جب تک وہ زندہ ہے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئی ہے، لہٰذا وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اگر موصی مر جائے اور موصی لہ قبول کرنے سے پیشتر مر جائے تو از روئے استحسان موصی بہ، موصی لہ کے وارثوں کی ملکیت بن جائے گا جبکہ ایک قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے اور دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس کے وارثوں کو خیار حاصل ہو کہ چاہیں تو وہ قبول کرلیں اور چاہیں تو ردّ کردیں۔ پہلے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قبول عقد کے دو رکنوں میں سے ایک ہے اور موت سے یہ رکن فوت ہو گیا لہٰذا دوسرا رکن (یعنی ایجاب) بھی باطل ہو جائے گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیع کا ایجاب کرے اور خریدار قبول سے قبل مر جائے یا وہ ہبہ کا ایجاب کرے پھر قبول کرنے سے قبل موصوب لہ کی موت واقع ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ دوسرے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ موصی لہ کو اپنی زندگی میں قبول یا رد کرنے کا اختیار حاصل تھا پس اس کی موت کے بعد اس کے وارث اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دو رکنوں میں سے ایک رکن موصی لہ کی طرف سے ہے اور وہ ہے اس کا رد کرنا اور یہ اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہونے سے ہوتا ہے اور یہ (مایوسی) اس کی موت سے حاصل ہو گئی لہٰذا رکن پورا ہو گیا۔ جہاں تک قبول کرنے کی عبارت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ موصی لہ کی طرف سے قبول بعینہ شرط نہیں ہے بلکہ رد کرنے کی

بابت مایوسی کے واقع ہو جانے کے واسطے اس کو شرط بنایا گیا ہے اور یہ مایوسی تو موصی لہ کی موت سے حاصل ہو گئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ موصی لہ کے لیے اپنی اس باندی کی وصیت کرے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا ہو تو وہ اس کی اُم ولد نہیں بنے گی جب تک کہ وہ اس کی وصیت کو قبول نہ کرے یا قبول کرنے سے پیشتر اس کی موت واقع ہو جائے، تو جب وہ مر جائے گا وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس باندی کا مالک ہو گیا ہے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا پس وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر موصی لہ کو وصیت کا علم نہیں تھا حتیٰ کہ وہ مر گیا یا اسے علم تھا لیکن اس نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا حکم اسی قیاس اور استحسان کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ زندہ ہو اور اسے وصیت کا علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد اس سے مباشرت کرتا ہو اور اس نے اس کے بچوں کو جنم بھی دیا ہو پھر اسے وصیت کا علم ہو جائے تو اسے خیار حاصل ہو گا، چاہے وصیت کو قبول کر لے جس کے بعد وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور اس کے بچے آزاد ہوں گے۔ بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، اور چاہے تو وہ اس کو قبول نہ کرے، پھر وہ باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ اس کا قبول شرط ہے، پس اگر وہ قبول کر لے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ قبول کرنے سے وہ اس کا مالک بن گیا ہے، اور اگر کسی دوسرے کی باندی کے بطن سے بعد از نکاح کسی کے بچے پیدا ہو جائیں پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد ہو جاتی ہے اور اس کے بچے آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں، کیونکہ قبول کر لینے سے موصی کی موت کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی پر اس کی ملکیت اس وقت سے ثابت ہے جیسے خیار کی شرط والی بیع میں ہوتا ہے کہ اجازت سے حکم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ ہے بیع کے وقت سے ملکیت ہونا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اور جب ملکیت موصی کی موت کے وقت سے ثابت ہو گئی تو اسی وقت سے نکاح کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بچے ملکِ یمین کے بستر پر پیدا ہوئے ہیں پس وہ وصیت کے تحت داخل ہو گئے، لہٰذا وہ وصیت کو قبول کر کے ان کا مالک ہو جائے گا، اس لیے اگر وہ تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے وصیت کو قبول نہ کیا ہو تو باندی موصی کے وارثوں کی ملکیت ہو گی اور بچے غلام ہوں گے کیونکہ غلامی اور آزادی کے معاملے میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔

اگر وہ دو آدمیوں کے حق میں تہائی مال کی وصیت کرے، موصی وفات پا جائے، ان دو آدمیوں میں سے ایک وصیت کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو دوسرے آدمی کو وصیت میں سے اس کا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے تہائی مال کی نسبت ان دونوں سے کی تھی اور یہ نسبت درست تھی، پس ہر دو کے لیے تہائی مال کا نصف ہو گیا، تو جب ان میں سے ایک نے وصیت کو رد کر دیا تو اس نے اپنے نصف حصے کو رد کیا اور دوسرا نصف اس کے اس ساتھی کے لیے برقرار رہا جس نے وصیت کو قبول کیا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کے حق میں ایک ہزار درہم کا اقرار کرے، ان میں سے ایک آدمی اس کے اقرار کو رد کر دے تو اس کا رد کرنا صرف اس کے اپنے حصے میں مؤثر ہے اور دوسرے کو اقرار کردہ رقم کا نصف

ملے گا، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ ایک کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کرے، ان میں سے ایک اس کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو پورا تہائی مال اس کو ملے گا جس نے وصیت کو قبول کیا، البتہ اگر اس کا ساتھی بھی قبول کر لے تو تہائی مال ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، مزاحمت کی ضرورت کی وجہ سے، کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور جب ایک رد کر دے تو مزاحمت زائل ہو جائے گی، لہٰذا پورا تہائی مال اس کا ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قبول عقدِ وصیت میں رکن ہے تو قبول کا وقت موصی کی موت کے بعد ہے اور اسکی موت سے قبل قبول یا رد کر دینا کوئی حکم نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ اسکی موت سے قبل رد کر دے پھر اسکی موت کے بعد قبول کر لے تو اسکا قبول کرنا درست ہے کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے اس لیے قبول یا رد بھی اسی طرح معتبر ہوگا۔ جیسے ایجاب ہے کیونکہ وہ جواب ہے اور جواب تو سوال کے پیش ہونے کے بعد ہی دیا جاتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ جب کل آئے گی تو تو ایک ہزار دراہم کے عوض مطلّقہ ہوگی۔ اس مسئلے میں قبول یا رد کا اعتبار کل کے آنے پر ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، لہٰذا جب کوئی تصرّف بعد از موت ایجاب واقع ہو تو اس کا قبول بھی موت کے بعد ہی معتبر ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت کا مفہوم

جہاں تک وصیت کے مفہوم کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو وصیت نام ہے اس چیز کا کہ اس کا ایجاب موصی اپنے مال میں اپنی موت کے بعد کرتا ہے اور اس طرح وصیت، بیع، اجارہ اور ہبہ سے مختلف ہے کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب موت کے بعد ممکن نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب بعد از موت کرے تو وہ باطل ہوتا ہے۔

کرخی علیہ الرحمۃ نے وصیت کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کا ایجاب موصی نے اپنے مال میں رضا کارانہ طور پر کیا ہو، اپنی موت کے بعد یا اپنے اس مرض میں جس میں اس کی موت واقع ہوئی، سو کرخی کا قول کہ یہ وہ چیز ہے کہ موصی اپنے مال میں اپنی موت کے بعد رضا کارانہ طور پر جس کا ایجاب کرتا ہے اس میں تمام وصیتیں شامل نہیں ہوتیں کیونکہ وصیت کے تحت وہ واجب عبادات نہیں آتیں جو موت سے وصیت کے بغیر ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفارے وغیرہ ہیں لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کرخیؒ کا یہ قول کہ "یا اپنے مرض میں" تو یہ حد منقسم ہے اور یہ فاسد ہے۔

اسی طرح، انسان کا اپنے مرض الموت میں اپنے مال سے تبرع کرنا، جیسے غلام کو آزاد کرنا، ہبہ، محاباۃ، کفالہ اور ضمان درک ہے، فی الحقیقت وصیت نہیں ہے کیونکہ ان تصرفات کا حکم موت سے پہلے فوری طور پر نافذ العمل ہوتا ہے جب کہ وصیت کا حکم بعد از موت وقت تک مؤخر ہوتا ہے، لہٰذا مریض کی طرف سے یہ تصرّفات فی الحقیقت وصیت نہیں ہیں البتہ تہائی مال کے اعتبار کے حق میں ان کو وصیت مانا جاتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ حقیقی وصیت ہیں تو یہ بات غلط ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اپنے تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے اور اپنے مال کی اس مقدار کا ذکر وہ مشاع یا معین طور پر کرے تو اس کے مال میں سے جس قدر مال کا موصی لہ مستحق ہوگا وہ اس کا وہ مال ہوگا جو موت کے وقت ہوگا نہ کہ وہ مال جو وصیت کرنے کے وقت تھا۔ چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرنے کے دن اس کا مال تین ہزار (روپے) ہو اور جس روز وہ فوت ہوا اس روز تین سو (روپے) ہو تو موصی لہ

صرف ایک سو (روپیے) کا مستحق ہوگا۔ اور اگر وصیت کرنے کے روز اس کا کوئی مال نہ ہو پھر وہ مال کمالے۔ اس کے بعد فوت ہو جائے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن کے مال کی ایک تہائی ملے گی۔ اور اگر وصیت کے دن اس کے پاس مال ہو پھر وہ مر جائے بایں حال کہ اس کے پاس کچھ مال نہیں تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ ایسا اس لیے ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ وصیت ایسی تملیک ہے جو موت کے وقت کی طرف مضاف ہے لہٰذا موصی لہ اس مال کا مستحق ہے جو موصی کی موت کے وقت اس کی ملکیت ہو اور اس وقت سے اضافت رکھنے والی وصیت ایسے ہے کہ جیسے اسی وقت کی گئی ہے، گویا کہ اس نے موت کے وقت کہا کہ فلاں شخص کے لیے میرا تہائی مال ہے، پس اس وقت جو مال اس کی ملکیت میں ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت نقل کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی شخصیت وصیت کرتے ہوئے کہے کہ فلاں شخص کے لیے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے یا میرے کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت ہے یا میری باندیوں میں سے باندی ہے اور یہ نہ کہے کہ میری ان بکریوں میں سے یا میری ان باندیوں میں سے یا میرے ان درختوں میں سے تو یہ وصیت موصی کی موت کے وقت واقع ہو گی۔ وصیت کرنے کے دن واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر اس کی وہ بکریاں مر جائیں یا ان کو فروخت کر کے وہ ان کی بکر دوسری بکریاں خرید لے، یا اس کی باندیاں مر جائیں اور ان کی جگہ وہ دوسری باندیاں خرید لے یا کھجور کے درختوں کو وہ فروخت کر کے دوسرے درخت خرید لے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن جو درخت اس کے ہوں گے ان میں سے ایک درخت ملے گا اور وارثوں کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کے بجائے کوئی اور درخت اس کو دیں، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت ایک ایسا عقد ہے جو موت کی طرف مضاف ہے، گویا کہ اس نے اس حالت میں کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لیے ہے، پس وہ موجودہ بکریوں میں سے ایک بکری کا حقدار ہے نہ کہ ماقبل میں سے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر موصی کی موت سے قبل بکریاں بچے دیں، یا اس کی موت سے قبل باندیاں بچوں کو جنم دیں اور اولاد اپنی ماؤں کے ساتھ شامل ہو جائے پھر موصی مر جائے تو وارثوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو ماؤں میں سے اس کو دے دیں اور چاہیں اولاد میں سے دے دیں کیونکہ مرتے وقت بکری اور باندی کا نام سب پر صادق آتا ہے، لہٰذا ولادت کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال ایسے ہی ہے جیسے خرید کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر ورثا اس کی بکریوں میں سے ایک بکری اس کو دینا اختیار کریں جب کہ ان بکریوں کی ایسی اولاد بھی ہو جن کو انہوں نے موصی کی موت کے بعد جنم دیا تو ان کی اولاد ان بکریوں کے تابع ہوگی؛ اسی طرح ان کا اُون اور ان کا دودھ بھی ان کے تابع ہوگا، کیونکہ وصیت، اگرچہ غیر معین بکری سے متعلق ہے لیکن وارثوں کی جانب سے تعیین اس امر کی وضاحت ہے کہ یہ معین بکری ہی وہ بکری ہے جس کی بابت وصیت کی گئی، گویا کہ وصیت تو ابتدائی طور پر ہی اسی معین بکری کے لیے واقع ہوئی تھی، لہٰذا موصی کی موت کے بعد جو کچھ اس میں نمو ہوا وہ موصی لہ کا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ موصی کی موت سے قبل جو بچے پیدا ہوئے ان پر موصی لہ کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ وصیت کا اعتبار موت کے وقت کیا جاتا ہے، لہٰذا موت سے قبل جو کچھ پیدا ہوگا وہ وارثوں کی ملک میں پیدا ہوگا؛ اسی طرح موت سے قبل منفصل اون اور منفصل دودھ کا حکم ہے، بوجہ مذکورہ، اور اگر وہ اس سے متصل ہو تو اس پر موصی لہ کا حق ہوگا خواہ وہ موت سے

قبل ہی پیدا ہو کیونکہ اس کی جداگانہ طور پر تملیک نہیں ہوتی - امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر موصی کے بعد پیدا ہوئی والے اون یا دودھ کو ورثاء استعمال کر لیں تو ان پر اس کا ضمان عائد ہو گا کیونکہ موصی لہ اصل (یعنی بکری) کا مالک بننے کے ساتھ اس کا بھی مالک بن گیا ہے لہٰذا اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہو گا - امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی ان بکریوں میں سے ایک بکری اس کے لیے وصیت کی ، یا اپنی ان باندیوں میں سے ایک باندی وصیت کی یا یہ کہے کہ میں نے اپنی ان دو باندیوں میں سے ایک باندی اس کے لیے وصیت کی تو اس کی یہ وصیت انہیں بکریوں اور انہیں باندیوں میں ہو گی کیونکہ اس نے موصی بہ کو معین کر دیا ہے اور وہ اس کی اشارہ کردہ بکریوں میں سے ایک بکری ہے ، چنانچہ اگر وہ بکریاں مر جائیں یا وہ ان کو فروخت کر دے تو وصیت باطل ہو جائے گی ، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ بکری یا یہ باندی وصیت کی اور وہ ہلاک ہو جائے - اگر بکریاں یا باندیاں موصی کی زندگی میں بچے دیں ، پھر ورثاء اس کو اولاد میں سے دینا چاہیں تو ان کو اس کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ وصیت اشارہ کردہ معین چیز سے متعلق ہے ، اور اگر ورثاء ان باندیوں میں سے ایک باندی اس کو دے دیں تو وہ اس کی اس اولاد کا مستحق نہ ہو گا جو موصی کی موت سے قبل پیدا ہوئی کیونکہ وصیت اس میں واجب نہیں ہوئی ، کیونکہ وصیت کردہ چیز کی ملکیت موصی کی موت کے بعد منتقل ہوتی ہے اور جو کچھ اس کی موت سے پہلے پیدا ہوتا ہے وہ میت کی ملکیت میں پیدا ہوتا ہے لہٰذا اس پر وارثوں کا حق ہو گا - اور جو بچہ موصی کی موت کے بعد پیدا ہو - اس پر موصی لہ کا حق ہو گا کیونکہ موصی کی موت پر وہ اس (یعنی بچے کی ماں) کا مالک بن گیا ہے لہٰذا بچہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے - امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر سبھی مائیں مر جائیں ماسوا ایک کے تو وصیت اس میں متعین ہو جائے گی کیونکہ وصیت کے متعلق ہونے میں کوئی اس کی مزاحمت کرنے والا باقی نہیں رہا کیونکہ مزاحم کے انتفاء کی وجہ سے وصیت متعین ہو گئی - اور اگر سبھی مائیں مر جائیں جب کہ ان کی وہ اولاد باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوئی ، یا کھجور کے درخت جل جائیں لیکن ان کا پھل باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوا تو وارثوں پر واجب ہو گا کہ وہ اس کو ایک باندی کی اولاد اور ایک کھجور کا پھل دیں کیونکہ وصیت اس (باندی یا درخت) سے متعلق تھی لہٰذا موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے بچے یا پھل میں اس کا استحقاق ظاہر ہو گا - لہٰذا جب ماں ہلاک ہو جائے گی تو بچے پر حق بدستور باقی رہے گا ، لیکن موصی کی موت سے قبل پیدا ہونے والے (بچے یا پھل) میں اس کا استحقاق ظاہر نہیں ہو گا ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ عز وجل اعلم -

رکن کی شرطیں

جہاں تک رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے کچھ تو خود رکن سے متعلق ہیں ، بعض کا تعلق موصی سے ہے ، بعض کا موصی لہ سے اور بعض کا موصی بہ سے -

رکن سے متعلق شرط

جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود رکن سے متعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو اور اگر وہ ایجاب سے مختلف ہو تو قبول درست نہ ہو گا کیونکہ جب وہ اس سے مختلف ہو گا تو اس کے ساتھ مرتبط نہ ہو گا پس بغیر قبول کے خالی ایجاب رہ گیا ، لہٰذا رکن پورا نہ ہوا ، اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر موصی دو آدمیوں سے کہے کہ یہ باندی میں نے تم دونوں کے لیے وصیت کر دی ، موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک آدمی قبول کر لے اور دوسرا اس کو رد کر دے تو یہ قبول درست نہ ہو گا کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی ، سو ہر دو کے حق میں نصف باندی کی وصیت تھی اور وہ باندی

ان دونوں میں مشترک تھی اگر وہ دونوں قبول کر لیتا لیکن جب ایک نے رد کر دیا تو شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط ہے دونوں کا قبول، لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی اس باندی کو ایک آدمی کے لیے وصیت کر دے موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک تو وصیت کو قبول کر لے اور دوسرا رد کر دے تو نصف موصی لہ کے لیے اور نصف موصی کے وارثوں کے لیے ہو گی کیونکہ اس نے ہر دو کے لیے جدا گانہ طور پر وصیت کی تھی لہٰذا ان دونوں کا اکٹھے قبول کرنا شرط نہیں ہے، پس جب موصی کی موت کے بعد ایک نے رد کر دیا تو اس کے حق میں رکن مکمل نہیں ہوا بلکہ اس کے حق میں ایجاب باطل ہو گیا اور اس کا حصہ موصی کے وارثوں کی طرف پلٹ گیا۔ سو دوسرے آدمی کی طرف سے قبول درست ہے، اس لیے وہ نصف وصیت کا مستحق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے شفع کے دو حقداروں میں سے ایک حقدار شفعہ کے عدالتی فیصلے کے بعد اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو وہ نصف خریدار کا ہو جاتا ہے نہ کہ دوسرے حقدار شفعہ کا۔

جن شرطوں کا تعلق موصی سے ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں: از انجملہ یہ ہے کہ وہ مال اور اس سے متعلق چیزوں میں وصیت کا تبرع (احسان) کرنے کی اہلیت رکھتا ہو کیونکہ مال وغیرہ کی وصیت موت کے بعد اس کے تبرع کا ایجاب کرتا ہے، اس لیے تبرع کی اہلیت کا ہونا ناگزیر ہے، پس بچے اور پاگل کی وصیت درست نہ ہو گی کیونکہ یہ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لیے کہ تبرع ایسے تصرفات میں سے ہے جو خالصۃً ضرر رساں ہیں کیونکہ ان کے مقابلے میں کوئی دنیوی بدلہ تو ہے نہیں۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ باعث ثواب کاموں کی بابت عاقل بچے کی وصیت درست ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک یافع لڑکے کی وصیت کو جائز قرار دیا تھا اور یافع سے مراد ہے وہ جو بلوغت کے قریب پہنچ گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کی وصیت میں اس کی مصلحت ہے کیونکہ اس کو اس پر اجر و ثواب ملتا ہے اور اگر وہ وصیت نہ کرے تو اس کی ملکیت وارثوں کے حق میں بغیر کسی ثواب کے زائل ہو جائے گی، کیونکہ وہ جبراً زائل ہو جاتی ہے، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے، لہٰذا یہ تصرف اس کے حق میں نفع بخش ہے پس یہ نفلی نماز اور نفلی روزے کے مانند ہے۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے جائز قرار دینے کا تعلق ہے تو ممکن ہے کہ اس بچے کی وصیت اس کی تجہیز و تکفین اور دفنانے کی بابت ہو اور بچے کی ایسے امور کی بابت وصیت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ یہ امور تو وصیت کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ رہا ان کا یہ قول کہ اس کو اس کا بدلہ ملتا ہے اور وہ بدلہ ہے اجر و ثواب تو یہ بات تسلیم لیکن یہ دنیوی بدلہ نہیں ہے لہٰذا بچہ اس تصرف کا مجاز نہیں ہے، جیسے صدقہ میں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اس میں تعارض پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے اس کو وصیت پر ثواب ملتا ہے ایسے ہی وارث کے لیے مال چھوڑ جانے پر بھی ثواب ملتا ہے بلکہ بعض احوال میں تو یہ اولیٰ ہے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی موت بلوغت سے قبل واقع ہوئی ہے یا اس کے بعد کیونکہ وصیت باطل واقع ہوئی ہے لہٰذا بلوغت کے ساتھ یہ بدل کر جائز نہ ہو گی مگر نئے سرے سے کرنے پر جائز ہو سکتی ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بچے کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہے یا وہ اس سے محجور ہے کیونکہ وصیت باب تجارت میں سے نہیں ہے، اس لیے کہ تجارت مال کا مال سے تبادلہ ہے۔ اگر وصیت کی اضافت وہ بلوغت کے بعد کے وقت سے کرے، مثلاً وہ کہے کہ جب میں بالغ ہو جاؤں اور پھر مر جاؤں تو میرا تہائی مال

فلاں شخص کے لیے ہوگا تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول صحیح واقع نہیں ہوا لہٰذا بعد از موت حکم کے ایجاب کے لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ماذون غلام اور مکاتب کی وصیت بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر یہ وصیت کریں، پھر آزاد ہو جائیں اور مال کے مالک بن جائیں اور اس کے بعد وفات پائیں تو بھی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وہ ابتدا ہی سے باطل واقع ہوئی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی وصیت کو آزاد کیے جانے کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے مثلاً وہ کہے کہ جب میں آزاد کر دیا جاؤں پھر مر جاؤں تو میرا تہائی مال فلاں شخص کے لیے ہے تو یہ درست ہے۔ اس طرح غلام اور بچے میں فرق کیا گیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسے تصرف کی بابت، بچے کا قول جس سے اس کو نقصان پہنچتا ہو اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے کالعدم ہوتا ہے لہٰذا اس کا قول سرے سے ہی درست نہیں ہے بلکہ باطل ہے اور باطل کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ حکم کے حق میں تو نیست و نابود ہے۔ رہا غلام کا قول تو وہ درست ہے کیونکہ وہ پرکھنے والی عقل سے صادر ہوا ہے۔ اس کو تبرع کرنے کی ممانعت تو مالک کے حق کی وجہ سے ہے، جب وہ آزاد ہو گیا تو یہ مانع بھی زائل ہو گیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

از الجملہ ایک شرط موصی کی رضامندی ہے کیونکہ وصیت ملک یا ملک سے متعلق کسی چیز کا ایجاب ہے، اس لیے اس میں اس کی رضامندی ناگزیر ہے، جیسے دیگر تمام چیزوں کے ساتھ ملک کے ایجاب میں ہوتا ہے، چنانچہ مسخرے، مجبور اور غلطی سے کرنے والے کی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ یہ عارضے رضامندی کو کھو دیتے ہیں، موصی کا مسلمان ہونا وصیت کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی کے مال کی وصیت مسلمان اور ذمی سب کے لیئے درست ہے کیونکہ کفر کسی کو مالک کرنے کی لیاقت کے منافی نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کافر کی بیع اور اس کا ہبہ درست ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔ اسی طرح، مستامن حربی اگر مسلمان یا ذمی کے لیے وصیت کرے تو وہ بھی فی الجملہ درست ہے، بوجہ مذکورہ، البتہ اگر اس کا وارث اس کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہوا ہو اور وہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے تو تہائی مال جائز جس قدر مال کی وصیت ہوگی وہ اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ مستامن کی حیثیت سے داخل ہو کر اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول کر لی ہے یا ان کی پابندی قبول کیے بغیر ہی وہ اس پر لازم ہو گئے ہیں کیونکہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر ان احکام کو لاگو کرنا ممکن ہے اور یہ بات اسلامی احکام میں سے ہے کہ جس شخص کا وارث ہو اس کی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر سرے سے اس کا کوئی وارث ہی نہ ہو تو پھر کل مال کی وصیت بھی درست ہے، جیسے مسلمان اور ذمی کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر اس کا وارث ہو لیکن وہ دارالحرب میں ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، کیونکہ تہائی سے زائد مال کی وصیت وارثوں کے حق کی وجہ سے ممنوع ہے اور ان کا حق معصوم نہیں ہے کیونکہ ان کی تو جانیں اور ان کے اموال بھی معصوم نہیں ہیں تو مورث کے مال میں ان کا حق بدرجۂ اولیٰ معصوم نہیں ہوگا، امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں وصیت کرے پھر دارالحرب کے لوگ اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں پھر اس وصیت کی بابت میرے پاس مقدمہ لائیں تو اگر وہ وصیت کردہ مال بعینہ موجود ہو تو میں وصیت کو جائز قرار دوں گا اور اگر اسلام لانے سے قبل تلف ہو گیا ہو تو میں وصیت کو باطل کر دوں گا کیونکہ حربی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ بیع وغیرہ ہر قسم کی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے، پس اس کی وصیت فی نفسہا تو جائز ہے البتہ ان کے دار میں ہمیں احکام اسلام لاگو اور نافذ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لیکن جب وہ اسلام

دیلو ،

لے آئیں یا ذمی بن جائیں تو ہمیں ان کو نافذ کرنے کی قدرت حاصل ہوگی، پس اگر موصی بہ برقرار ہو تو ہم وصیت کو نافذ کر دینگے اور اگر وہ تلف ہو چکا ہو تو ہم وصیت کو باطل کر دیں گے اور اسے کالعدم قرار دے دیں گے، کیونکہ اہل حرب اگر اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں تو انہوں نے (اسلام لانے سے قبل) ایک دوسرے کا جو مال تلف کیا ہو یا غصب کیا ہو اس پر ان کا مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ وہ باطل ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

از انجملہ یہ ہے کہ موصی پر ایسا کوئی دین نہ ہو جو اس کے کل ترکے کو محیط ہو اور اگر ایسا ہو تو اس کی وصیت درست نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے دین کو وصیت اور میراث پر مقدم کیا ہے؛ چنانچہ آیت مواریث میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا اس کے ذمے کوئی دین ہو تو اس کو ادا کرنے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی تم نے وصیت کی ہو یا دین ادا کرنے کے بعد" اور "بعد وصیت کے جس کی وہ عورتیں وصیت کریں یا دین ادا کر دینے کے بعد" (ان آیات کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے)۔ علاوہ ازیں، سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ تم وصیت کو دین سے قبل پڑھتے ہو (آیت مذکورہ میں) جب کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے وصیت سے پہلے دین سے ابتدا کی۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس جانب ہے کہ ذکر میں ترتیب سے حکم کی ترتیب لازم نہیں آتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ ابن عباس، رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آپ حج سے پہلے عمرہ کا حکم دیتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے حج کا ذکر پہلے کیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ۔ یعنی "اور اللہ کے لیے حج اور عمرہ کو پورا (ادا) کرو"۔ اس پر ابن عباس، رضی اللہ عنہما نے فرمایا تم آیت دین کو کیسے پڑھتے ہو؟ انہوں نے کہا: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ، یعنی "بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا دین (کو ادا کرنے کے بعد)"۔ آپ نے فرمایا، تم ابتدا کس سے کرتے ہو؟ انہوں نے کہا دین سے۔ اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا، وہ بھی ایسے ہی ہے۔ علاوہ ازیں، دین واجب ہے جب کہ وصیت تبرع ہے اور واجب تبرع پر مقدم ہوتا ہے۔ وصیت اور میراث پر دین کے مقدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین کو سب سے پہلے چکا یا جائے، پھر اس کے بعد اگر کچھ مال باقی بچے تو وہ وصیت اور میراث کی طرف منتقل ہو جاتے گا، وگرنہ نہیں ہوگا۔ جہاں تک میراث پر وصیت کے مقدم ہونے کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تہائی مال نکال کر ترکے سے الگ کر دیا جائے اور سب سے پہلے یہ مال موصی لہ کو دیا جائے پھر دو تہائی مال وارثوں کو دیا جائے، کیونکہ دین کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچتا ہے وہ وارثوں اور موصی لہ کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور موصی لہ استحقاق میں وارثوں کے ساتھ ایک شریک ہوتا ہے، گویا کہ وہ بھی وارثوں میں سے ایک وارث ہے۔ موصی لہ تہائی مال میں سے تھوڑے یا زیادہ مال کا مستحق ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وارث بھی دو تہائی مال کے مستحق ہوتے ہیں، ان کے حصوں کی فرضیت اکٹھے ہے، کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بٹوارے سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو یہ تلفی موصی لہ اور وارثوں کبھی کے حصوں میں ہوگی اور موصی لہ کو باقی ماندہ مال میں کل مال کی ایک تہائی نہیں دی جائے گی بلکہ تلف ہونے والی چیز کی نفی دونوں کے حق میں مشترک ہوگی اور باقی ماندہ مال بھی دونوں کے حق میں مشترک ہوگا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وصیتوں کے بعد مواریث میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے۔ دین کا معاملہ

اس کے برعکس ہے، چنانچہ اگر ترکے کا ایک حصہ تلف ہو جائے اور دوسرا حصہ باقی ہو تو باقی ماندہ ترکے میں سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔ وصیت کے مقدم ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ سب سے پہلے کل ترکے میں سے وصیت کی مقدار معلوم کی جائے گی تاکہ وارثوں کے حصے معلوم ہو سکیں، جیسے پہلے اصحاب فرائض وارثوں کے حصوں کا حساب لگایا جاتا ہے تاکہ باقی جو بچے وہ عصبہ کو مل جائے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد کا کہ: یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْۤ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ ...... مِنْۢ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَاۤ (۴: النساء: ۱۱)۔ یعنی "اللہ تمہیں تمہاری اولاد کی بابت ہدایت کرتا ہے کہ مذکر کے لیے ...... بعد اس وصیت کے جو وہ کرے" مطلب یہ ہو کہ سوائے تمہارے مال کے جس کی تہائی میں سے تم وصیت کرو اللہ نے تمہیں اس امر کی ہدایت کی ہے، چنانچہ بعد بمعنی سوائے کے ہو، واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

موصی لہ سے متعلق شرطیں

موصی لہ موجود ہو جن شرطوں کا تعلق موصی لہ سے ہے انہیں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موجود ہو اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ معدوم کے لیے وصیت درست نہیں ہوتی۔

جنین کے حق میں وصیت اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال اس کے لیے وصیت کیا جو فلاں عورت کے بطن میں ہے تو اگر وہ عورت اس بچے کو ایسے وقت جنم دے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بچہ بطن میں موجود تھا تو وصیت درست ہوگی ورنہ نہیں اور یہ معلوم تب ہوگا کہ وہ چھے ماہ سے کم مدت کے اندر اندر جنم دے، پھر اس مدت کا اعتبار ظاہر الروایہ کے مطابق تو موصی کی موت کے وقت سے کیا جائے گا جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت کرنے کے وقت سے کیا جائے گا۔ امام طحاوی نے جو بتایا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ استحقاق کا سبب وصیت ہے لہٰذا وصیت کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ حکم کے حق میں وصیت کے نافذ ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کا وقت موت کا وقت ہے لہٰذا اس وقت سے اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جب ایک روایت کی رو سے موت کے وقت سے لے کر اور دوسری روایت کی رو سے وصیت کے وقت سے لے کر چھے ماہ کے اندر اندر وہ بچے کو جنم دے تو ہمیں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ بچہ موجود تھا کیونکہ چھے ماہ سے کمتر مدت میں عورت بچے کو جنم نہیں دیتی۔ اور اگر وہ چھے ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد بچے کو جنم دے تو پیٹ میں بچے کا وجود معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ اس کے بعد حاملہ ہوئی ہو پس شک کے ساتھ اس کا وجود معلوم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ عورت اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کی وفات کے بعد عدت میں ہو، اس صورت میں اگر وہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے کے بعد دو سال تک جنم دے تو اس بچے کے لیے وصیت جائز ہوگی کیونکہ دو سال تک بچے کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت ہو جاتا ہے اور نسب کے ثابت ہونے کی ضرورت کی وجہ سے بچے میں اس کے وجود کا حکم موصی کی موت کے وقت لگایا جائے گا۔ پیٹ میں بچے کے لیے وصیت اور پیٹ میں بچے کے لیے ہبہ میں فرق کیا گیا ہے کہ ہبہ تو صحیح نہ ہوگا البتہ وصیت صحیح ہے کیونکہ قبضہ کیے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا جب کہ وصیت کے صحیح ہونے کا دارومدار قبضے پر نہیں ہے۔

اگر موصی یہ کہے کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ کا بچہ لڑکی ہو اس کے لیے ایک ہزار کی وصیت ہے اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار کی وصیت ہے، اور وہ عورت چھے ماہ پورے ہونے سے ایک دن پہلے ایک لڑکی کو جنم دے اور اس کے دو دن بعد ایک لڑکے کو جنم دے تو ان دونوں کے لیے پوری وصیت

ہو گی کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، البتہ ایک کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے دو ہزار کی اور ان دونوں کا پیٹ میں ہونا معلوم ہو گیا ہے۔ لڑکی کے وجود کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کیونکہ اس کو اس نے موصی کی موت سے چھ ماہ سے کم تر مدت میں جنم دیا ہے، پس معلوم ہو گیا کہ اس وقت وہ پیٹ میں موجود تھی؛ اسی طرح لڑکے کا وجود بھی معلوم ہو گیا ہے کیونکہ چھ ماہ سے ایک یا دو دن زیادہ کی مدت میں اس کی ولادت سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ لڑکی کے ساتھ موجود تھا کیونکہ وہ جڑواں ہے، لہٰذا ایک کے وجود سے دوسرے کا موجود ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان دونوں کا حمل ایک ہی نطفے سے قرار پایا ہے۔ اور اگر وہ چھ ماہ سے کم تر مدت میں دو لڑکوں اور دو لڑکیوں کو جنم دے تو ورثا کو اختیار ہو گا کہ دو لڑکوں میں سے جس لڑکے کو اور دو لڑکیوں میں سے جس لڑکی کو چاہیں دے دیں، کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت نہیں کی تھی بلکہ ان میں سے ایک کے لیے وصیت کی تھی اور دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، لہٰذا اس کی وضاحت کا اختیار وارثوں کو ہے کیونکہ وہ مورث کے قائم مقام ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کا یہ جواب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی رو سے ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق یہ وصیت باطل ہے، جس کی بنا ایک دوسرا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ دو اشخاص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے یا یہ کہے کہ ان دو آدمیوں میں سے ایک کے لیے میں تہائی مال کی وصیت کرتا ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ یہ وصیت باطل ہے جب کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ وصیت درست ہے، البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک وصیت ان دونوں کے لیے ہو گی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے لیے ہو گی اور تعیین کا اختیار وارثوں کو ہو گا کہ وہ جس کو چاہیں دے دیں؛ چنانچہ اس مسئلے کو انہوں نے اس مسئلے پر قیاس کیا کیونکہ دونوں مسئلوں میں ایک وجہ جامع ہے اور وہ ہے موصی لہ کا مجہول ہونا۔ بعض علما کا کہنا ہے کہ تینوں ائمہ کے قول کے بموجب اس مسئلے میں وصیت جائز ہے اور دونوں مسئلوں میں فرق کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ وہاں موصی لہ کا مجہول ہونا عقدِ وصیت کے ساتھ متصل ہے جب کہ یہاں یہ معاملہ بعد میں پیش آیا ہے کیونکہ وہاں وصیت کی اضافت اس کے وجود کے وقت ہی پیٹ میں جو وجود ہے اس سے کر دی گئی تھی نہ کہ کسی ایک لڑکے یا کسی ایک لڑکی سے پھر ولادت کے بعد موصی لہ کے مجہول ہونے کا معاملہ پیش آ گیا اور بقا ابتدا سے سہل تر ہے، جیسے عدت اگر نکاح سے متصل ہو تو وہ عقدِ نکاح کو مانع ہوتی ہے اور اگر بعد میں واقع ہو تو نکاح کو رفع نہیں کرتی، ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اور اگر موصی یہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں اگر لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار اور اگر لڑکی ہو تو اس کے لیے ایک ہزار ہیں، پھر وہ عورت ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو جنم دے تو دونوں میں سے کسی کو بھی وصیت میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی کیونکہ اس نے اپنے اس قول سے ہر دو کے لیے وصیت کے استحقاق کی یہ شرط عائد کر دی کہ پیٹ میں صرف وہی ہو کہ اس کے پیٹ میں جو ہے وہ اگر یہ ہوا اور ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی پیٹ کا کل وجود نہیں ہے بلکہ اس کا بعض ہے لہٰذا دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی استحقاق کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز کا مستحق نہ ہو گا، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس کے اس قول میں کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ میں لڑکی ہو تو اس کے لیے اس قدر اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے اس قدر ہو گا یہ شرط نہیں ہے کہ ہر ایک پیٹ کا کل وجود ہو بلکہ اس میں شرط یہ

ہیے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں لڑکی ہو اور اس کے پیٹ میں ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی، پس استحقاق کی شرط پائی گئی۔

اس طرح، اگر وہ وصیت کرے کہ فلاں کے جانور کے پیٹ میں جو وجود ہے اس کو وہ اس کے حساب میں خرچ کر دے تو یہ وصیت جائز ہے بشرطیکہ جانور کا مالک اس کو قبول کر لے اور اس میں اسی مدت کا اعتبار کیا جائیگا جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تو پیٹ کے بچے کی وصیت کا حکم تھا، جہاں تک کسی عورت کے پیٹ کے بچے کے حق میں مال کے اقرار کا تعلق ہے تو اس کی اصل میں دو صورتیں ہوتی ہیں، یا تو (اقرار کے) سبب کی وضاحت کی ہوگی یا پھر وضاحت نہیں کی ہوگی اور اس کا ذکر مطلقاً کیا ہوگا۔ اگر وہ اس سبب کو بیان کرے تو یا تو وہ کوئی ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود ممکن ہے یا پھر ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود بالعموم ممکن ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس کا مال ضائع کیا ہے یا غصب کیا ہے یا چوری کیا ہے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہے۔ اور اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس سے قرض لیے تھے تو سبھی ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اقرار کا اسناد ایسے سبب سے کیا ہے جو معمول کی رو سے محال ہے۔ اور اگر وہ اقرار کا سبب بیان نہ کرے بلکہ اس کی بابت سکوت اختیار کرے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں جو بچہ ہے اسکے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو یہ اقرار شیخین کے قول کی رو سے باطل ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو حتی الامکان صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور اس اقرار کو ایسے سبب پر محمول کر کے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے جس کا وجود قابل تصور ہو، لہٰذا اس کو صحیح قرار دینے کے لیے ایسے سبب پر محمول کیا جائے گا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دَین کے اقرارِ مطلق سے مراد قرض کے لین دین کے سبب کا اقرار ہے کیونکہ دَین کے ثبوت کے لیے وضع کردہ سبب یہی ہے اور ریاں دین میں یہ سبب معمول کی رو سے محال ہے اور جو معمول کی رو سے محال ہو وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فی الحقیقت محال ہے۔

۲۔ موصی کی موت کے وقت زندہ ہو: ازانجملہ یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے وقت زندہ ہو، چنانچہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں عورت کے پیٹ کے بچے کے لیے وصیت کیا اور وہ عورت موصی کی موت کے بعد چھ ماہ سے کمتر مدت میں ایک مردہ بچے کو جنم دے تو وہ وصیت کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ مُردے کا شمار وصیت کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں نہیں ہے جیسے مردہ پیدا ہونے والا بچہ میراث کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں شمار نہیں ہوتا، اور وصیت تو میراث کی بہن ہے۔ اور اگر وہ دو بچوں کو جنم دے جن میں سے ایک بچہ زندہ اور دوسرا مُردہ ہو تو کل وصیت کا حقدار زندہ بچہ ہوگا کیونکہ مُردہ تو وصیت کا محل بننے کے لائق ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اگر وہ زندہ اور مردہ کے حق میں وصیت کرے تو کل وصیت کا حقدار زندہ ہوگا جیسے کہ اس نے ایک آدمی اور ایک دیوار کے حق میں وصیت کی ہو۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۳۔ موصی کی موت کے وقت اس کا وارث نہ ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ موصی کی موت کے وقت وہ موصی کا وارث نہ ہو ورنہ وصیت درست نہ ہوگی

جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو قلابہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ "بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق عطا کر دیا ہے، پس وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے"۔ اس ضمن میں ایک حکایت ہے اور وہ یوں ہے کہ سلیمان بن الاعمش رحمہ اللہ تعالیٰ بیمار تھے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ان کی بیمار پرسی کو گئے تو انہیں اپنے دو بیٹوں کے حق میں وصیت کرتا ہوا پایا۔ اس پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اے ابو حنیفہ کیوں جائز نہیں؟ امام صاحب نے کہا کیونکہ آپ نے ہمیں حدیث بتائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ اس پر سلیمان رحمہ اللہ نے کہا اے فقہاء کے گروہ تم طبیب ہو اور ہم پنساری ہیں پس شارع علیہ الصلاۃ والسلام نے صراحت کے ساتھ اس بات کی نفی کی ہے کہ وارث کے لیے وصیت ہو اور اس جانب اشارہ فرمایا ہے کہ اس کا حق وصیت سے میراث میں تبدیل ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہم وارثوں کے لیے وصیت کو جائز کر دیں تو یقیناً موصی کو اختیار مل جائے گا کہ بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دے دے اس میں بعض وارثوں کو تکلیف پہنچانا اور ان کو دور کرنا ہے پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور قطع رحمی حرام ہے اور جو چیز حرام کا موجب ہے وہ بھی حرام ہے تاکہ تناقض کو دور کیا جائے۔

پھر شرط یہ ہے کہ وہ موصی کا وارث موصی کی موت کے وقت نہ ہو نہ کہ وصیت کے وقت، چنانچہ اگر وہ اپنے بھائی کے لئے وصیت کرے جبکہ وصیت کے وقت اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ موصی کی موت سے پہلے مر جائے پھر موصی مر جائے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ موصی لہ جو کہ اس کا بھائی ہے اس کی موت کے وقت اس کا وارث ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ اپنے بھائی کیلئے وصیت کرے اور وصیت کے وقت اسکا کوئی بیٹا نہ ہو پھر اس کا ایک بیٹا پیدا ہو پھر موصی مر جائے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس کی موت کے وقت بھائی اس کا وارث نہیں اس لئے کہ اس کے بیٹے کی وجہ سے وہ محجوب ہو گیا ہے۔ وراثت کا اعتبار موصی کی موت کے وقت کیا جاتا ہے کیونکہ وصیت فوری تملیک نہیں ہے کہ اس کے وجود کے وقت اس کو وارث مان لیا جائے بلکہ یہ موت کے وقت تملیک ہے لہٰذا موت کے وقت ہی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح مرض کی حالت میں ہبہ ہے، یعنی یہ کہ مریض اپنے وارث کے لئے کوئی چیز ہبہ کر دے پھر وہ مر جائے تو اس کا وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہوگا نہ کہ ہبہ کے وقت، کیونکہ مریض کا ہبہ وصیت کے ہم معنی ہے، حتیٰ کہ وہ بھی تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ بیماری یا تندرستی کی حالت میں کسی اجنبی عورت کے حق میں وصیت کرے پھر وہ اس سے شادی کر لے تو وصیت درست نہ ہوگی۔ اور اگر کوئی مریض کسی اجنبی عورت کے حق میں کسی دَین کا اقرار کرے پھر اس عورت کے ساتھ شادی کر لے تو اس کا اقرار جائز ہے، کیونکہ وصیت موصی کی موت پر مبنی ہے، لہٰذا اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی موت کے وقت وہ اس کی وارث ہے کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے، لہٰذا وصیت درست نہ ہوگی۔ جہاں تک اقرار کا تعلق ہے تو اس کا اعتبار اس کے وجود کے وقت سے کیا جاتا ہے اور اس کے وجود میں آنے کے وقت وہ عورت

اجنبی تھی، لہٰذا بعد ازاں رشتۂ ازدواج کے واقع ہو جانے سے اقرار باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں اس عورت کو کوئی چیز ہبہ کرے پھر وہ اس سے شادی کرلے تو ہبہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں عطیات وصیتیں شمار ہوتے ہیں۔ اگر وہ بحالتِ مرض یا بحالتِ صحت اپنے نصرانی بیٹے کے لئے وصیت کرے تو یہ درست ہے کیونکہ وہ اس کا وارث نہیں ہے۔ اور وہ بیٹا اگر اس کی موت سے قبل اسلام لے آئے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا اعتبار موت کے بعد کیا جاتا ہے اور موت کے بعد وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر مریض اپنے نصرانی بیٹے کے لئے دین کا اقرار کرے، پھر وہ بیٹا اسلام لے آئے تو ہمارے تینوں آئمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم عورت والے مسئلے میں بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اقرار کا اعتبار اس کے وقوع کے وقت کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت وہ وارث نہیں ہے لہٰذا بعد ازاں وراثت کے پیش آجانے سے ثابت شدہ دین باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عورت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ وراثت اگرچہ اقرار کے وقت موجود نہ تھی لیکن اس کا سبب قائم تھا اور وہ سبب ہے قرابت، لیکن اس قرابت کا عمل اس وقت ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ مانع ہے کفر، پس اس مانع کے زائل ہونے پر یہ مانع ایسے ہو جائے گا جیسے سرے سے معدوم تھا اور سبب اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جائے گا نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، جیسے شرطِ خیار والی بیع میں ہوتا ہے کہ خیار کے ساقط ہونے سے سبب یعنی بیع حکم میں اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جاتی ہے نہ کہ خیار کے ساقط ہونے کے وقت سے۔ اور دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ مانع کے رفع ہونے کی صورت میں عامل ذاتِ بیع اور ذاتِ قرابت ہے پس اس سببیت کا استناد اس کی ذات (SELF) کے وجود کے وقت سے ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنے وارث کے حق میں اقرار کیا ہے لہٰذا یہ درست نہیں، یا پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مریض کا اپنے وارث کے حق میں اقرار تہمت کی وجہ سے رد کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت تہمت کا سبب موجود ہے اور وہ ہے قرابت، بخلاف اس کے کہ جب وہ کسی اجنبی عورت کے لیے اقرار کرے اور پھر اس سے شادی کرلے کیونکہ وہاں اقرار کے وقت سبب قرابت موجود نہ تھا، اس لئے کہ یہ سبب ہے ازدواج اور یہ بوقتِ اقرار موجود نہ تھا، بلکہ یہ تو بعد میں وجود میں آیا، اور اپنے وجود میں آنے کے بعد یہ استناد کو محتمل نہیں ہو سکتا، لہٰذا اپنے وجود کے وقت تک ہی محدود رہے گا، اور یہ اس کے وارث کے حق میں اقرار نہیں ہے، اس لئے درست ہے۔ اور دین اس کے ذمے ثابت ہوا ہے لہٰذا رشتۂ ازدواج کے پیدا ہونے سے یہ ساقط نہیں ہوگا۔ بالفاظِ دیگر بوقتِ اقرار تہمت کا سبب نہیں پایا گیا، لہٰذا اقرار درست ہوگا۔

اور اگر اس کا بیٹا مسلمان ہو لیکن مملوک ہو، پس اس کے لئے اس نے وصیت کی پھر اس کو آزاد کر دیا تو وصیت باطل ہو گی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے اعتبار کا وقت موت کا وقت ہے اور موت کے وقت وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ بحالت مرض اس کے لیے کسی دین کا اقرار کرے یا اسے کوئی چیز ہبہ کرے جس پر وہ قبضہ کرلے، تو اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو یہ اقرار اور ہبہ اس کے مالک کے لئے ہے اور مالک موصی کے

بنئے اجنبی ہے، لہٰذا یہ درست ہے اور اگر اس پر دین ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ اقرار ادر ہبہ خود اس کے لئے واقع ہوں گے نہ کہ اس کے مالک کے لئے کیونکہ وہ اس میں سے اپنے دَین ادا کرے گا، پس واضح ہو گیا کہ اقرار استناد کے طریقے سے اس کے وارث کے حق میں ہے لہٰذا صحیح نہ ہوگا یا دوسرے لفظوں میں اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اقرار کے وقت تہمت کا شبہ قائم تھا، جیسا کہ ہم اس کے نصرانی بیٹے کے حق میں اقرار والے مسئلے میں بتا چکے ہیں جو اسلام لے آئے۔

اگر وہ کسی وارث کے لئے وصیت کرے اور باقی ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جواز کی ممانعت تو ان کے حق کی وجہ سے تھی اس لئے کہ ایک وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے سے دوسرے وارثوں کو اذیت اور دوری لاحق ہوتی ہے اور وارثوں کی جانب سے اجازت دیئے جانے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ وارث کے لئے وصیت نہیں ماسوا اس کے کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اپنے کسی وارث اور کسی اجنبی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور باقی ماندہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو ان دونوں کے لئے وصیت جائز ہوگی۔ اور تہائی مال اس اجنبی اور وارث کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو اجنبی کے حصے کی وصیت جائز ہوگی جبکہ وارث کے حصے کی وصیت باطل ہوگی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کل تہائی مال اجنبی کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ وارث تو وصیت کا محل ہی نہیں، پس اس کی طرف اضافت کالعدم ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کرے تو وصیت تمام [illegible] کے لئے ہوتی ہے بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ وارث کے حق میں وصیت باطل وصیت تو نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ (ورثاء کی) اجازت متصل ہو جائے تو یہ جائز ہوتی ہے جبکہ باطل اجازت سے جائز تو نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وارث وصیت کا محل ہے کیونکہ غیر محل کی طرف جس تصرف کی اضافت ہوتی ہے وہ تصرف باطل ہوتا ہے، پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ محل ہے اور یہ کہ اس کی طرف اضافت صحیح واقع ہوئی ہے البتہ باقی وارثوں کے رد کرنے پر اس کے حصے کی وصیت باطل ہو جائے گی جب یہ وصیت صحیح واقع ہوئی تو اس نے ہر دو کے لیے تہائی مال کے نصف کی وصیت کی پھر وارثوں کے رد کرنے سے اس وارث کے حق میں وصیت باطل ہو گئی، لہٰذا اجنبی کے حق میں وصیت اپنے حال (جواز) پر برقرار رہی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ دو اجنبی اشخاص کے لئے وصیت کرے، ان میں سے ایک رد کر دے اور دوسرا قبول کرے، بخلاف اس مریض والے مسئلے کے کہ جب وہ ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں کسی دَین کا اقرار کرے، جیسے ان کے لئے وہ ایک ہزار درہم کا اقرار کرے اور وارث اور اجنبی ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کے حق میں یہ اقرار سرے سے درست نہ ہوگا، نہ وارث کے حق میں اور نہ اجنبی کے حق میں، کیونکہ وصیت تملیک ہے۔ پس ان دونوں میں سے ایک کے حق میں اس کے بطلان سے دوسرے کے حق میں اس کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ اس سے شراکت لازم نہیں آتی جب کہ ان کے حق میں دین کا اقرار ان دونوں میں ایک مشترک دین کے اقرار کی خبر دینا ہے، سو اگر یہ اجنبی کے حق میں درست ہو تو قبضہ کرنے سے قبل دین کی تقسیم ہوگی اور یہ تقسیم باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب یہ ان کے درمیان ایک مشترک دین کی خبر دینا ہے تو وارث اس چیز میں اجنبی کے ساتھ شریک ہوگا جس پر وہ قبضہ کرے گا، پھر اس کے حصے کو باطل کیا جائے گا اور اس میں

وارث کے لئے اقرار ہے اور وہ باطل ہے، بخلاف وصیت کے، پس وارث اجنبی کے ساتھ شریک نہیں ہو گا - اور جب اقرار سرے سے باطل ہو گیا تو ترکہ اقرار کنندہ کے ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا - جس وارث کے حق میں اقرار کیا گیا اسے جو میراث ملے گی وہ اس کے اور اس اجنبی کے درمیان مشترک ہو گی، اسقدر کہ جس سے اقرار کی گئی مقدار پوری ہو جائے اور اس سے جو مال زائد ہو جائے گا وہ وارث کا ہو گا کیونکہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کی تو ان کے خیال کے مطابق اس قدر مال میت کے ذمے دَین ہے اور دَین میراث پر مقدم ہوتا ہے یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ ایک دوسرے کی تصدیق کریں اور اگر وہ ایک دوسرے کو جھٹلائیں یا اجنبی وارث کی شراکت کا انکار کرے یا ورثاء اس کے اقرار کو رد کریں تو بھی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے بموجب اقرار باطل ہے، بوجہ مذکورہ، اور جب اقرار باطل ہو گیا تو مال اقرار کنندہ کے ورثاء کے لئے ہو گا اور اس وارث کو جو حصہ ملے گا وہ تمام تر اسی کا ہو گا اور اجنبی اس میں شریک نہ ہو گا کیونکہ وہ اس بارے میں اس کی تکذیب کرتا ہے - امام محمدؒ کے نزدیک اجنبی کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور اسے پانچ سو ملیں گے - اور اگر اجنبی وارث کی تکذیب کرے اور وارث اس میں اس کی تصدیق کرے تو وارث کو جو میراث ملے گی اس میں سے پانچ سو اس اجنبی کو ملیں گے کیونکہ جب اس وارث نے اس کی تصدیق کر دی تو اس نے اقرار کر لیا کہ میت پر اس اجنبی کے پانچ سو دراہم دَین تھے اور دَین میراث پر مقدم ہے، البتہ اس نے اس دَین میں اپنی شراکت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ اجنبی اس کی شراکت کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے لہٰذا اجنبی کے قول کو ہی تسلیم کیا جائے گا اور وہ پورے پانچ سو لے گا -

اگر وہ اپنے وارث کے غلام کے حق میں وصیت کرے تو درست نہ ہو گا، خواہ غلام پر دَین ہو یا نہ ہو - اس پر دَین نہ ہونے کی صورت میں تو بات واضح ہے کیونکہ وصیت اس کے مالک کے حق میں واقع ہو گی - کیونکہ ملک اس کے حق میں واقع ہو گی، پس یہ وصیت اس کے وارث کے حق میں ہے - اور اگر اس پر دَین ہو تو وصیت ایک لحاظ سے اس کے مالک کے حق میں واقع ہو گی کیونکہ جب اس سے دین ساقط ہو جائے گا تو موصی بہ وصیت کے وقت سے وارث کا ہو جائے گا - اسلیے یہ ایک پہلو سے وارث کے حق میں وصیت ہے لہٰذا یہ صحیح نہ ہو گی، سوائے اس کے کہ وہ موصی کی موت سے قبل آزاد ہو جائے، اس صورت میں وصیت درست ہو گی کیونکہ وصیت موصی کی موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور اس کی موت کے وقت وہ آزاد تھا - اسی طرح اگر وہ خود اپنے غلام کے لئے وصیت کرے اور اپنی موت سے قبل وہ اس کو آزاد کر دے تو اس کے لئے اس کی وصیت درست ہے اور اگر وہ مر جائے در ایں حال کہ وہ ہنوز غلام ہو تو وصیت باطل ہو گی کیونکہ اس کی وصیت اس کے مالک کے حق میں ہے اور اس کا مالک اس کا وارث ہے - اور اگر وہ اپنے وارث کے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو درست نہ ہو گی کیونکہ وصیت کا فائدہ اس کے وارث کو فی الفور اور انجام کار حاصل ہو جائے گا - فی الفور تو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے اور انجام کار بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہنے سے - اور اگر وہ خود اپنے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو جائز ہے کیونکہ یا تو وہ بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور اس طرح اجنبی ہو جائے گا لہٰذا اس کے لئے وصیت جائز ہے اور یا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہے گا اور پھر سے غلام بن جائے گا اور اس طرح سب وارثوں کی میراث بن جائے گا نہ کہ کسی ایک وارث کی، لہٰذا اس وصیت میں کسی ایک وارث کو دوسرے وارثوں پر ترجیح

نہیں دی گئی۔ اس لئے یہ جائز ہوگی جیسے اس صورت میں ہوتی ہے کہ جب وہ اپنے وارثوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے۔

۴۔ موصی کا قاتل نہ ہو از ان جملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ موصی کے براہ راست قتل حرام کا مرتکب نہ ہو وگرنہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک وصیت درست نہ ہوگی۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور قاتل کے لئے وصیت صحیح ہے اور انہوں نے ان دلائل کو حجت بنایا ہے جو ہم نے کتاب الوصایا کے شروع میں وصیت کے جواز کے حق میں بیان کئے ہیں اور قاتل اور غیر قاتل میں فرق نہیں کیا: نیز یہ کہ وصیت تو مالک بنانا اور مالک بننا ہے اور قتل مالک بنلنے کی لیاقت کے منافی نہیں ہے ہماری دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لَا وَصِيَّةَ لِقَاتِلٍ، یعنی قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں، اور یہ نص ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ یعنی قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ آپؐ نے نفی کے محل میں شئی کا ذکر بطور اسم نکرہ فرمایا ہے لہٰذا یہ میراث اور وصیت سب کو شامل ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وصیت کے عمومی حکم میں سے قاتل کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وصیت میراث کی بہن ہے اور قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے، جس کی دلیل سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاتل کو میراث نہیں دی، اور عبیدہ سلمانی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ گائے والے (جس کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہے) کے بعد کوئی قاتل میراث نہیں پائے گا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ گائے والے کے بعد کسی قاتل کو وارث نہیں بنایا جائے گا۔ ان سے یہ روایت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے لے کر تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے تک مسلمانوں کے اس امر پر اجماع کو ظاہر کرتی ہے کہ قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ان روایات کا ذکر الاصل میں کیا اور کہا کہ ہمارے نزدیک وصیت بمنزلہ میراث ہے اور قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگر قاتل کو وصیت کا حقدار بنایا جائے تو وارثوں کو اذیت پہنچے گی جیسے باقی وارثوں کو چھوڑ کر کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کرنے سے ان کو اذیت پہنچتی ہے، پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور وہ حرام ہے۔ مزید برآں جب زخمی صاحب فراش ہو جائے تو اس کے مال کے ساتھ مالکوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، ان کے حق کی رعایت کے طور پر تاکہ مورث اپنی ملک کو وارثوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیت یا کسی دشمنی کی وجہ سے دوسروں کی طرف منتقل نہ کر دے جس سے ان کو نقصان پہنچے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مورث کی ملک کو برقرار رکھا جاتا ہے، اس کے حق کی رعایت کے طور پر، کیونکہ اسے اپنی بنیادی حاجات پوری کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ مرض الموت کی حالت میں ان کے حق کے ثابت ہونے کا سبب وہی ہے جو اس کی موت کے بعد ان کی ملک کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور وہ ہے قرابت۔ پس چاہئے تو یہ تھا کہ وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی عطیہ کے طور پر دینے کا اختیار نہ رکھتا لیکن قاتل اور وارث کو چھوڑ کر دوسروں کو عطیہ دینے کا خلاف قیاس اسے اختیار ہے، لہٰذا ان دونوں (قاتل اور وارث) کی بابت معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، ناحق قتل ایک عظیم جرم ہے، اس لئے یہ انتہائی عبرت ناک سزا کا متقاضی ہے اور وصیت سے محرومی میراث سے محرومی کی مانند عبرت کا موجب بن سکتی ہے، لہٰذا یہ ثابت ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ قتل عمد ہے یا خطا کیونکہ قتل خطا قتل ہے اور از روئے عقل اس قتل پر مواخذہ جائز ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق

نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے حق میں وصیت جرم کے بعد کی یا اس سے پہلے کیونکہ وصیت تو موت کے بعد تملیک واقع ہوتی ہے لہٰذا جرم کا ارتکاب وصیت سے پہلے ہو یا بعد میں وصیت قاتل کے لئے واقع ہوگی۔ قاتل کے غلام کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، خواہ غلام پر دَین ہو یا نہ ہو، اور نہ ہی اس کے مکاتب کے لئے جائز ہے، بوجہ اس کے جو ہم وارث کے غلام اور اس کے مکاتب کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

قاتل کے بیٹے، اس کے والدین اور اس کے جملہ رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنا درست ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک جدا گانہ ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کے لئے وصیت اس کے دوسرے رشتے دار کے لئے وصیت نہ ٹھہرے گی۔

اگر کسی آدمی کو دس آدمی مل کر قتل کریں اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو یہ درست نہ ہوگی (کیونکہ ان میں سے ہر ایک کامل طور پر قاتل ہے کہ قصاص ہر ایک پر واجب ہوا ہے۔ پس یہ اپنے قاتل کے لئے وصیت ہوگی لہٰذا درست نہ ہوگی)۔ اور اگر ان میں سے ایک آدمی موصی کا غلام ہو اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کیلئے وصیت کرے اور اپنے غلام کو آزاد کر دے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہے لیکن اس کا آزاد کرنا باطل نہ ہوگا البتہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے گا۔ وصیت کے باطل ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر آدمی قاتل ہے، پس موصی لہ قاتل ہے لہٰذا اس کے لئے وصیت درست نہ ہوگی۔ جہاں تک آزاد کرنے کے فعل کے درست ہونے اور اس کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو اس میں ایک طرح کا اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ آزاد کرنے کا فعل مرض الموت میں واقع ہوا ہے اور مرض الموت میں آزاد کرنا وصیت ہے اور قاتل کے حق میں وصیت درست نہیں ہوتی، اور غلام قاتل ہے لہٰذا چاہئے تو یہ کہ اس کے آزاد کرنے کے فعل کو نافذ نہ کیا جائے۔ اس کا جواب دو طرح سے ہے، ایک تو یہ کہ مرض الموت میں آزاد کرنا حقیقی معنی میں وصیت نہیں ہے کیونکہ وصیت تملیک ہے اور آزاد کرنا ملک کو ساقط کرنا ہے اور کسی اور کی طرف اس کو منتقل کرنا نہیں ہے، اور یہ دونوں چیزیں باہم مختلف بلکہ درحقیقت متضاد ہیں۔ اسی طرح آزاد کرنے کا حکم فی الفور نافذ العمل ہوتا ہے جبکہ وصیت کا حکم موت کے بعد مؤثر ہوتا ہے، پس مرض الموت میں آزاد کرنا فی الحقیقت وصیت نہیں ہے، صرف اس لحاظ سے وصیت کے مشابہ ہے کہ یہ تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے اس سے زائد میں نہیں۔ جواب کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ یہ وصیت کے معنی میں ہے لیکن آزاد کرنے کی وصیت معنی کے لحاظ سے مردود ہے اگرچہ یہ صورت کے لحاظ سے نافذ ہو جاتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے اور یہ کوشش اپنی قیمت میں ہوگی۔ پس یہ کوشش معنی کے لحاظ سے وصیت کو رد کرنا ہے۔ آزاد کرنے کے فعل کو، اس کے واقع ہو جانے کے بعد، صورت کے اعتبار سے کالعدم کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے ایسا کرنا ممکن ہے اور وہ یوں کہ غلام کوشش کر کے اپنی قیمت کو واپس کرتا ہے اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے، پھر غلام اس کو قتل کر دے تو اس کی وصیت درست نہ ہوگی، البتہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اپنی پوری قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ یہ وصیت اس لئے باطل ہوگی کہ یہ قاتل کے حق میں وصیت ہے اور وہ آزاد اس لئے ہو جائے گا کیونکہ قاتل کے لئے وصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ صحیح ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ظاہر الروایہ کی رو سے یہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے پس جب اس نے اس کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو گویا اس نے اس کے لئے اس کے تہائی کی وصیت کی، کیونکہ وہ غلام اس کے مال میں شامل ہے لہٰذا وہ تہائی وصیت

کے تحت آگیا، سو جب موصی فوت ہو گیا وہ اپنے تہائی کا مالک بن گیا، اور مالک کا اس کو اس کے تہائی کا مالک بنا دینا اس کے تہائی کو آزاد کرنا ہو گا۔ پس اس کی موت پر اس غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا، پھر قیمت ادا کرنے کی کوشش سے یہ آزاد ہونا از روئے معنی کالعدم ہو جائے گا، جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اس کو اپنے مرض الموت میں صراحت کے ساتھ آزاد کرے یا اسے مدبر بنا کر اس کی آزادی کو موت کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے۔ البتہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے حق میں اپنے تہائی کی وصیت واقع ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک آزاد کرنے کا فعل قابلِ تجزی ہے۔ پس ایک تہائی غلام آزاد ہو جائے گا اور بقیہ دو تہائی کے لئے وہ قیمت چکانے کی کوشش کرے گا کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہوا ہے، اور آزاد کردہ ایک تہائی کی بابت وہ قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا، اس کوشش سے وصیت کو از روئے معنی رد کرنے کے لئے، کیونکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہوتی، پس اس کو قیمت کے لئے کوشش کے ساتھ رد کر دیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک اس کے حق میں پوری ذات کی وصیت واقع ہو گئی ہے کیونکہ وہ کمل آزاد ہو گیا ہے۔ تو از روئے معنی وصیت کو رد کرنے کے لئے وہ اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرے گا، اس طرح مسئلے کا جواب متفقہ قرار پایا اور وہ ہے اس کا پوری قیمت کے لئے کوشش کرنا، اختلاف صرف طریقے میں ہے۔

اگر وہ قاتل کے لئے وصیت کرے، پھر موصی کی موت کے بعد ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں۔ امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ وصیت جائز ہو گی اور انہوں نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رُو سے یہ جائز نہ ہو گی اور طرفین کے قول کے متعلق انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہا اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں۔ آپؐ نے ورثاء کی اجازت اور عدم اجازت کی حالتوں میں فرق نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، اس کے جواز میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے قتل کا مانع دور تو نہیں ہو جاتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جواز کی ممانعت وارثوں کے حق کی وجہ سے تھی کیونکہ قاتل کے لئے وصیت سے ان کو زیادہ اذیت پہنچتی ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کر کے اس کو دوسرے ورثاء پر ترجیح دی جائے پھر ایک وارث کے لئے وصیت دوسرے وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہو گی۔ اس بات کی دلیل کہ مانع تو ورثاء کا حق ہے یہ ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کو باطل کرنے سے ان کو فائدہ پہنچتا ہے اور انسان کا حق وہ ہوتا ہے کہ جس سے وہ فائدہ اٹھائے، پس جب وہ اجازت دے دیں تو مانع زائل ہو گیا، لہٰذا وصیت جائز ہو گئی۔ اسی لئے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی ورثہ کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، ایسے ہی یہاں ہو گا۔

اگر قصاص کے طور پر قتل کیا گیا ہو تو یہ قتل وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہ ہو گا کیونکہ یہ قتل حرام نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر قاتل کوئی بچہ ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا) کیونکہ اس کا قتل حرام کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے قتل حرام کا کوئی حکم اس سے متعلق نہیں ہے، جیسے میراث سے محرومی، ایسے ہی وصیت سے محرومی کا حکم بھی اس سے متعلق نہ ہو گا۔

اسی طرح قتل بذریعہ سبب بھی وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے جیسے وہ میراث میں مانع نہیں ہے،

جیساکہ کتاب الفرائض میں معروف ہے۔

جہاں تک قاتل کے حق میں دَین کے اقرار کا تعلق ہے، اگر وہ صاحب فراش ہو جائے تو اقرار جائز نہ ہوگا اور اگر چلتا پھرتا ہو تو جائز ہے، کیونکہ مرض الموت میں مبتلا مریض کا اقرار وصیت کے معنی میں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اس کے وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، جیسے اس کے حق میں وصیت جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، پس اقرار جائز ہوگا، جیسے اس حالت میں وارث کے حق میں کیا گیا اقرار جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح، مرض کی حالت میں ہبہ بھی وصیت کے معنی میں ہے، لہٰذا قاتل کے حق میں ہبہ جائز نہ ہوگا۔

قتل عمد میں مریض کا اپنے قاتل کو معاف کر دینا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ یعنی" اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے قریب تر ہے اور تم آپس میں مہربانی کرنے کو بھول نہ جاؤ"۔ یہ ارشاد ربانی مطلق ہے اس میں حالتِ مرض یا حالتِ صحت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، مریض کے تصرف کے نفاذ میں مانع تو وارثوں یا قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہونا ہے اور ان کا حق تو مال سے متعلق ہے، جبکہ قصاص مال نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی توجیہ کی ہے۔

اگر قتل خطأ ہو تو تہائی سے معافی جائز ہے، کیونکہ قتل خطأ پر مال واجب ہوتا ہے، پس اس کی معافی مال کی وصیت کی مانند ہے اور وصیت تہائی مال میں سے جائز ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ دیت تمام تر عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوتی ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر اس پر واجب ہوتی تو قاتل کے حصہ میں تہائی سے معاف کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ اس مقدار کی حد تک یہ قاتل کے حق میں وصیت ہو جائے گی جبکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ اور جب یہاں تہائی سے معافی جائز ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دیت قاتل پر واجب نہیں ہے بلکہ یہ تو قاتل کی عاقلہ پر واجب ہے تاکہ یہ قاتل کی عاقلہ کے حق میں وصیت ہو۔ پھر قاتل کے حق میں وصیت اس صورت میں جائز نہیں ہوتی جب ورثاء اس کی اجازت نہ دیں اور اگر وہ اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوگی۔ امام محمدؒ نے الاصل میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا لیکن الزیادات میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے کہ خواہ ورثاء اجازت بھی دے دیں تو بھی یہ جائز نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا اس کی بابت کیا قول ہے اس بارے میں انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے یہ معدوم نہیں ہو جاتا، اسی لئے اس کو میراث سے محروم کیا جاتا ہے خواہ ورثاء اجازت دے دیں یا نہ دیں۔ علاوہ ازیں جب اس نے اس کو ناحق قتل کیا تو وہ حربی کی مانند ہو گیا اور حربی کے لئے وصیت جائز نہیں ہوتی، خواہ ورثاء اس کی اجازت دیں یا نہ دیں، ایسے ہی قاتل کا حکم ہے۔ ظاہر الروایہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا عدمِ جواز تو ورثاء کے حق کی وجہ سے ہے، جس کی وجہ ہم کسی وارث کے حق میں وصیت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں پس ورثاء کی اجازت ملنے پر یہ جائز ہو جائے گی جیسے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی وارثوں کی اجازت دینے سے جائز ہو جاتی ہے، بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، کیونکہ بعض لوگ تو قاتل کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور وہ ہیں امام مالکؒ جبکہ وارث کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ تو جب وہاں اجازت ملنے سے یہ جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

۵ ۔ ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ حربی کسی مستأمن کے پاس نہ ہو ورنہ اس کے حق میں کہیں مسلمان

یا ذمی کی طرف سے وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کو مال کا مالک بنانا لڑنے میں اس کی مدد کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

مسلمان ہونا شرط نہیں رہا اس کا مسلمان ہونا تو یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ ذمی ہو اور کوئی مسلمان یا ذمی اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے حق میں وصیت کرے تو جائز ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ "اگر وہ عقد ذمہ قبول کرلیں تو انہیں بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں، اور مسلمان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں وصیت کرے، اسی طرح ذمیوں کو بھی یہ حق ہوگا۔ خواہ ذمی اپنے ہم مذہب کے حق میں وصیت کرے یا دوسرے مذہب والے کے حق میں کیونکہ حدیث کا حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں، ایک ذمی اور اس سے مختلف مذہب والے کے درمیان جو اختلاف ہے وہ اس اختلاف سے زیادہ نہیں ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے، اور جب وہ اختلاف وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں تو یہ بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا اور اگر وہ مستأمن ہو اور اس کے لئے کوئی مسلمان یا ذمی وصیت کرے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے، پس وہ اس ذمی کے مانند ہے جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے اور ذمی کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، ایسے ہی حربی مستأمن کے لئے بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگی اور یہ روایت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مسلک سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ ان کا قول ہے کہ حربی مستأمن کو کفارہ، نذر، صدقۂ فطر اور قربانی کے گوشت میں سے کچھ دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس کو لڑائی میں مدد دینے کے مترادف ہے جبکہ ان میں سے ذمی کو دینا جائز ہے، کیونکہ اہل ذمہ سے بھلائی کرنے سے ہمیں منع نہیں کیا گیا، جس کی دلیل اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: لَا يَنْهَاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ - یعنی اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ نیکی اور انصاف کا برتاؤ کرو جنہوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (۶۰: الممتحنہ: ۸)۔ کہا جاتا ہے کہ بحالت زندگی اسے صدقہ دینے یا ہبہ کرنے کی بابت ہمارے ائمہ سے دو اقوال روایت کئے گئے ہیں پس وصیت کا حکم بھی ان دو اقوال کے بموجب ہوگا۔

مالک بننے کی صلاحیت شرط نہیں موصی لہ کا اہل ملک میں سے ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی مسلمان اپنے تہائی مال کی مسجد کیلئے وصیت کرے کہ یہ مال مسجد کی بہتری، اس کی تعمیر یا اس کو پلستر کرنے پر خرچ کردیا جائے تو یہ وصیت جائز ہے کیونکہ ایسی وصیت کرنے سے مسلمان کا مقصد اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے لئے اپنا مال نکال کر اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے نہ کہ کسی کو مالک بنانا۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی گرجا یا کلیسا وغیرہ کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ گناہ ہے۔ اور اگر کوئی ذمی اپنا تہائی مال گرجا یا کلیسا کے لئے وصیت کرے کہ اس کو اس کی بہتری کے لئے خرچ کیا جائے یا وہ آتش کدے کے لئے وصیت کرے یا یہ وصیت کرے کہ ان کی عید کے لئے ذبح کردیا جائے یا گرجا یا آتش کدے کے لئے ذبیحہ کی وصیت کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اہل ذمہ کی وصیتوں کے معاملے میں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو موصی بہ ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک عبادت ہے یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک عبادت ہے ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے یا پھر وہ ایسی چیز ہوگی جو ان کے نزدیک عبادت ہے مگر ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے پس اگر موصی بہ ایسی چیز ہے کہ جو ہمارے

نزدیک عبادت ہے اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً وہ اپنے مال کے تہائی کی وصیت کرے کہ اس کو مسلمان فقراء یا اہلِ ذمہ کے فقراء پر خیرات کر دیا جائے، یا غلام آزاد کرانے میں یا مسجد اقصیٰ کی تعمیر میں یا ایسے ہی کسی کام میں خرچ کر دیا جائے تو یہ تینوں آئمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ جس سے مسلمان اور اہلِ ذمہ سبھی تقرب حاصل کرتے ہیں۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے لیکن ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے۔ مثلاً وہ وصیت کرے کہ اسکی طرف سے حج کیا جائے یا یہ وصیت کرے کہ مسلمانوں کیلئے مسجد تعمیر کیجائے اور اسکی وضاحت نہ کرے تو بھی آئمہ کے نزدیک یہ وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے مذہب کی رو سے اس کے ذریعے تقرب حاصل نہیں کرتے، لہٰذا اس نے یہ وصیت کر کے ٹھٹھہ مخول کیا ہے اور ٹھٹھہ مخول سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ ان کے نزدیک عبادت ہے لیکن ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے، مثلاً وہ اپنی زمین کی بابت وصیت کرے کہ اس پر گرجا یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کیا جائے یا گرجا، یا کلیسا یا آتش کدے کی تعمیر کی یا ان کی عید کے لئے ذبح کرنے کی یا گرجا یا آتش کدے کے لئے ذبیحہ کی وصیت کرے تو اس کا حکم آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی وصیت ایسی چیز کی وصیت ہے جو گناہ ہے اور گناہوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان کی وصیت کے معاملے میں اعتبار اس بات کا کیا جائے گا کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں نہ کہ اس بات کا کہ فی الحقیقت وہ عبادت ہے یا نہیں، کیونکہ یہ حقیقی عبادت والے لوگ نہیں ہیں، اسی لئے اگر وہ ایسی چیز کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے مگر ان کے نزدیک نہیں، تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے حج کی، یا مسلمانوں کے لئے مسجد کی تعمیر کی وصیت ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار اس بات کا ہے کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں اور یہ بات پائی گئی ہے لیکن ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے دینی امور کے معاملے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہ کریں، جیسے ہم صلیب کی پوجا اور ان کی آپس میں خنزیر و شراب کی خرید و فروخت کے معاملے میں ان سے تعرض نہیں کرتے۔ اگر ذمی اپنی زندگی میں گرجا یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کرے تو آئمہ کے دو مختلف مسالک کے مطابق تینوں آئمہ کے نزدیک وہ وارثوں کی میراث ہوگا۔ صاحبین کے اصول کی رو سے تو ظاہر بات ہے کیونکہ یہ گناہ ہے، امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ یہ بمنزلہ وقف کے ہے، اور اگر مسلمان گھر کو وقف بنا دے تو اس کی موت کے بعد وہ گھر وارثوں کی میراث بن جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کے معاملے میں اس کو گرجا کے حکم میں کیوں نہیں رکھا جاتا، جیسے مسلمانوں کے معاملے مسجد کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کا معاملہ گرجا کے معاملہ سے مختلف ہے کیونکہ مسجد تو خالصتہً اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے اور اس سے مسلمانوں کی منفعتیں منقطع ہو جاتی ہیں لیکن گرجا میں ان کی منفعتیں باقی رہتی ہیں، کیونکہ اس میں ان کے پیشوا سکونت اختیار کرتے ہیں اور اس میں ان کے مردے دفن کئے جاتے ہیں، لہٰذا اس میں ان کی منفعتیں باقی ہیں، پس یہ مسلمانوں کے وقف کے مانند ہے اور مسلمانوں کے ہاں جو وقف ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک اس کی ذات پر سے ملکیت زائل نہیں ہوتی، پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنی باندی کی آمدنی کی بابت وصیت کرے کہ اس کو مسجد کی ضروریات کے لئے خرچ کیا جائے، مسجد منہدم ہو جائے اور اس کی آمدنی میں سے کچھ مال جمع ہو جائے تو اس آمدنی کو مسجد کی تعمیر پر خرچ کیا جائے گا، کیونکہ منہدم ہونے سے وہ مسجد ہونے سے خارج نہیں ہوگی اور اس نے اس کے لئے اس باندی کی آمدنی وصیت کی ہے،

لہٰذا اس کو اس کی تعمیر میں خرچ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

۱۶۔ موصی کا مملوک نہ ہو

ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ موصی لہ موصی کا مملوک نہ ہو، جب کہ وصیت موصی کے مال میں سے مقررہ دراہم یا دنانیر یا غلام کے سوا کسی معین چیز کی ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے غلام کے لئے مقررہ دراہم یا دینار یا اپنے مال میں سے غلام کے سوا کسی معین چیز کی وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تو موصی یہ وصیت خود اپنے حق میں کرنے والا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ اس کے لئے اس کے ایک حصے کی وصیت کرے مثلاً اس غلام کے لئے اسی کی تہائی کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے حق میں اس کی تہائی کی وصیت اس غلام کو اس کی تہائی کا مالک بنانا ہے اور غلام کو خود اس کا اپنا مالک بنانا اس کو آزاد کرنا ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رُو سے اس کا ایک تہائی مدبّر ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبّر ہو جائے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر قابلِ تجزی ہے، جیسے ان کے نزدیک اعتاق (آزاد کرنا) قابل تجزی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ ناقابلِ تجزی ہے۔ اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو اس کی وصیت جائز ہے اور اس کی وفات کے بعد اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی ذات وصیت میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی اس کا مال ہے، پس وصیت اس (ذاتِ غلام) اور اس کی جملہ املاک پر واقع ہوتی ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا مال درہم اور دینار ہیں تو اس غلام کے دو تہائی کی بابت غور کیا جائے گا کہ اگر دو تہائی غلام کی قیمت اسی قدر ہے جس قدر اس کے جملہ اموال میں سے اس کا حق واجب ہوا ہے تو یہ برابر سرابر ہو جائے گا اور اگر مال میں سے اس کے حق کی مقدار زیادہ ہو تو زائد مقدار اس کو دی جائے گی اور اگر غلام کے دو تہائی حصے کی قیمت مال میں اس کے حق کی مقدار سے زیادہ ہو تو زائد مقدار وارثوں کو دی جائے گی۔ اور اگر ترکہ سامان کی شکل میں ہو تو یہ باہمی رضامندی کے بغیر برابر سرابر نہ ہوگا کیونکہ جنس مختلف ہے اور اس پر واجب ہوگا کہ اپنی دو تہائی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے اور جملہ اموال میں سے ایک تہائی کا وہ حق دار ہوگا، اور وارثوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے جملہ اموال میں سے ایک تہائی کو فروخت کر دیں تا کہ ان کیلئے غلام کی دو تہائی قیمت وصول کرنے کی راہ نکل آئے۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مدبّر ہو جائے گا، پس موصی کے مرنے پر وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور آزاد کرنا جملہ وصیتوں پر مقدم ہے۔ اگر تہائی مال اس کی قیمت کی مقدار سے زیادہ ہو تو وارثوں پر واجب ہے کہ (زائد مقدار) اس کے حوالے کر دیں، اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو زائد مقدار کی ادائیگی کے لئے کوشش کرنا اس پر واجب ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

۱۷۔ مجہول مطلق نہ ہو

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسا مجہول نہ ہو کہ اس کے مجہول ہونے کو زائل نہ کیا جاسکے، وگرنہ اس کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اگر مجہول کو معلوم نہ کیا جاسکے تو موصیٰ بہ کو موصی لہ کے حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا لہٰذا وصیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو بلا اختلاف یہ درست نہیں۔ اور اگر وہ دو معلوم آدمیوں میں سے غیر معین طور پر کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے یہ درست نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک درست ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وارث کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کو چاہے دے دے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایجاب صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ ان دو میں ایک آدمی اگرچہ نامعلوم ہے لیکن اسکے نامعلوم ہونے کا ازالہ ممکن ہے، کیا آپ

دیکھئے نہیں کہ اگر موصی اپنی زندگی میں ان میں سے ایک کی تعیین کر دے تو وہ متعین ہو جائے گا
کہ اگر وہ مرگیا تو خود تعیین کرنے سے عاجز ہو گیا لہٰذا تعیین کے معاملے میں اس کا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ پھر امام محمدؒ کا کہنا ہے
امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ جب وہ تعیین کرنے سے قبل مرگیا تو وصیت ان دونوں کے حق میں غیر معین ہو گئی، اور
ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو
آزاد کرے، پھر وضاحت کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے تو عتق دونوں میں غیر معین طور پر واقع ہوگی اس لئے
ہر دو کا نصف آزاد ہو جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا، ہر دو کو وصیت کا نصف ملے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے
قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تو موت کے وقت تملیک ہے، لہٰذا یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ موصی کی موت کے وقت موصی لہ
معلوم ہو، جبکہ اس مسئلے میں موصیٰ لہ اس کی موت کے وقت مجہول ہے اس لئے یہ وصیت سرے سے ہی درست نہیں،
جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے لئے غیر معین طور پر وصیت کرے، اس لئے
غیر معین موصی لہ کے لئے وصیت کو تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے، اور تعیین کے معاملے میں وارث کو موصی کا قائم مقام نہیں بنایا
جا سکتا کیونکہ یہ تو صحیح ایجاب کا حکم ہے جب کہ یہاں ایجاب صحیح نہیں ہے البتہ موصی اپنی زندگی میں ہی اگر ان دو میں کسی ایک کے
حق میں وصیت کو معین کر دے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ تعیین کرنا ان دو میں سے ایک کے حق میں نئی وصیت کرنا ہے پس یہ
ان دو میں سے ایک کے حق میں معین طور پر ایک نئی وصیت ہوگی اور یہ درست ہے اور اگر اسکے دو غلام ہوں ان میں سے جو بہتر غلام ہے اسکو ایک
آدمی کے لئے وصیت کر دے اور کمتر کو کسی دوسرے آدمی کے لئے، پھر موصی فوت ہو جائے پھر ایک غلام فوت ہو جائے
اور یہ معلوم نہ رہے کہ وہ کون سا ہے (بہتر یا کمتر) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق وصیت باطل
ہو جائے گی، خواہ وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہوں یا نہ ہوں، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ باقی ماندہ کو لینے پر
متفق ہو جائیں تو وہ ان دونوں میں نصفا نصف ہو گا۔ اور اگر وہ اس کو لینے میں باہم متفق نہ ہوں تو ان دونوں کو کچھ نہیں
ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ وہ ان دونوں کے مابین نصفا نصف ہو گا۔ خواہ وہ اس کے لینے
میں باہم متفق ہوں یا نہ ہوں۔

ان گنت لوگوں کے لیے وصیت

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ان گنت لوگوں کے
لیے وصیت کی جائے تو ایسی وصیت باطل ہوگی اگر وصیت
کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جو وصیت کی حاجت کی خبر دے اور اگر اس میں کوئی ایسا لفظ ہے جو حاجت کی خبر دے
تو وصیت جائز ہے کیونکہ جب وہ ان گنت ہیں اور کوئی ایسا لفظ بھی مذکور نہیں جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ وصیت
ان سب کو مالک بنانا ٹھہری اور وہ مجہول ہیں اور ایسے مجہول کو مالک بنانا کہ جس کے مجہول ہونے کا ازالہ ممکن نہ ہو
درست نہیں ہے۔ ان گنت کی تشریح کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا
کہنا ہے کہ اگر حساب کتاب کے بغیر ان کو شمار نہ کیا جا سکے تو وہ ان گنت ہیں، امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایک سو
سے زیادہ ہوں تو وہ ان گنت کہلاتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شمار کرنے والا انہیں شمار نہ کرے اور ان میں
موت اور پیدائش ہوتی رہے تو وہ ان گنت ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔
اور اگر وصیت میں کوئی ایسا لفظ ہو جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ اس کی طرف سے صدقہ کی وصیت ہوگی اور یہ اللہ
سبحانہٗ و تعالیٰ کے لئے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ ایک اور معلوم ہے لہٰذا وصیت درست ہوگی۔ پھر جب
وصیت درست ہے تو وصی کے لئے بہتر یہ ہے کہ ایک تہائی اس کو دے دے جو ان میں سے اس کے قریب ترین

ہے۔ پس اگر وہ اس کو ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو دے دے تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے۔ کسی ایک کو نصف وصیت سے زیادہ دینا جائز نہیں۔

مسائل: مسائل میں اس قاعدے کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ مسلمانوں کے لئے اپنا تہائی مال وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ مسلمان بے شمار ہیں اور لفظ مسلمانوں میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، للٰہذا یہ وصیت مجہول کو مالک بنانا ٹھہری للٰہذا درست نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمانوں میں سے فقراء یا مساکین کے لئے وصیت کرے تو وصیت درست ہوگی، کیونکہ اگرچہ وہ ان گنت ہیں لیکن فقیر اور مسکین کے لفظ سے حاجت کا پتا چل جاتا ہے، پس ان کے لئے وصیت اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب اور اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ہوگی نہ کہ فقیر کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، پس یہ مال اللہ تعالیٰ عزوجل کے لئے قرار پائے گا، پھر اللہ تعالیٰ کے مالک بننے سے وہ فقراء اس کے مالک بن جائیں گے اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ عزّ شانہٗ ایک اور معلوم ہے۔ اسی لئے مال داروں کی طرف سے فقراء کو صدقہ دینے کو جو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے واجب کیا ہے وہ درست ہے، اگرچہ فقراء ان گنت ہیں۔ جب وصیت صحیح ہو تو اگر وصی تہائی مال سارے کا سارا ایک فقیر کو دے دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے اور ان میں سے ایک کو تہائی کے نصف سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لفظ فقراء اسم جمع ہے اور جمع صحیح کا کم از کم عدد (عربی میں) تین ہے، البتہ امام محمدؒ نے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ وصیت کے باب میں دو، تین کے قائم مقام ہوں گے، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور اللہ تعالیٰ نے دو تہائی کے استحقاق کے لئے دو بیٹیوں کو تین کے قائم مقام کیا ہے، اسی طرح ماں کے حق کو ایک تہائی سے کم کر کے چھٹے حصے میں تبدیل کرنے کے لئے دو بہن بھائیوں کو تین بہن بھائیوں کے قائم مقام کیا ہے، جبکہ ایک شخص کو جماعت کا قائم مقام کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جمع ماخوذ ہے اجتماع سے اور اجتماع سے کم از کم جو حاصل ہوتا ہے وہ دو ہیں، اور اسم کے معنی کا جہاں تک ممکن ہو لحاظ کرنا واجب ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی وصیت صدقہ کی وصیت ہوتی ہے اور اس سے مراد ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کے حق کے طور پر مال کو لازم کر دینا اور جنسِ فقراء اللہ عزوجل کے لئے واجب ہونے والے مالی حقوق کا مصرف ہے، پس فقراء کا ذکر مصرف کو بیان کرنے کے لئے ہے نہ کہ ان کے لئے حق کو واجب کرنے کے پس حق اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے واجب ہوگا پھر اس کو دے دیا جائے گا کہ جس کو اللہ کے حق کا مال دینے سے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا راضی ہونا ثابت ہے اور یہ مقصد ایک فقیر کو دے دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، اسی لئے اللہ عزّ وجل کے واجب کرنے سے واجب صدقات میں سے جو مال واجب ہوتا ہے اس کو ایک فقیر کو دینا جائز ہے، اگرچہ اس کا ذکر اللہ تبارک وتعالیٰ کے ارشاد میں لفظ جمع کے طور پر ہوا ہے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ "یعنی صدقات تو غریبوں کے لئے ہیں"۔ اس کا جواب تو امام محمدؒ کی اس بات سے نکلتا ہے کہ جمع کے معنی کا لحاظ کرنا واجب ہے جب کہ ممکن ہو اور جب ممکن نہ ہو تو واجب نہیں، بلکہ لفظ کو مطلق جنس پر محمول کیا جائے جیسے کہا جاتا ہے کہ واللہ لا اتزوج النساء یعنی بخدا میں عورتوں سے شادی نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں نبی آدم سے ہم کلام ہوا یا اگر میں نے غلاموں کو خریدا تو (ان جملوں میں مذکور جمع کے الفاظ عورتوں، بنی آدم اور غلاموں کو) جنس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں جمع کے معنی کا لحاظ

نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس جنس کے ایک فرد کے ساتھ بھی اس کی طرف سے فعل پایا گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی ۔ زیر بحث مسئلے میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس معنی کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی انتہا، لہٰذا اس کو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر وہ اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کرے جب کہ اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو سارا تہائی مال اس کو نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس کا نصف دیا جائے گا، کیونکہ یہاں اس نے مال کا التزام اللہ تعالیٰ عزّ وجلّ کے حق کے طور پر نہیں کیا بلکہ اس نے مال کی تملیک آزاد کردہ غلاموں کے لئے کی ہے اور یہ اسم جمع ہے لہٰذا اس کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح یہ ایسی جمع ہے کہ اس کی حد اور انتہا ہے اس لئے جمع کے معنیٰ کا اعتبار کرنا ممکن ہے، لہٰذا اس کو جنس پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف فقراء کی جمع کے۔ اسی طرح، اگر وہ بنو فلاں کے فقراء کے لئے امراء کو مستثنیٰ کرکے، وصیت کرے اور بنو فلاں ایسا قبیلہ ہو کہ جس کے افراد بے شمار ہوں اور اس کے فقراء و غرباء بھی ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے، بوجہ مذکورہ، بلکہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ کیونکہ جب مسلمان فقراء کے لئے، ان کی کثرتِ تعداد کے باوجود وصیت جائز ہے، تو قبیلہ کے فقراء کے لئے اس کا جائز ہونا تو اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ وصیت میں یہ نہ کہے کہ ان کے غرباء کے لئے بلکہ اس نے بنو فلاں کے لئے وصیت کی اور اس کے علاوہ کچھ نہ کہا تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو فلاں قبیلے کا باپ ہوگا، یا پھر وہ قبیلے کا باپ نہیں بلکہ لوگوں میں سے ایک آدمی ہے جو ابو فلاں کے نام پر معروف ہے۔ پس اگر وہ قبیلے کا باپ ہو، جیسے تمیم، اسد اور وائل ہے، اور اس کی اولاد اگر شمار کی جاسکتی ہو تو ان کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جب وہ شمار کئے جاسکتے ہیں تو موصی کا ارادہ ان کو مال کا مالک بنانے کا ہے نہ کہ مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے نکالنے کا، پس جس کے لئے تہائی کی وصیت کی گئی ہے وہ معلوم ہے لہٰذا اس کیلئے وصیت درست ہے، جیسے اس صورت میں ہے کہ جب وہ بنو فلاں کے مالداروں کیلئے وصیت کرے اور وہ گنے جاسکتے ہوں۔ اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے کیونکہ قبیلے کے باپ کی طرف اضافت نسبت کی اضافت ہے، جیسے قبیلے کی طرف اضافت ہوتی ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ عورت بنو تمیم سے ہے، بالکل ویسے ہی جیسے یہ کہنا درست ہے کہ یہ مرد بنو تمیم میں سے ہے، پس اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی اس ’فلاں‘ سے نسبت ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت، مالدار ہو یا غریب، کیونکہ اس لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ فلاں قبیلے کیلئے وصیت کرے۔ اور اگر بنو فلاں کے آزاد کردہ غلام ہوں تو وہ بھی وصیت میں داخل ہوںگے، اسی طرح ان کے موالی کے موالی، ان کے حلیف اور ان کے غلام بھی اس میں داخل ہونگے۔ اگر انکے موالیٔ موالات ہوں تو وہ بھی اس میں داخل ہوں گے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کے قول بنی فلاں سے مراد، اگر وہ فلاں قبیلے کا باپ ہو، قبیلہ ہے نہ کہ فی الواقع اس کے بیٹے، پس اس سے مراد اس قبیلے سے نسبت رکھنے والے اور اس سے منسوب کیے جانے والے لوگ ہیں، اور حلیف اور موالی رواج اور شریعت دونوں کے اعتبار سے قبیلے سے نسبت رکھتے ہیں اور اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قوم کے موالی انہیں میں سے ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ قوم کے موالی قوم کے لوگوں میں سے ہوتے ہیں اور ان کا حلیف ان میں سے ہوتا ہے۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اس میں یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ ان کے غلام ان میں سے ہیں۔ علاوہ ازیں جب بنی فلاں ان گنت ہیں تو بیٹے ہونے کی حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگیا، تو اس سے مراد وہ لوگ ہوگئے جن سے انہیں باہمی مدد ملتی ہے اور موالی سے باہمی مدد ملتی ہے۔ اسی طرح حلیف اور عدید ہے کیونکہ حلیف وہ شخص ہوتا ہے جس نے قبیلے کے لیے یہ حلف اٹھایا کہ وہ ان کی مدد کرے گا اور ان کا دفاع کرے گا جیسے وہ اپنا دفاع کرتا ہے اور انہوں نے اس کے لیے ایسا ہی حلف اٹھایا۔ اور عدید وہ شخص ہوتا ہے جو بغیر حلف اٹھائے ان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور اگر وہ فلاں قبیلہ کے لیے وصیت کرے تو اس میں موالی شامل ہوتے ہیں کیونکہ قبیلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور موالی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ شمار کیے جاسکتے ہوں اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے بنی فلاں والے مسئلے میں بتائی،

بخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ شمار کیے جا سکتے ہوں اور "فلاں" خاص ان کا باپ ہو نہ کہ قبیلہ کا باپ تو تہائی اس کی صلب کے ابناء (یعنی حقیقی بیٹوں) کے لیے ہوگا اور اس میں اس کے موالی داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہاں یہ رواج نہیں کہ اس لفظ سے اس کی مراد ان کی طرف منسوب لوگ ہوں، پس لفظ حقیقی معنی پر محمول رہا۔ اسی لیے اس وصیت میں اس کے بیٹوں کے بیٹے داخل نہ ہوں گے۔ ان دونوں میں اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید ایک غلام کو آزاد کر دے اور زید ایک خاص باپ ہو تو وہ آزاد کردہ غلام یہ نہیں کہتا کہ میں بنی زید میں سے ہوں، اور اگر زید قبیلے کا باپ ہو تو آزاد کردہ غلام کہے گا کہ میں بنی زید میں سے ہوں۔ یہ بات ان (یعنی عربوں) کے ہاں مروج ہے۔ علاوہ ازیں، بنی فلاں جب شمار نہ کیے جا سکتے ہوں تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وصیت ان کو مال کا مالک بنانا واقع ہوئی ہے اور وہ مجہول ہیں، اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ لفظ ابن میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، پس یہ درست نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ مسلمانوں کیلئے وصیت کرے تو وصیت درست نہیں ہوتی کیونکہ یہ مجہول کو مالک بنانا ہے اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جا سکتا، بوجہ مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ نسب میں باپ ہو اور وہ کوئی مشہور آدمی ہو جیسے ابن لیلیٰ اور ابن سیرین ہیں، یا ایسا ہی کوئی اور آدمی ہو، تو اگر وہ سب کے سب مرد ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ لفظ بنین (بیٹے) فی الحقیقت مردوں کے لیے ہے کیونکہ یہ ابن کی جمع ہے، لہٰذا حقیقت پر عمل کرنا، جہاں تک ممکن ہو، واجب ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ سب کی سب عورتیں ہوں تو ان میں سے کوئی ایک بھی وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ تنہا عورتیں اس لفظ کے تحت نہیں آتیں اور اگر وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ یہ وصیت صرف مردوں کے لیے ہوگی اور عورتیں اس میں شامل نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس میں مرد اور عورتیں سب شامل ہوں گے، اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایسا ہی ایک قول یوسف بن خالد السمتی نے روایت کیا ہے اور قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورتیں اکٹھے ہوں تو مرد عورتوں پر غالب ہوں گے اور اسم مذکر کے تحت مرد اور عورتیں دونوں آئیں گے، اگرچہ تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آتیں، اسی لیے قرآن عظیم میں اسم جمع کے ساتھ جو خطابات ہیں وہ مردوں اور عورتوں دونوں سے ہیں، تو یہی وصیت کے معاملے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے اور وہ یوں کہ بنین جمع ہے ابن کی اور ابن درحقیقت مرد کے لیے استعمال ہوتا ہے، ایسے ہی لفظ بنون ہے۔ پس اس کا اطلاق صرف مردوں پر ہوگا، اسی لیے تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آتیں، ایسے ہی مردوں اور عورتوں کے اکٹھا ہونے کی صورت میں ہوگا۔ قرآن عظیم کے خطابات کے معاملے میں بھی ہمارا قول یہی ہے کہ مردوں سے خطاب میں عورتیں مردوں کے صیغے کی وجہ سے شامل نہیں ہیں بلکہ ایک اضافی دلیل سے شامل ہیں اور اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ عورتوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کرتے ہوئے کہا، یا رسول اللہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ صرف مردوں سے خطاب کرتا ہے ہم سے نہیں کرتا، تو اس پر اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا۔ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ... الآیۃ اور اگر مردوں سے خطاب میں عورتیں بھی شامل ہوتیں تو وہ شکایت کیوں کرتیں۔ بخلاف اس کے کہ جب فلاں کسی قبیلے، برادری یا خانوادہ کا باپ ہو، کیونکہ قبیلے، برادری اور خانوادہ کی طرف اضافت سے مراد معین اشخاص نہیں بلکہ اس سے تو نسب مراد ہیں اور وہ اس طرح کہ وہ قبیلے، برادری اور خانوادے کی طرف منسوب ہو، اور نسبت میں مرد اور عورت برابر ہیں، اسی لیے اس لفظ کا ان کی عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ ان میں کوئی مرد نہ ہو لیکن اس لفظ کا اطلاق مشہور آدمی کی اولاد میں سے ان عورتوں پر نہیں ہوگا جن کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ اگر فلاں کے صلبی بیٹے ہوں اور بیٹے کے بیٹے (یعنی پوتے) بھی ہوں تو وصیت صلبی بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ حقیقت میں اس کے بیٹے (بنو)

وہی ہیں۔ جہاں تک اس کے بیٹے کے بیٹوں کا تعلق ہے تو وہ فی الحقیقت اس کے بیٹوں کے بیٹے ہیں نہ کہ اس کے بیٹے اوران کو اس کے بیٹے تو مجازی معنی میں کہا جاتا ہے اور لفظ کا اطلاق جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کے صلبی بیٹے نہ ہوں تو وصیت اس کے بیٹے کے بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ مجازی معنی میں وہ اس کے بیٹے ہیں، لہٰذا جب حقیقت پر عمل کرنا محال ہوا تو اس کے مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک بیٹیوں کے بیٹوں (یعنی نواسوں) کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وصیت میں شامل نہ ہوں گے خصاف رحمہ اللہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ وہ شامل ہوں گے جیسے بیٹوں کے بیٹے شامل ہوتے ہیں۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

اور اگر اس کے دو صلبی بیٹے ہوں تو تینوں ائمہ کے قول کی رو سے وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی، کیونکہ وصیت کے باب میں جمع کا اطلاق دو اور دو سے زیادہ پر ہوتا ہے، پس پوری وصیت کے حقدار موجود ہیں لہٰذا ان کے سوا کسی اور پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلبی بیٹا ہو تو تہائی کا نصف اس کو دے دیا جائے کیونکہ مذکورہ لفظ جمع کے صیغے میں ہے اور ایک میں جمع کا معنی نہیں پایا جاتا، لہٰذا ایک کل وصیت کا حقدار نہ ہوگا بلکہ نصف کا مستحق ہوگا اور بقیہ نصف کو موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

اور اگر اس کا ایک صلبی بیٹا اور ایک اس کا پوتا ہو تو نصف اس کے صلبی بیٹے کے لیے ہوگا اور بقیہ موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نصف اس کے صلبی بیٹے کے لیے اور باقیماندہ اس کے پوتے کے لیے ہے۔ لیکن صحیح امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ایک ہی لفظ کو بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور جب حقیقت مراد ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک ہی حالت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کو محمول کرنا جائز ہے اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حقیقت نام ہے اپنی جگہ پر ثابت اور قرار پانے والے کا اور مجاز اس کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز بیک وقت اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اس سے ہٹی ہوئی بھی ہو۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق دونوں فریقوں کے لیے کچھ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگی، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلبی اولاد اگر زندہ ہو تو اس کے ساتھ اولاد کی اولاد ساقط ہو جاتی ہے، البتہ یہاں صلبی اولاد تنہا بیٹیاں ہیں اور اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو بیٹوں (بنین) کا لفظ ان کو شامل نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں فریقوں کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق وصیت کو اولاد کی اولاد پر محمول کیا جائے گا۔ جب اولاد کی اولاد کے لئے وصیت نہ کی گئی ہو۔

اور اس لفظ کا اطلاق دونوں پر مشترکہ طور پر ہوگا، اور وہ ایک برادری کے مانند ہو جائیں گے لہٰذا ان کے مرد اور عورتیں سب اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بھائیوں کے لیے وصیت کیا اور وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ صرف مردوں کیلئے ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ان میں بحصہ برابری مشترک ہوگی، مردوں کو عورتوں سے زیادہ کچھ نہ ملے گا، اور دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم سابقہ مسئلے میں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے کرے تو تینوں ائمہ کے نزدیک اس میں مرد اور عورت برابر ہوں گے کیونکہ ولد مولود کو کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی ایک حاملہ بیوی ہو تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی وصیت میں شامل ہوگا کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور ہر دو (وصیت اور میراث) کا تعلق موت سے متعلق ہے، پھر پیٹ کا بچہ میراث میں شامل ہوتا لہٰذا وصیت میں بھی شامل ہوگا۔ اور اگر اسکی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو وصیت صرف

اس کی بیٹیوں کے لیے ہوگی، اس کے پوتے اس میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو لفظ اولاد بیٹیوں کے لیے حقیقت ہے اور بیٹے کی اولاد کے لیے مجاز ہے، اور جس حد تک ممکن ہو لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے، مجاز پر نہیں۔ اور اگر اس کی صلبی اولاد نہ ہو تو وصیت اس کے بیٹے کی اولاد کے لیے ہوگی، اس میں ان کے مرد اور عورتیں برابر ہونگی کیونکہ لفظ کی حقیقت پر عمل محال ہے، لہٰذا عاقل کی بات کو صحیح کرنے کے لیے مجاز پر عمل کیا جائیگا بیٹیوں کی اولاد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وصیت میں داخل نہ ہوگی۔ خصاف نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل ہوگی جیسے بیٹوں کی اولاد داخل ہوتی ہے۔ السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ اپنے اور اپنی اولاد کے لیے امان حاصل کرے تو بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہ ہوگی۔ اس طرح امام محمدؒ سے دو روایتیں ہوگئیں خصافؒ والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اولاد ماں اور باپ دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الحقیقت اپنے باپ اور اپنی ماں دونوں کی اولاد ہے، اس لیے کہ اس کی تخلیق دونوں کے پانی سے ہوتی ہے، پھر اس کے بیٹے کی اولاد اس کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ایسے ہی اس کی بیٹی کی اولاد بھی منسوب ہوگی۔ اسی لیے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا کی اولاد ان کے باپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی بابت فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے اور اللہ تبارک وتعالیٰ اس کے ذریعے دو گروہوں میں صلح کرائے گا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے بارے میں فرمایا کہ میرے یہ دو بیٹے اہل جنت کے ادھیڑ عمروں کے سردار ہیں۔ اسی طرح سیدنا عیسیٰ ابن مریم علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بنی آدم میں سے ہیں حالانکہ بنی آدم سے ان کی نسبت صرف ماں کی جانب سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اپنے آباء کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ نانا کی طرف کسی شاعر کا شعر ہے (ترجمہ) ہمارے بیٹے ہمارے بیٹوں کے بیٹے اور ہماری بیٹیاں ہیں۔ ان (یعنی بیٹیوں) کے بیٹے دوسرے مردوں کے بیٹے ہیں۔

جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اولاد اپنے باپ اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد اور مرد کی بیٹی اس کی حقیقی اولاد ہے لہٰذا بیٹی کی وساطت سے فی الحقیقت اس (مرد کی) اولاد ہے، چنانچہ اس کے حق میں اولاد کے جملہ احکام ثابت ہوجاتے ہیں جیسے بیٹوں کی اولاد کے بارے میں ثابت ہوتے ہیں، لیکن ماؤں کی طرف نسب عام طور پر متروک ہے، لہٰذا بیٹیوں کی اولاد ماؤں کی وساطت سے ماؤں کے آباء سے منسوب نہ ہوگی اور وہ مطلق نسبت میں داخل نہ ہوگی۔ سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کی آپ کے ساتھ نسبت متروک نہیں ہوئی اس لیے آپ کی وساطت سے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ساتھ خاص طور پر ان کی جو نسبت کی گئی ہے تو یہ ان کے اعزاز و اکرام کے لیے کی گئی ہے۔ اس بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے شمس الائمہ الحلوانیؒ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر بیٹی کے بیٹے اپنے باپ کے بیٹے ہیں سوائے فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے، وہ میری اولاد ہیں۔

اور اگر اس کا صرف ایک بچہ ہو تو تہائی مال اس کا ہوگا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ عربی میں لفظ وَلَد کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ اولاد پر حقیقی معنی میں ہوتا ہے، اور جمع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہشام کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمدؒ سے مسئلہ پوچھا کہ ایک مرد ہے، اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا، پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی لہ کو کیا

ملے گا۔ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ یہ ورثا پر منحصر ہے، وہ چاہیں تو اسے کمتر (یعنی بیٹی کے برابر کا) حصہ دے دیں۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر اس کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا ہو تو انہوں نے کہا پھر بھی وہی جواب ہوگا۔ میں نے کہا کہ اگر اس کے دو بیٹے اور ایک بیٹی یا دو بیٹے اور دو بیٹیاں یا کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اس میں موصی لہٗ کو بیٹے کا حصہ دیا جائے گا اس لیے کہ جب اس نے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے مثل کہا اور اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس نے بیٹی کو بیٹا کہا ہے کیونکہ وہ مرد کے ساتھ ہے، لہٰذا وہ کلام میں داخل ہوگئی، پس وارثوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں کے حصوں پر وصیت کو محمول کریں۔ اور اگر اس کے کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں، یا دو بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کہے کہ میرے بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل تو یہ مردوں پر واقع ہوگا لہٰذا وصیت کو کسی ایک بیٹے کے حصے پر محمول کیا جائے گا نہ کہ بیٹیوں کے حصے پر۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی ایک بیٹی اور ایک بیٹا ہو، یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں یا ایک بیٹا اور کئی بیٹیاں ہوں تو ایک بیٹا بنین (کئی بیٹے) نہ ہوگا اور مسالہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہوگا کیونکہ اسم جمع کا اطلاق واحد پر نہیں ہوتا، لہٰذا اس کے ساتھ عورتوں کو شامل کرنا ناگزیر ہے، پس وصیت کو ان بیٹوں میں سے کسی ایک کے حصے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ اشارہ ہے اس جانب کہ انہوں نے لفظ کی کیفیت کا اعتبار کیا ہے اور اس اسم کو مردوں پر ہی محمول کیا جائے گا سوائے جب کہ یہ ممکن نہ ہو۔

اور اگر وہ بنی فلاں کے یتیموں کے لیے وصیت کرے، تو اگر ان کے یتیموں کو شمار کیا جا سکتا ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جب وہ قابلِ شمار ہیں تو وصیت ان کے لیے معین طور پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ وہ معلوم ہیں، لہٰذا وصیت کو ان کی تملیک ٹھہرانا ممکن ہے، اس لیے صحیح ہے، جیسے کہ وہ اس کوچے یا اس گھر کے یتیموں کے لیے وصیت کرے۔ اس میں مالدار اور غریب برابر ہیں کیونکہ لغت میں یتیم اس کو کہتے ہیں کہ جس کا باپ مر گیا ہو اور وہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو، اور اس کو غربت اور امارت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے:
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا ، یعنی "بے شک جو لوگ یتیموں کا مال از راہِ ظلم کھاتے ہیں"۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ یتیموں کے اموال میں بھلائی کی جستجو کرو تاکہ ان کو صدقہ نہ کھا جائے۔ خواہ ان کے پاس مال ہو ان کو یتیم کہا جاتا ہے، لہٰذا ہر کمسن جس کا باپ مر گیا ہو وصیت کے تحت داخل ہوگا، اور جس کا باپ نہ مرا ہو وہ داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے اور ان کے غربا کو دے دی جائے گی کیونکہ اگر تونگروں کو دی جائے تو موصی لہٗ کے مجہول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، اور اگر غربا کو دی جائے تو جائز ہوگی کیونکہ یہ صدقہ کی وصیت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ تعالیٰ ایک اور معلوم ہے۔ وصیت کو غربا کے لیے قرار دینا ممکن ہے اگرچہ لفظ (یتیموں) میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے لیکن ضرورت کے طریقے سے یہ حاجت کے سبب کا اور حاجت کو واجب کرنے والے امر کا پتا دیتا ہے کیونکہ کمسنی اور باپ سے محرومی حاجت کا عظیم ترین سبب ہے، اس لیے کہ کم سن اپنے مال سے استفادہ کرنے سے قاصر ہے، لہٰذا ایسے شخص کا ہونا ناگزیر ہے جو اس کے مال کے فوائد کو اس تک پہنچائے۔ اسی طرح، وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے اور اس کی سرمایہ کاری کرنے سے قاصر ہے اور عام طور پر حفاظت اور سرمایہ کاری کیے بغیر مال باقی نہیں رہتا اور وہ ان سب چیزوں سے قاصر ہے لہٰذا حکماً وہ اس شخص کے مانند ہوگا جس کے مال کے فوائد اس کے اپنے مال سے دور ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئے ہیں، یعنی مسافر، لہٰذا اس وساطت سے یہ لفظ حاجت کی خبر دیتا ہے، اور اسی مفہوم کی

وجہ سے اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے لیے مال غنیمت کے خمس میں حصہ رکھا ہے۔ چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:
وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى ، یعنی "اور جان لو کہ تم جو کچھ مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو تو اس میں سے خمس اللہ کے لیے اور رسول کے لیے اور قرابت داروں کے لیے اور یتیموں کے لیے ہے" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى ، یعنی "اللہ تعالیٰ بستیوں والوں میں سے اپنے رسولؐ کو جو مال بطور رفئے عطا کرے تو وہ اللہ اس کے رسولؐ قرابت داروں اور یتیموں کیلئے ہے" یتیموں سے اللہ تعالیٰ کی مراد حاجت مند یتیم ہیں دولت مند یتیم نہیں، اور اگر یہ بات ہو تو اسکو صدقہ کی وصیت قرار دے کر اس تصرف کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر وہ وصیت کرے کہ بنو فلاں کے اپاہجوں کیلئے یا ان کے اندھوں کیلئے کیونکہ یہ لفظ عام طور پر حاجت کے سبب پر دلالت کرتا ہے اور وہ سبب ہے اپاہج ہونا اور اندھا پن۔ بخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ ان گنت ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ جن کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ نامعلوم ہیں اس لیے نہ تو ان کو مالک بنا کر اس وصیت کو درست کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اسے صدقہ کی وصیت قرار دے کر درست کیا جا سکتا ہے، کیونکہ لفظ ابن میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے یا جو حاجت کو واجب کرے اور یہاں معاملہ اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا وصیت درست ہے۔ پھر جب وصیت درست ہوگئی اور وصیت غریب یتیموں کی طرف پھر گئی، تو اگر دو یا دو سے زیادہ یتیموں کو دے دی جائے تو بالاجماع درست ہے، اور اگر پورا تہائی مال ایک ہی یتیم کو دے دیا جائے تو اس کا جواب مذکورہ اختلافِ ائمہ کے بموجب ہوگا اور وصی کے لیے افضل یہ ہے کہ ان میں سے ہر غریب یتیم کو جس پر قادر ہو سکے دے کیونکہ یہ لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے اور موصی کے مقصد کو حاصل کرنے کے قریب تر ہے۔

اگر وہ اپنا تہائی مال بنی فلاں کی بیواؤں کے لیے وصیت کرے تو وصیت جائز ہوگی، خواہ وہ شمار کی جا سکتی ہوں یا ان گنت ہوں۔ اگر شمار کی جا سکتی ہوں تو اس میں تو کوئی اشکال نہیں ہے، پس وصیت مخصوص و معین بیواؤں کو مالک کرنا ہے، کیونکہ وہ معلوم ہیں۔ اگر وہ ان گنت ہوں تو بھی یہی جواب ہے کیونکہ لفظ میں ایسی بات ہے جو حاجت پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ بیوہ (عربی: ارملہ) ایسی بالغ عورت کو کہتے ہیں جو اپنے شوہر سے محروم ہوگئی ہو، بوجہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے سے، اس شوہر نے اس کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کیے ہوں یا قائم نہ کیے ہوں۔ امام محمدؒ نے یہی کہا ہے، جبکہ ابن الانباری کا کہنا ہے کہ ارملہ اس عورت کو کہتے ہیں کہ جس کا شوہر نہ ہو، عرب کہتے ہیں ارمل القوم فهم مرملون (قوم ارمل ہوگئی اور اس کے اسم فاعل جمع مذکر مرملون) جب ان کا توشہ ختم ہو جائے اور جس کا توشہ ختم ہو جائے وہ حاجت مند ہے، پس اس لفظ میں ایسی بات ہے کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، لہٰذا یہ صدقہ کی وصیت قرار پائے گی، اور یہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ایک ہے اور معلوم ہے۔ اور کیا اس وصیت میں وہ مرد بھی داخل ہوں گے جو اپنی بیویوں سے محروم ہو گئے ہیں؟ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ وہ داخل نہ ہوں گے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر وہ شخص وصیت میں داخل ہوگا جو فلاں کی تعظیم و سخاوت سے نکل گیا ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ قتبی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے اور ان دونوں نے شاعر جریر کے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ) شوہر سے محروم (ارامل) ان عورتوں کی حاجت کو میں نے پورا کر دیا، بیوی سے محروم (ارمل) اس مرد کی حاجت کو کون پورا کرے گا۔ اس میں شاعر نے مرد پر ارمل کے لفظ کا اطلاق کیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس لفظ کی حقیقت عورت کے لیے ہے، جس کی وجہ ہم امام محمدؒ سے روایت کر کے بیان کر چکے ہیں اور وہ اہل لغت

کے بڑوں میں سے ہیں، ان سے ابوعبید، ابوالعباس ثعلب اور ان کے ساتھیوں نے روایت کیا ہے جیسے ہم نے خلیل، اصمعی اور ان کے ساتھیوں سے روایت کیا ہے۔ خلیل (بن احمد) کا کہنا ہے کہ ارملۃ عورت تو کہا جاتا ہے لیکن ارمل مرد نہیں کہا جاتا سوائے مزاحیہ شاعری میں۔ ابن الانباری رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ارمل مرد سوائے شاعری کے اور کہیں نہیں کہا جاتا۔ علاوہ ازیں اجیب یہ لفظ عربوں کے اس قول سے مشتق ہوا ہے کہ اَرْمَلَ الْقَوْمُ یعنی جب ان کا توشہ ختم ہو جائے تو عورت ہی ہے جس کا توشہ اس کے شوہر کے فوت ہونے سے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ نان و نفقہ شوہر کے ذمے ہوتا ہے نہ کہ بیوی کے ذمے، پس جب شوہر فوت ہو گیا تو اس (عورت) کا توشہ ختم ہو گیا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جریر کے شعر کو مزاحیہ شاعری پر محمول کرنا چاہیئے جیسا کہ خلیل نے کہا ہے، یا پھر یہ شاذ ہے، جیسا کہ ابن الانباری نے کہا ہے، یا پھر کلام میں تجنیس کے طور پر ہے۔ جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا یعنی برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کے مثل" یا جیسے اس ارشاد ربانی میں ہے، فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ یعنی "تو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو اس کے مثل جو اس نے تم پر زیادتی کی ہے"۔ اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ ارشاد ہے، وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ یعنی "اور اگر تم سزا دو تو اسی کے مثل سزا دو جو تمہیں سزا دی گئی ہے"۔ اور جیسے شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی تو میں بھی نکاح کروں گا اور اگر تو ایّم (بے شوہر) رہے گی تو جب تک تو نکاح نہ کرے گی میں بھی ایّم رہوں گا۔

اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرد کو ایّم نہیں کہا جاتا لیکن اپنے اس قول سے کہ اگر تو ایّم رہے گی تجنیس کے لیے اس نے مرد پر اس کا اطلاق کر دیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور غیر مذکور پر کسی اسم کا اطلاق شعر میں چاشنی پیدا کرنے کے لیے یا تجنیس کی ضرورت کے تحت ہوتا ہے یا شاذ استعمال کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ مطلق اسم اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جو معنی فوری طور پر ذہن میں آتا ہے اور یہ معنی وہی ہے جو ہم نے بتایا۔ اور اگر وہ بنی فلاں کی ایامی کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جا سکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بوجہ مذکورہ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو جائز نہ ہوگی کیونکہ لفظ ایم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت کا پتا دے تاکہ اس کو صدقہ کی وصیت قرار دیا جائے کیونکہ لغت کی رو سے ایم نام ہے اس عورت کا جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو اس کا شوہر اس کو مفارقت دے گیا ہو۔ امام محمدؒ نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ ایم ہر اس عورت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ جائز یا فاسد نکاح سے یا گناہ کے طور پر مباشرت کی گئی ہو اور اس کا شوہر نہ ہو خواہ وہ مال دار ہو یا نادار، کم سن ہو یا بالغ، اور ان معانی میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حاجت کی خبر دے لہٰذا اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بخلاف اس وصیت کے جو بنی فلاں کی آرامل کے لیے ہو اور وہ ان گنت ہوں کہ وہ وصیت جائز ہے کیونکہ اسم ارملۃ (جمع آرامل) حاجت کا پتا دیتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس لیے اس کو صدقہ کی وصیت قرار دے لیا گیا۔ پھر اگر ان کو شمار کیا جا سکتا ہو جس سے وصیت جائز ہو جائے تو اس میں کم سن، بالغ، مالدار اور نادار سب داخل ہوں گی کیونکہ لغت کی رو سے اس اسم کے اطلاق کے لیے صرف مؤنث ہونا، اس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کا کیا جانا اور اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دینا ضروری ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ یعنی "اور تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کے نکاح کرا دو"۔ اس کا اطلاق بالغ اور کم سن لڑکیوں دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ کم سن لڑکیوں کا نکاح کرانا بھی اسی طرح جائز ہے جیسے بالغ لڑکیوں کا کرانا جائز ہے۔ اسی طرح اعزبت اور امارت سے بھی اس کو کوئی سروکار نہیں، کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے فرمایا: إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ یعنی "اگر وہ نادار ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے ان کو غنی کر دے گا"۔ اور اگر فقر و غناء قسم کی کسی

چیز سے اس کو سروکار ہوتا تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ اگر وہ نادار ہوں گے۔ یہ جو ہم نے بتایا ہے کہ ایّم اسم ہے ایسی عورت کے لیے جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو اور اس کو اس کا شوہر مفارقت دے گیا ہو تو یہ جمہور مسلمانوں کا قول ہے جبکہ ابو القاسم الصفار بلخی اور ابو الحسن کرخی رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ اس اسم کے ثابت ہونے کے لیے مباشرت شرط نہیں ہے، اسی طرح مؤنث ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس اسم کا اطلاق اس عورت پر جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور کنواری دونوں پر ہوتا ہے اور مرد پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح عورت پر ہوتا ہے۔ انہوں نے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ): "بے شک قبریں ایامی' عورتوں' اور اہل یتیموں کے ساتھ نکاح کرتی ہیں"۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ قبر اپنے اندر کنواری اور شادی شدہ دونوں کو سمو لیتی ہے۔ ایک اور شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): اگر تو نکاح کرے گی میں بھی نکاح کر دوں گا اور اگر تو مجرّد رہے گی تو زمانہ بھر جب تک تو نکاح نہ کرے گی میں مجرّد رہوں گا، یعنی میں بغیر بیوی کے رہوں گا جب تک تو بے شوہر رہتی ہے۔ ایک اور شاعر کا کہنا ہے (ترجمہ): پس تو ہرگز۔۔ سے نکاح ہرگز نہ کرنا کیونکہ اس کا شر تجھ پر حرام ہے، پس تو نکاح کر لے یا ایّم بن جا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی لغوی معانی تو وہی ہیں جو ہم نے لغت کے راویوں سے نقل کیے ہیں اور الفاظ کی باریکیوں کو یہی لوگ جانتے ہیں، پس ان الفاظ کو جن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کی بابت ان کی روایت کو قبول کیا جائے گا اور بعض فصیح اللسان سخنوروں نے ان کو جن معانی میں استعمال کیا ہے جو حقیقی معانی سے ہٹ کر ہیں تو اس کو مجاز پر محمول کرنا چاہیئے، مقابلہ اور تجنیس کے طور پر یا کچھ ایسے معانی کا اعتبار کر کے جن کے لیے یہ اسم وضع کیا گیا تھا۔ اس امر کی دلیل کہ مؤنث ہونا اصل ہے اور یہ کہ مذکر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا یہ ہے کہ اس پر تانیث کی علامت داخل نہیں ہوتی، چنانچہ اِمْرَأَةٌ اَيِّمٌ کہا جاتا ہے اور ایمۃ نہیں کہا جاتا اور اگر اس اسم کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا تو عورت کے لیے علامت تانیث داخل کر کے ان دونوں میں فرق ضرور کرتے۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے ذکر کیا ہے کہ امام محمدؒ نے ایّم کی یہ جو صفت بتائی ہے کہ جس کے ساتھ از راہ گناہ یا بغیر گناہ کے مباشرت کی گئی ہو تو یہ صاحبین کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس کے ساتھ از راہ گناہ مباشرت کی گئی ہو وہ اس وصیت میں داخل نہ ہو گی کیونکہ جس کے ساتھ گناہ کے طریقے سے مباشرت کی گئی ہو وہ امام صاحب کے نزدیک کنواری (بکر) ہے نہ کہ ایّم، چنانچہ آپ کے نزدیک اس کی شادی ویسے ہی ہو گی جیسے کنواریوں کی ہوتی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ تینوں ائمہ کا یہی قول ہے (کہ وہ ایّم ہے نہ کہ کنواری) کیونکہ مباشرت واقع ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت ایّم ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں کی طرح ہو گی کیونکہ کنواریوں کی طرح اس کی خاموشی کو بھی اس کی طرف سے رضامندی کے زبانی اظہار کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس کی خاموشی یعنی حیاء کا لحاظ کرتے ہوئے، جیسا کہ اختلافی مسائل میں معروف ہے۔

اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر شادی شدہ (ثیب) کے حق میں وصیت کرے، تو اگر وہ شمار کی جا سکتی ہوں تو وصیت درست ہو گی، بوجہ اس کے جو ہم سابقہ مسائل میں بیان کر چکے ہیں، اور اس وصیت کے تحت ہر وہ عورت داخل ہو گی جس کے ساتھ حلال یا حرام کسی بھی طریقے سے مباشرت کی گئی ہو، اس کا شوہر ہو یا نہ ہو، عورتوں کی حد کو پہنچ چکی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس میں نادار اور مالدار، نابالغ اور بالغ سب شامل ہوں گی کیونکہ اس لفظ کا ان چیزوں سے کوئی سروکار نہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ، ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا، "یعنی شادی شدہ عورتیں اور کنواریاں"۔ اس میں نابالغ اور بالغ نادار اور مالدار سب کو شامل کیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کے مقابل لفظ ابکار کے تحت داخل ہیں، پس اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان کے تحت بھی داخل ہوں گی۔ پس یہ امر مباشرت کی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ تقابل ثیبات کا ابکار کے ساتھ کیا ہے اور ابکار ان کو کہتے ہیں کہ جن کے ساتھ مجامعت نہ کی گئی ہو

لہٰذا ثیبات سے مراد وہ ہیں جن کے ساتھ مجامعت کی گئی ہو تاکہ الفاظ کا یہ مقابلہ درست رہے، اس کے لیے اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دے جانا شرط نہیں ہے، بخلاف ارمل کے، کیونکہ لغت کا تقاضا یہی ہے، پس اس میں اربابِ لغت کے وضع کی پیروی کی جائے گی اور اس میں مرد داخل نہ ہوگا کیونکہ اس اسم کے تحت فی الحقیقت مرد نہیں آتا، اگرچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی ایک حدیث میں یہ آیا ہے کہ: و الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ یعنی اگر ثیب (شادی شدہ) ثیب کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور سنگسار کیا جائے، کیونکہ مرد پر یہ اطلاق تجنیس اور مقابلہ کی غرض سے مجاز کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس اسم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت مندی کا پتا دے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس اسم کا اطلاق آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی بیٹیوں میں سے ایسی بیٹی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور اس اسم کی تعریف میں جو اوصاف بتائے گئے ہیں ان میں ایسی کوئی بات نہیں جو محتاجی کو ظاہر کرے، لہٰذا اس وصیت سے صرف تملیک ہی مراد ہے اور جس نے مالک بننا ہے وہ نامعلوم ہے، اس لیے یہ وصیت درست نہیں ہے۔

اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر بکر (کنواری) کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جاسکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بوجہ مذکورہ، اور اس میں نابالغ اور بالغ، امیر اور غریب سب عورتیں شامل ہوں گی کیونکہ بکر اسم ہے ایسی عورت کے لیے کہ جس کے ساتھ جماع نہ کیا گیا ہو، نہ نکاح کے ساتھ اور نہ ہی بغیر نکاح کے، امام محمدؒ نے یہی کہا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی اس حدیث میں اس اسم کا اطلاق مذکر پر جو کیا گیا ہے کہ البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام، یعنی اگر بکر (کنوارا) بکر (کنواری) کے ساتھ مرتکب زنا ہو تو ایک سو کوڑے لگائے جائیں اور دیس نکالا دے دیا جائے" تو یہ اطلاق مجاز کے طور پر ہے اور یہ مجاز تجنیس و مقابلہ کے لیے ہے یا پھر یہ کہ یہ اس کا حقیقی اطلاق ہوگا پھر اس کا استعمال عرف میں زیادہ تر مؤنث کے لیے ہونے لگا اور صورت حال یہ ہوگئی کہ یہ لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے تو ذہن مؤنث کی طرف ہی جاتا ہے، لہٰذا اس حدیث کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس کی بکارت چھلانگ لگانے یا خون بہنے سے زائل ہو چکی ہو تو وہ وصیت کی حقدار ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ مباشرت نہیں کی گئی۔ بعض لوگوں نے امام محمدؒ سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ بھی وصیت کی مستحق نہ ہوگی کیونکہ یہ بکر نہیں ہے لیکن صحیح امام محمدؒ کا قول ہے، بوجہ مذکورہ۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس کی بکارت گناہ کے طریقے سے زائل ہوئی ہو وہ بکر نہیں ہے اور اس کے لیے وصیت نہیں ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ، جن میں فقیہ ابوجعفر ہندوانیؒ بھی شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ بکر ہے اور وصیت کی حقدار ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ وصیت کی حقدار نہیں ہے کیونکہ بکارت کی تعریف کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت بکر نہیں ہے، بس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں (ابکار) کی طرح ہوگی، بوجہ مذکورہ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

رشتہ داروں کے لئے وصیت

اگر وہ اپنے ذوی قرابت، قرابات، انساب، ارحام یا ذوی ارحام کے لیے وصیت کرے تو یہ پانچوں الفاظ برابر ہیں، پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ وصیت درجہ بدرجہ رشتے داروں کے لیے ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وصیت میں پانچ چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا، رحم محرم، اقرب فالاقرب، وصیت کی جمع اور وہ ہے دو یا دو سے

زیادہ ایہ کہ والدین اور اولاد کے سوا ہوں اور یہ کہ ورثاء میں سے نہ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں ذو رحم محرم او اسلام میں اس کے انتہائی باپ تک کے دور ونزدیک کے سب رشتے دار شامل ہوں گے۔ چنانچہ اگر وہ علویوں اور عباسیوں کے لیے وصیت کرے تو جو سیدنا علی اور سیدنا عباس رضی اللہ عنہما سے منسل ہوں گے ان میں تہائی مال صرف کیا جائے گا نہ کہ ان دو کے اوپر والے آباء میں تین اوصاف کا اعتبار کرنے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور یہ اوصاف ہیں وصیت کی جمع کا اعتبار، یہ کہ نہ وہ والد ہو اور نہ اولاد اور غیر ورثاء میں سے ہو پہلے وصف کا اعتبار تو اس لیے ہے کہ لفظ ذوی جمع کا لفظ ہے اور وصیت کے باب میں جمع کا کمتر ین عدد دو ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں ایسے ہی ہے، پس دو بیٹیاں یا دو بہنیں دو تہائی میراث کے استحقاق میں اور ماں کے حصے کو ایک تہائی سے کم کرکے چھٹا حصہ کرنے میں تین یا اس سے زائد کے ساتھ ملحق کردی جاتی ہیں، جیسا کہ گذر چکا ہے، چنانچہ اگر وہ ذی قرابت کے لیے وصیت کرے تو ایک اور اس سے زائد کل وصیت کے مستحق ہوں گے کیونکہ ذی کا لفظ جمع نہیں ہے۔ رہا دوسرا وصف تو اس کی وجہ یہ ہے کہ والد اور اولاد نہ تو عرف میں قرابت دار کہلاتے ہیں اور نہ ہی حقیقت میں کیونکہ باپ اصل ہے اور اولاد اس کی فرع اور اس کا جزو ہے، اور قریب اس کو کہتے ہیں جو اس کے ماسوا اس کے قریب ہو نہ کہ خود، لہٰذا اسم قریب کا اس پر اطلاق نہ ہوگا۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے، الوصیة للوالدین والاقربین " یعنی وصیت والدین اور اقارب کے لیے ہے۔" اس میں اقرب کو والد پر عطف کیا ہے اور عطف اصل میں مغایرت کا متقاضی ہے جب والد اور اولاد اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے تو کیا اس میں دادا اور پوتا داخل ہوں گے؟ امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں داخل ہوں گے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ دونوں داخل نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ دادا بمنزلہ باپ کے ہے اور پوتا بمنزلہ اولاد کے ہے، تو جب اس میں والد اور اولاد داخل نہیں تو ایسے ہی دادا اور پوتا بھی داخل نہیں ہوں گے۔ جہاں تک تیسرے وصف کا تعلق ہے تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم پہلے نقل کرچکے ہیں یعنی یہ کہ آپؐ نے فرمایا کہ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔ اختلاف دو باتوں میں ہے، ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محرم کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرابت کے درجات کا لحاظ کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قریب ایک اسم ہے جو ایک معنی سے مشتق ہے اور وہ معنی ہے قُرب اور قرب پایا گیا ہے، پس اس کا اطلاق ذی رحم محرم اور اس کے علاوہ قریب اور بعید کے سب قرابت داروں پر ہوگا اور یہ ایسے ہوگیا کہ جیسے اس نے اپنے بھائیوں (اخوہ) کے حق میں وصیت کی ہو کہ اس صورت میں باپ اور ماں کی طرف سے بھائی، باپ کی طرف سے بھائی اور ماں کی طرف سے بھائی سب داخل ہوتے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو اخوت سے مشتق ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ جب اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا کہ وَاَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ، یعنی "اور اپنے قریبی رشتے داروں کو ڈراؤ" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ہر خاص وعام کو جمع کیا اور فرمایا، اے جمعیت قریش، تم اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ

کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ تبارک وتعالیٰ کے مقابلے میں کسی نفع ونقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اے بنو قصی کے گروہ! تم اپنے کو آگ سے بچاؤ کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ عز شانہٗ کے مقابلے میں کسی نفع ونقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اور یہی بات آپ ﷺ نے بنی عبد المطلب سے فرمائی، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ان میں قریب ترین رشتے دار بھی تھے اور بعید ترین بھی، ذی رحم محرم بھی تھے اور غیر محرم بھی، پس یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس اسم کا اطلاق ہر قرابت دار پر ہوتا ہے، البتہ اس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلاۃ والسلام کی پوری اولاد کو اس میں داخل کرنا محال ہے، پس اسلام میں انتہائی باپ کی طرف نسبت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اسلام کی آمد پر پہچان اور عزت کا ذریعہ اسلام بن گیا، لہٰذا مسلمان جد ہی نسب بن گیا، اور اس کو ذریعہ عزت بنایا، پس اس کے ماقبل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب وصیت قرابت یا رحم کے لفظ کے ساتھ ہو تو مطلق قرابت تو ذی رحم محرم والے کی قرابت ہے۔ علاوہ ازیں، اس لفظ کا معنی اسی سے مکمل ہوتا ہے اور رحم غیر محرم کے رشتے دار میں یہ معنی ناقص رہتا ہے لہٰذا یہ لفظ صرف ذی رحم محرم کے لیے ہے نہ کہ کسی اور کے لیے کیونکہ اگر یہ لفظ کسی اور کے لیے حقیقت ہو تو پھر اس کو یا تو مشترک مانا جائے گا یا عام۔ اشتراک کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ معنی متحد اس ہے۔ اسی طرح عموم کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ معنی متفاوت ہے، پس اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ لفظ اسی کے لیے حقیقت ہو جو ہم نے بتایا اور اس کے سوا کسی دوسرے کے لیے یہ مجاز ہو، بخلاف اخوۃ کے لیے وصیت کے، کیونکہ لفظ کا مصدر جو کہ اخوت ہے متفاوت نہیں ہے پس یہ عام لفظ ہے، لہٰذا سب کو شامل ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں اس سے مختلف ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں، اس وصیت سے مقصود صلۂ قرابت ہے اور اسی قرابت کو جوڑنا واجب ہے اور اس کو قطع کرنا حرام ہے نہ کہ اس قرابت کا، اور مسلمان کا ظاہر حال واجب کی ادائیگی کے لیے عجلت کرنا ہے، پس مطلق لفظ کو اس پر محمول کیا جائے گا، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے۔ کیونکہ اخوت کی قرابت کو جوڑنا واجب اور اس کو قطع کرنا حرام ہے، خواہ اخوت کسی جہت سے ہو، تو یہ فرق ہے دونوں مسئلوں میں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا جواب ان کے زمانے میں تو ٹھیک تھا کیونکہ اسلام میں انتہائی باپ قریب ہی تھا کیونکہ وہ تین یا چار پشتوں تک تھا، لہٰذا موصی لہ معلوم تھا، لیکن ہمارے زمانے میں یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ اسلام کا زمانہ طویل ہو گیا ہے، لہٰذا ایسی وصیت نامعلوم لوگوں کے حق میں واقع ہوگی، اس لیے یہ درست نہ ہوگی، الا یہ کہ ہم کہیں کہ اس کو اس کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اس کے پڑدادا کی اولاد، اس کی ماں کی اولاد، اس کی نانی کی اولاد، اور اس کی پرنانی کی اولاد پر صرف کیا جائے گا کیونکہ اس حد تک تو معلوم ہوتے ہیں، پس ان پہ صرف کی جائے گی، لیکن ان کے سوا کسی اور پر نہیں کی جائے گی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنے پیچھے دو چچا اور دو ماموں چھوڑے اور وہ اس کے وارث نہ ہوں مثلاً وہ مر گیا اور اپنے پیچھے ایک بیٹا، دو چچا اور دو ماموں چھوڑ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وصیت دو چچاؤں کے لیے ہوگی نہ کہ دو ماموؤں کے لیے کیونکہ امام صاحب درجہ بدرجہ قرابت کا اعتبار کرتے ہیں اور چچے ماموؤں کی بہ نسبت اس کے قریب تر ہیں، لہٰذا وہ وصیت کے زیادہ حقدار ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وصیت چار حصے کر کے دو چچاؤں اور دو ماموؤں میں تقسیم کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک قریب کے اور دور کے رشتے دار برابر ہیں۔ اور اگر اس کا ایک چچا اور دو ماموں ہوں

تو چچا کے لیے تہائی کا نصف اور دو ماموؤں کے لیے اس کا باقی ماندہ نصف ہوگا، کیونکہ وصیت جمع کے صیغے میں کی گئی ہے اور جمع کے صیغے کے تحت وصیت میں داخل ہونے والا کم از کم عدد دو ہے، لہٰذا ایک چچا نصف وصیت سے زیادہ کا حقدار نہ ہوگا، کیونکہ مستحق ہونے کی صورت میں اس کے مثل جو اس کے ساتھ شامل ہوگا وہ ایک ہوگا، اور دوسرا نصف باقی رہ گیا جس کا ان دو ماموؤں سے زیادہ کوئی حقدار نہیں لہٰذا یہ ان دونوں کو مل جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی مال ان میں تین حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ سب کا استحقاق یکساں ہے۔

اگر اس کا ایک چچا ہو اور اس کے سوا ذی رحم محرم رشتے داروں میں سے اس کا کوئی رشتے دار نہ ہو تو امام صاحب کے نزدیک تہائی کا نصف اس کے چچا کو ملے گا اور بقیہ نصف اس کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ ایک چچا نصف سے زیادہ کا حقدار نہیں، پس بقیہ نصف کا کوئی مستحق نہیں ہے لہٰذا اس نصف میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک بقیہ نصف غیر ذی رحم محرم پر صرف کیا جائے گا۔

اگر وہ اپنے اہل بیت کے لیے وصیت کرے تو اس میں اس کے اسلام میں انتہائی باپ تک سے متعلق سب رشتے دار داخل ہوں گے، چنانچہ اگر موصی علوی ہو تو اس وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی نسبت باپ کی طرف سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ہے۔ اور اگر وہ عباسی ہو تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو باپ کی طرف سے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے نسبت رکھتا ہے، خواہ وہ خود مرد ہو یا عورت، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا بس ان کے ساتھ اس کی نسبت آباء کی طرف سے ہو۔ اس میں وہ داخل نہ ہوگا جس کی نسبت ماں کی جانب سے ہے، کیونکہ اہل بیت سے مراد نسبی اہل بیت ہیں اور نسب آباء سے ہوتا ہے اور عورتوں کی اولاد کے آباء دوسری قوم ہوتے ہیں لہٰذا وہ اہل بیت میں سے نہ ہوں گے۔ اہل بیت کے لیے وصیت میں اس کا باپ اور اس کا دادا داخل ہوں گے بشرطیکہ وہ وارث نہ ہوں، کیونکہ انسان کا بیت اسکا باپ اور اس کے باپ سے نسبت رکھنے والے لوگ ہیں، بس باپ بیت کا اصل ہے لہٰذا وہ وصیت میں داخل ہوگا، لیکن قرابت کے لفظ کے ساتھ والی وصیت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ قرابت اس کو کہتے ہیں جو انسان کے قریب ہو نہ کہ وہ خود، اور یہ مفہوم باپ میں نہیں پایا جاتا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے حسب یا نسب کے لیے وصیت کرے تو وہ ان قرابت داروں کے لیے ہوگی جو اسلام میں اس کے انتہائی باپ سے نسبت رکھتے ہیں، چنانچہ اگر اس کے آباء دوسرا دین رکھتے ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ نسب ان لوگوں کو کہتے ہیں جو باپ سے نسبت رکھتے ہیں نہ کہ ماں سے۔ اسی طرح حسب ہے پس اگر باشمی کسی لونڈی سے شادی کرے اور وہ اس سے بچہ جنے تو بچے کا نسب باپ سے ہوگا نہ کہ ماں سے۔ اور اسکا حسب اسکے باپ کے اہل بیت ہیں نہ کہ ماں کے اہل بیت، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب حسب صرف باپ کے ساتھ مختص ہے نہ کہ ماں کے ساتھ۔

اسی طرح اگر وہ فلاں کی جنس کے لیے وصیت کرے تو وہ باپ کی اولاد ہوگی کیونکہ انسان اپنے باپ کی جنس اختیار کرتا ہے نہ کہ ماں کی، سو اس سے مراد نسب میں اس کی جنس ہے۔ اسی طرح لحمہ (KINSHIP) بھی جنس سے عبارت ہے۔ المعلی نے ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ اپنی قرابت کے لیے وصیت کرے تو قرابت باپ اور ماں کی طرف سے ہوگی اور جنس اور لحمہ باپ کی جانب سے ہوں گے کیونکہ قرابت دار اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے قریب کسی اور کے واسطے سے ہو اور یہ معنی دونوں طرف (باپ اور ماں میں)

پایا جاتا ہے، بخلاف جنس کے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح آلِ فلاں کے لیے وصیت ہے کہ یہ فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کے مانند ہے، پس اس وصیت میں ماں کا کوئی قرابت دار داخل نہ ہوگا۔

اگر وہ اہل فلاں کے لیے وصیت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی رو سے یہ وصیت صرف اس فلاں کی بیوی کے لیے ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ اس فلاں کے جملہ عیال کے لیے ہوگی، جن آزاد لوگوں کا نان ونفقہ اس کے ذمے ہو، پس اس میں اس کی بیوی، اس کے زیر کفالت یتیم اور اس کے زیر کفالت اس کی اولاد شامل ہوگی، اور اگر اولاد بالغ ہو جو اس سے الگ ہو گئی ہو یا بیٹی ہو جس کی شادی ہو چکی ہو تو وہ اس کے اہل میں شمار نہ ہوں گے۔ اس میں اس کے ممالیک (غلام لونڈی) اور موصی کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ ہی وہ شخص داخل ہوگا جس کے اہل کے لیے وصیت کی گئی ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل عبارت ہے ان لوگوں سے جن پر خرچ کیا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا نوح علیہ الصلاۃ والسلام کی بابت خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ: اِنَّ ابْنِیْ مِنْ اَهْلِیْ یعنی "بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے" اور حضرت لوط علیہ الصلاۃ والسلام کے قصے میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: فَنَجَّیْنٰهُ وَاَهْلَهٗ یعنی "سو ہم نے اس کو اور اس کے اہل کو نجات دلائی"۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل کو جب مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں متاھّل ہے فلاں نے تاھّل نہیں کیا، فلاں کی اہل (یعنی اہلیہ) ہے اور فلاں کی اہل نہیں ہے، اور اس سے مراد بیوی ہے، لہٰذا وصیت کو اس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں ممالیک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مالک کے اہل نہیں کہتے، اور نہ ہی اس میں موصی کے وارث داخل ہوں گے کیونکہ وارث تو اگر وصیت کے لفظ میں شامل ہو تو بھی داخل نہیں ہوتے تو وصیت کے لفظ میں شامل نہ ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ داخل نہ ہوں گے۔ جس فلاں کے اہل کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ وصیت مضاف کیلئے کی گئی ہے اور مضاف الیہ کا غیر ہے لہٰذا وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے تو وصیت میں وہ فلاں داخل نہیں ہوتا، بوجہ مذکورہ ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنا تہائی مال اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے، اس کے چھ متفرق بھائی ہوں اور اس کے بیٹے ہوں جو اس کی میراث کے تنہا مالک ہوں تو تہائی مال اس کے بھائیوں میں بحصۂ برابری تقسیم ہوگا کیونکہ وہ اس اسم (بھائی) کے استحقاق میں یکساں ہیں، بخلاف فلاں کے اقربا کے لیے وصیت کے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رشتے داروں میں درجہ بدرجہ تقسیم کی جائے گی کیونکہ قرابت میں قرب اور بعد کے تفاوت کا احتمال ہوتا ہے لیکن اخوت میں تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں کی بہ نسبت زیادہ قریبی ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ فلاں کی بہ نسبت اخوت میں زیادہ ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس کی اولاد ہو جو تنہا میراث کی مالک ہو اور اگر اولاد نہ ہو تو حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ ورثاء ہیں اور وارث کے لیے وصیت نہیں ہوتی۔ باپ شریک بھائیوں کو اس تہائی کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ وہ ورثاء نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب حقیقی اور ماں شریک بھائیوں کے لیے وصیت درست نہیں تو چاہیے کہ کل تہائی مال باپ شریک بھائیوں کو دے

دیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے ہی ہو اگر حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کی طرف اضافت درست نہ ہو جب کہ ان کی طرف اضافت درست واقع ہوئی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو رشتہ دار جائز کر دیں تو وصیت ان کے لیے جائز ہو جائے گی، اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے کوئی آدمی اپنا تہائی مال تین اشخاص کے لیے وصیت کرے، موصی کی موت سے پہلے ان میں سے دو اشخاص فوت ہو جائیں تو ان میں سے باقیماندہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کا ایک تہائی ہو گا کیونکہ ان کے لیے اضافت صحیح واقع ہوئی ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ فلاں اور فلاں کے لیے وصیت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مردہ ہو، کیونکہ وہاں اضافت صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مردہ وصیت کا سرے سے ہی محل نہیں ہے، لہٰذا وہ اضافت کے تحت داخل نہ ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ نے مسئلہ بیان کیا کہ اگر کوئی آدمی صلہ میں اپنا تہائی مال وصیت کرے اور اس کے بھائی، بہنیں، بھتیجے اور بھانجے ہوں تو یہ تہائی مال ان تمام قرابت داروں اور موصی کی موت کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں ان قرابت داروں کے ہاں جو بچے پیدا ہوں ان سب میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ صلہ سے مراد صلہ رحم ہے، گویا کہ اس نے اس کی صراحت کر دی ہے، اور جو بچہ چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہو تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ موصی کی موت کے وقت وہ موجود تھا پس وہ وصیت میں داخل ہو گا۔

امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنا تہائی مال اپنے اختان کے لیے وصیت کرے پھر وہ فوت ہو جائے تو اختان بیٹیوں، بہنوں، پھوپھیوں اور خالاؤں کے شوہر ہیں پس موصی کی ہر ذی رحم محرم عورت کا شوہر موصی کے اختان میں شامل ہے، اور اس کے شوہر کا ہر ذی رحم محرم، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، وہ بھی اس کے اختان میں شامل ہے۔ اختان صرف ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے ذی رحم محرم ہی ہوں گے، موصی کی عورتوں یعنی اس کی بیویوں کی طرف سے جو ہوں گے وہ اختان میں شامل نہ ہوں گے، کیوں کہ بیوی کے ساتھ نسبت رکھنے والا صہر کہلاتا ہے نہ کہ ختن، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ میں نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے اختان تمام ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے رحم محرم والے ہی ہوں گے، چنانچہ اگر اس کی ایک بہن، ایک بھانجی اور ایک خالہ ہو اور ان میں سے ہر ایک کا شوہر ہو اور ہر ایک کے شوہر کا باپ ہو تو یہ سب اختان ہوں گے، تہائی مال ان سب میں بحصہ برابری تقسیم ہو گا، اس میں مذکر اور مونث برابر ہوں گے شوہر کی ماں اور اس کے اختان وغیرہ سب اس میں برابر ہوں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ پس امام محمدؒ نے دو جگہ پر (الزیادات اور الاملاء میں) صراحت کی ہے کہ اختان وہ ہیں جن کا ذکر کیا گیا ہے اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔

امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال اپنے اصہار کے لیے وصیت کیا تو وہ اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی، اس کے بیٹے کی بیوی، اس کے ہر ذی رحم محرم کی بیوی کے جملہ ذی رحم محرم میں تقسیم کی جائے گی، پس یہ سب اس کے اصہار ہیں، اور اس میں اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی اور اس کے بھائی کی بیوی داخل نہیں ہوں گی، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں حجت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اصہار بیوی

کے اہل میں سے ہوتے ہیں یہ حدیث بھی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے جب صفیہؓ کو آزاد کیا اور ان سے شادی کی تو صفیہؓ کے جو ذی رحم محرم آپؐ کی ملک میں تھے آپؐ نے صفیہؓ کے اکرام میں ان کو آزاد کر دیا، اور ان کو آپؐ کے اصہار کہا جاتا تھا۔

پڑوسیوں کے لئے وصیت

امام محمدؒ نے الاملاء میں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر کوئی آدمی وصیت میں کہے کہ میرا تہائی مال میرے پڑوسیوں کے لیے ہے تو وہ اس کے گھر سے متصل پڑوسیوں کے لیے ہوگی، جو وہاں سکونت پذیر ہوں، خواہ وہ غلام ہوں یا آزاد عورتیں ہوں یا مرد، ذمی ہوں یا مسلمان، سب برابر ہوں گے، دروازے سے قریب ہوں یا دور، بس وہ گھر سے متصل ہوں۔ صاحبین کے نزدیک یہ تہائی مال ان لوگوں کے لیے جن کا ذکر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کیا اور ان کے علاوہ ان پڑوسیوں کے لیے ہوگا جو اسی محلہ کے رہنے والے ہیں، جن کی ایک مسجد یا ایک جماعت (اور ایک دعوت) ہو تو لوگوں کے محاورے میں یہ لوگ اس کے پڑوسی ہوں گے۔ امام محمدؒ نے الزیادات میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کرے تو قیاس یہ ہے کہ یہ متصل لوگوں کے لیے ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ چاہیئے کہ یہ تہائی مال گھر میں سکونت رکھنے والے ان لوگوں کیلئے ہو (کہ) جن کی وجہ سے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان گھروں میں سے کسی گھر کا مالک ہو لیکن وہ اس میں سکونت نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے پڑوسیوں میں شامل نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ میں تو متصل پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرنا پسند کروں گا، خواہ وہ ان مکانوں کے مالک ہوں یا مالک نہ ہوں اور جن کی اس محلے کی مسجد ایک ہو جس میں موصی رہتا ہے متصل یا دوسرے سکونت پذیر لوگ جو اس محلے میں ہیں؛ وصیت میں قریب والے اور دور والے، کافر اور مسلمان، بچے اور بڑے اور مرد اور عورت سب برابر ہیں اور غلاموں کو، مدبر غلاموں کو اور امہات اولاد کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا، رہے مکاتب غلام تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے بشرطیکہ اس محلے میں سکونت پذیر ہوں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم "جار" (پڑوسی) جیسے متصل پر واقع ہوتا ہے ویسے ہی سامنے والے اور دوسرے ایسے پڑوسیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی مسجد ایک ہو، ہر دو (یعنی متصل اور مقابل) کو پڑوسی کہا جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوگی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر کی تھی، آپ نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی مسجد ایک ہو۔ علاوہ ازیں، پڑوسی کے لیے وصیت کرنے سے موصی کا مقصود تو اس کے ساتھ نیکی اور احسان کرنا ہے اور یہ مقصد کوئی متصل پڑوسی کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جوار (پڑوس) حقیقت کی طرف پلٹ جاتا ہے اور وہ حقیقت ہے دو ملکیتوں میں اس طرح اتصال کہ ان کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، یہ ہے مجاورۃ (پڑوس) کی حقیقت، اور اگر درمیان میں کوئی حائل ہو تو یہ فی الحقیقت مجاور (پڑوسی) نہ ہوگا، اسی لیے شفعہ متصل کے لیے واجب ہوتا ہے نہ کہ مقابل کے لیے کیونکہ وہ حقیقی معنی میں پڑوسی نہیں ہے، اور مطلق اسم کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں متصل پڑوسی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض کے بعض پر کچھ حقوق ہوتے ہیں جن کو ان کی زندگی میں پورا کرنا لازم ہوتا ہے، پس ظاہر بات ہے کہ اس وصیت سے اس کی مراد ایک ایسے حق کی ادائیگی ہے جو اس پر واجب تھا، اور جب معاملہ یوں ہو تو وصیت متصل پڑوسیوں کی طرف پلٹ جائے گی، تاہم

موصی کی ملک سے متصل ملک میں سکونت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اگر یہ بات موجود ہو تو وہ اس کا جار (پڑوسی) ہے لہٰذا وصیت کا مستحق ہے۔ اور حدیث میں جس پڑوسی (جار) کا ذکر آیا ہے وہ مسجد کا پڑوسی ہے اور مسجد کے پڑوسی کی تفسیر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے۔

اگر وہ فلاں کے موالی (آزاد کردہ غلام) کے لیے وصیت کرے اور وہ فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ ہو یا بنی فلاں کے لیے وصیت کرے تو یہ ایسے ہو جائے گا اگر گویا اس نے کہا ہے کہ قبیلہ فلاں اور بنی قبیلۂ فلاں کے موالی کے لیے، اور اس سے اس کی مراد ان کی طرف نسب میں منسوب اور ان سے ولاء کا تعلق رکھنے والے ہیں۔ اہل زبان کے ہاں اس کا یہی معنی مروج ہے، اور مطلق طور پر اگر یہ بات کہی جائے تو اس سے یہی معنی لیا جائیگا اور یہ ایسے ہو جائیگا کہ گویا ان کے ہاں جو معنی مروج ہے اسی معنی میں یہ بولا گیا ہے۔ اور اگر یہ بات وہ صراحت کے ساتھ کہتا تو مال اس قبیلے کی طرف منسوب اور ان سے ولاء کا تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے ثابت ہوتا اور جواب وہی ہوتا جو ہم نے بتایا، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ نہ ہو، تو وہاں کوئی عرف نہیں ہے پس لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائیگا اور دلیل ظاہر کیے بغیر مجاز کی طرف رخ نہیں کیا جائیگا اور اس میں مولائے موالات داخل نہ ہوگا کیونکہ مولائے عتاقہ اس پر مقدم ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ پھر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کے موالی کیلئے ہے تو وصیت میں ہر وہ مولی داخل ہوگا جس نے زمانہ صحت اور حالت مرض میں آزاد کر دیا ہو، خواہ اس نے وصیت سے پہلے اس کو آزاد کیا ہو یا اس کے بعد کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے ساتھ وابستہ ہے اور ہر وہ شخص جس کو اس نے مرض یا صحت کی حالت میں آزاد کیا ہو اور اس کے آزاد کیے جانے پر عملدرآمد ہو چکا ہو تو وہ موت کے بعد مولی ہو جائے گا لہٰذا وصیت کا حقدار ہوگا۔ آیا مدبّرین اور امہاتِ اولاد اس وصیت میں داخل ہوں گے ؟ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ وہ داخل ہوں گے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ داخل نہیں ہونگے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کا ذکر آپ نے الجامع الصغیر میں کیا ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت سے وابستہ ہے اور اس وقت وہ اس کے موالی ہیں، پس وہ وصیت کے حقدار ہوں گے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کے نفاذ کا وقت جو کہ موت کا وقت ہے ان کے آزاد ہونے کا وقت ہے پس اس حالت میں وہ آزاد ہو جائیں گے پھر اس کے بعد وہ اس کے موالی بن جائیں گے اور وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کی موت کے وقت مولیٰ تھا اور اس حالت میں وہ اس کے موالی نہیں ہیں، لہٰذا وہ وصیت میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر اس نے یہ وصیت کرنے سے قبل یہ کہا ہو کہ اگر میں نے تجھ کو نہ پیٹا تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو پیٹنے سے قبل فوت ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور وصیت میں داخل ہوگا کیونکہ وہ اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء میں آزاد ہوا ہے کیونکہ اس کی طرف سے نہ پیٹا جانا اور اس کی طرف سے ایسا کیے جانے سے مایوسی کا واقع ہونا اس حالت میں متحقق ہوا ہے، پس وہ اس کا مولیٰ ہو جائے گا۔ پھر موت اس کو آزاد کر دے گی پھر وصیت نافذ کی جائے گی، پس وصیت کے نافذ اور واجب ہونے کے وقت وہ مولی ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

موصی بہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو موصی بہ (وہ چیز کہ جس کی وصیت کی گئی ہے) سے متعلق ہیں تو یہ کئی ہیں

۱- موصی بہ مال یا متعلق بہ مال ہو — از انجملہ یہ شرط ہے کہ موصی بہ مال ہو یا متعلق بہ مال ہو کیوں کہ وصیت ملک کا ایجاب ہے یا ملک سے متعلق، مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور اعتاق (آزاد کرنا) کا ایجاب ہے اور ملک کا محل مال ہے، پس مردے اور خون کی وصیت، کسی کی طرف سے اور کسی کے حق میں، درست نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں کسی کے حق میں مال نہیں ہیں۔ مردے کی کھال بھی دباغت سے قبل، مال نہیں ہے، اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے، اور اس کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

۲- موصی بہ مالِ متقوم ہو — ایک شرط یہ ہے کہ موصی بہ مال متقوّم ہو، پس غیر متقوّم مال، مثلاً شراب کی وصیت درست نہ ہو گی، کیونکہ شراب اگرچہ مال ہے حتیٰ کہ یہ میراث بھی بنتی ہے لیکن یہ مسلمان کے حق میں متقوّم نہیں ہے، چنانچہ اس کے اتلاف پر ضمان عائد نہیں ہوتا، پس مسلمان کی طرف سے اور مسلمان کے حق میں شراب کی وصیت درست نہیں ہے البتہ ذمی کی جانب سے ہو تو درست ہے کیونکہ شراب ان کے حق میں مثل سرکہ کے مال ہے۔ سدھائے ہوئے کتّے کی وصیت جائز ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک متقوم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے تلف کیے جانے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مال ذات ہو یا منفعت ہو دونوں برابر ہیں، چنانچہ منفعتوں، مثلاً غلام کی خدمت، گھر کی رہائش اور گھوڑے کی پشت کی وصیت درست ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ منفعتوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفعتوں کی وصیت وارث کے مال کی وصیت ہے کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے اور موت کے وقت منافع کا حصول ورثہ کی ملکیت پر ہو گا کیونکہ ذات ان کی ملکیت میں ہے۔ اور منافع کی ملکیت ذات کی ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔ پس ذات میں ورثہ کی ملکیت ہونے کی بناء پر منافع بھی ان کی ملک ہوں گے لہٰذا منافع کی وصیت وارث کے مال میں سے وصیت بنے گی اور یہ درست نہ ہو گی علاوہ ازیں، منافع کی وصیت اعارہ (ادھار دینا) کے مترادف ہے کیونکہ اعارہ عوض کے بغیر منفعت کا مالک کرنا ہے اور منفعت کی وصیت بھی ایسے ہی ہے اور اعارہ پر دینے والے کی موت سے عاریت باطل ہو جاتی ہے۔ تو جب صحیح ہونے کے باوجود منفعت پر عقد موت سے باطل ہو جاتا ہے تو موت کا اس کی صحت کے مانع ہونا اولیٰ ہے کیونکہ منع، رفع سے آسان تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی زندگی میں عقدِ اجارہ اور عقدِ اعارہ سے وہ مالک کرنے سے مالک ہو جاتا ہے تو عقدِ وصیت سے وہ بدرجۂ اولیٰ مالک ہو جائے گا کیونکہ تمام عقود میں سے یہ عقد سب سے زیادہ وسعت رکھنے والا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وصیت ایسی چیزوں کی محتمل ہو سکتی ہے جن کا کوئی عقد محتمل نہیں ہوتا، مثلاً عدم محل، خطر اور جہالت، پھر جب دوسرے بعض عقود کے ذریعے منفعتوں کی تملیک جائز ہے تو اس عقد سے ان کا جائز ہونا اولیٰ ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق للصواب۔

ابن ابی لیلیٰ کا یہ کہنا کہ یہ وصیت وارث کے مال کی وصیت واقع ہو گی درست نہیں ہے اور ان کا یہ

قول کہ وہ موصی کی موت کے وقت ذات کا مالک ہو جائے گا تسلیم ہے لیکن اگر تنہا منفعت کی تملیک ہو تو منفعت کی ملک ذات کی ملک کے تابع نہیں ہوتی اگر تنہا نہ ہو تو اول الذکر ممنوع ہے جبکہ دوسری مسلّم ہے" اور یہاں اس کی تملیک تنہا ہے پس یہ ذات کی ملک کے تابع نہ ہوگی۔ اور یہ اس لیے ہے کہ موصی نے جب تنہا منفعت کی ملک کی وصیت کی تو اس تملیک کا مقصود اسی کو بنایا اور اس کو اس کا اختیار حاصل ہے پس یہ ملکِ ذات کی تابع نہ رہے گی بلکہ خود مقصود ہوگی، بخلاف اجارہ کے، کیونکہ عاریۃً دینے والے کا تملیک سے مقصود اگرچہ منفعت کی ملک ہوتا ہے لیکن فی الفور ہوتا ہے نہ کہ بعد از موت کیونکہ عادت یہ ہے کہ چیز بحالتِ حیات انتفاع کے لیے عاریۃً دی جاتی ہے نہ کہ بعد از موت، پس موت سے عقد ختم ہو جاتا ہے جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو یہ بعد از موت تملیک ہے، پس اس کا مقصد موت کے بعد اس کو منفعت کا مالک بنانا ہے لہٰذا بعد از موت تملیک سے مقصود منفعتیں ہیں، تو یہ ہے فرق۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی میں کسی کو وکیل بنائے پھر موکل فوت ہو جائے تو وکیل معزول ہو جائے گا" اور اگر وکالت کی اضافت اس کی موت کے بعد کے وقت سے ہو تو جائز ہوگی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ وصی ہو جائے گا"

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ منافع کی وصیت میعادی ہے یعنی اس کے مہ و سال مقرر ہیں یا میعاد سے آزاد ہے، کیونکہ منافع کی وصیت اعارہ کے مترادف ہے" اسلئے کہ یہ عوض کے بغیر منفعت کی تملیک ہے" اور اعارہ میعادی اور غیر میعادی دونوں صورتوں سے درست ہوتا ہے ایسے ہی وصیت بھی درست ہوگی، البتہ غیر میعادی ہونے کی صورت میں موصی لہ کو اختیار ہے کہ ذات کو زندگی بھر استفادہ کرتا رہے اور اگر وہ میعادی ہو تو اسے اس میعاد میں اس سے استفادہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ جب منافع کی وصیت جائز ہو گئی تو جس عین و ذات کی منفعت کی اس نے وصیت کی ہے اس عین کے تہائی میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے ساتھ قیمت شامل نہیں کی جائے گی۔ اگر موصی بہ منفعت ہو تو عین کی ملک بدستور اسی کی رہے گی کیونکہ موصی نے منافع کی وصیت کرکے اس عین کے وارث کی میراث بننے کی ممانعت کر دی اور اس کو اس سے روک لیا کیونکہ عین کا مقصود فوت ہو گیا اور وہ مقصود ہے اس سے انتفاع پس یہ وارث کے لیے ممنوع ہو گئی اور اس سے روک دی گئی، اور تہائی سے زیادہ مال کو وارث کے لیے ممنوع کرنے کا مجاز نہیں ہے" پس عین کے تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی لیے مرض الموت میں مبتلا مریض اپنے حق میں معجل (فی الفور واجب الادا) دَین کو اگر مؤجل (میعادی) کرے تو یہ صرف تہائی مال میں درست ہوگا اگرچہ اس تاجیل سے دَین کی ملک کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لیکن چونکہ اس میں میعاد کے پورا ہونے سے قبل وارث کو دین وصول کرنے سے منع کر دیا گیا ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ تہائی مال میں ہو، ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں ہو گا۔ پس جب عین کے تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر وہ تہائی مال کے اندر اندر ہو تو وصیت جملہ منفعتوں میں جائز ہوگی، پس موصی لہ کو حق ہوگا کہ وہ اس سے استفادہ کرے، غلام ہو تو اس سے خدمت لے اور مکان ہو تو اس میں زندگی بھر سکونت رکھے، بشرطیکہ وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو۔ جب وہ شخص فوت ہو جائے جس کے حق میں منفعت کی وصیت کی گئی تھی تو یہ منفعت عین لے مالک کی ملک کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ منفعت کی وصیت موصی لہ کی موت پر باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک ہے، جیسے اجارہ ہے" پس منفعت کے مالک کی موت پر یہ باطل ہو جائے گی جیسے عاریۃً لینے والے کی

موت پر اعارۃ باطل ہوجاتا ہے، البتہ تنہا منفعتیں میراث نہیں بن سکتیں، اگرچہ ہمارے ائمہ کے مسلک کی رو سے عوض کے ساتھ ان کا مالک بنا جا سکتا ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے، تو جس کی بغیر عوض کے تملیک ہو وہ بدرجہ اولی میراث نہ بنے گی، بخلاف اس کے کہ اگر وہ اپنے مکان کی آمدنی یا اپنے خرما کے درخت کے پھل کی وصیت کرے پھر موصی لہ فوت ہوجائے اور اس درخت میں پھل ہو یا مکان سے آمدنی ہوئی ہو تو اس پر موصی لہ کے وارثوں کا حق ہوگا کیونکہ یہ عین ہے (نہ کہ منفعت) جس کا موصی لہ مالک ہوگیا تھا اور موت کے بعد یہ اس کا ترکہ ہے لہٰذا یہ اس کے وارثوں کی میراث بن جائے گا جب کہ منفعت میراث نہیں بنے گی، چنانچہ اس (موصی لہ) کی موت کے بعد جو کچھ حاصل ہوگا اس پر اس کے وارثوں کا نہیں بلکہ موصی کے وارثوں کا حق ہوگا، کیونکہ موصی لہ اس کا مالک نہیں بنا لہٰذا یہ میراث نہ بنے گا

اگر عین تہائی مال میں سے نہ نکلے (یعنی اس سے زیادہ ہو) تو تہائی مال کے جس قدر میں سے عین نکلے اس قدر مال کے منافع میں وصیت جائز ہے، مثلاً غلام یا مکان وغیرہ کے عین کے ماسوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو منفعت موصی لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی، ایک تہائی منفعت موصی لہ کے لیے اور دو تہائی وارثوں کے لیے، پس غلام سے ایک دن موصی لہ خدمت لے گا اور دو دن ورثاء خدمت لیں گے۔ اور مکان کے ایک تہائی حصے میں موصی لہ سکونت کرے گا اور بقیہ دو تہائی میں ورثاء، جب تک موصی لہ زندہ ہے اور اس کے مرنے پر منفعت وارثوں کو لوٹادی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ نے ابن ابی لیلیٰ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے مکان کی رہائش کی وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اس کی اجازت نہ دیں تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ دو تہائی میں وصیت درست نہیں جب کہ دو تہائی حصہ شائع اور پھیلا ہوا ہو اور شیوع منفعتوں میں اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا جو اصول ہے اس سے یہ مسئلہ نہیں نکلتا کیونکہ ان کے اصول کی رو سے تو منافع کی وصیت باطل ہے، پس رہائش تو تمام تر وارثوں کی ملکیت میں ٹھہری لہٰذا شیوع متحقق نہ ہوگا۔ اگر ورثاء دو تہائی حصے کو فروخت یا باہم تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز نہ ہونگے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز ہونگے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں تو ملک تصرف کیلئے آزاد ہے اور امتناع تو اسکے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے اور یہاں دوسرے کا حق ایک تہائی سے متعلق ہوا ہے نہ کہ دو تہائی سے کیونکہ وصیت کا تعلق صرف ایک تہائی سے ہے پس مکان کا دو تہائی حصہ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے سے فارغ ہے، لہٰذا انہیں بیع اور بٹوارے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح، منفعت کی تکمیل کے لیے بٹوارہ ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے منفعت کی وصیت کی گئی ہے اس کا حق غیر معین طور پر پورے مکان کی منفعتوں کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ بیع کے جائز ہونے میں مانع ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے کہ اجرت پر دیے ہوئے غلام کی ذات اجرت پر دینے والے کی ملک ہے لیکن جب اس کی ذات کے ساتھ مستاجر (اجرت پر لینے والا) کا حق وابستہ ہوگیا تو مستاجر کی اجازت کے بغیر نہ اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس بیع کا نفاذ، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح بٹوارے سے بھی موصی لہ کا حق تلف ہو جاتا ہے۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب منافع کی وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر یہ میعادی ہو تو اگر

عین اس کے تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو موصی لہ مقررہ وقت تک اس سے انتفاع کرے گا، پس اگر مقررہ مدت ایک سال ہو اور یہ معین نہ ہو کہ کونسا سال تو موصی لہ اس سے پورا ایک سال استفادہ کرے گا پھر وہ (عین) وارثوں کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر وہ عین اس کے تہائی مال میں سے نہ نکلتی ہو تو جس قدر نکلتی ہو (اس قدر میں وہ انتفاع کرے گا) اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو (سوائے اس عین کے) تو منفعت موصی لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے ہو کر تقسیم ہوگی، غلام ایک روز موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو روز ورثاء کی، پس موصی لہ ایک سال کی خدمت تین سالوں میں وصول کرے گا۔ اگر عین جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے گھر ہو تو ایک تہائی حصہ میں موصی لہ سکونت کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، وہ مہایاتِ مکانی کر لیں گے کیونکہ گھر میں مہایات مکانی ممکن ہے جبکہ غلام میں مہایات مکانی ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ تہائی غلام ایک کی خدمت کرے اور دو تہائی غلام دوسرے کی خدمت کرے لہٰذا غلام میں مہایات زمانی (یعنی زمانے کے اعتبار سے نوبت بنوبت) ناگزیر ہے۔ اگر مقررہ مدت کا سال معین ہو مثلاً وہ کہے کہ فلاں سال یا فلاں مہینے اور وصیت غلام کی خدمت کی ہو تو اگر غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ اس معینہ سال یا مہینے میں اس سے استفادہ کرے گا اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو غلام سے دو دن ورثاء استفادہ کریں گے اور ایک دن موصی لہ۔ اور اگر گھر ہو تو اس کے ایک تہائی حصے میں موصی لہ سکونت اختیار کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، مہایات کے طریقے سے، تو جب اس حساب سے وہ سال یا وہ مہینہ گذر جائے گا تو موصی لہ کے لیے سال یا مہینے کی منفعت پوری حاصل ہو جائے گی۔ اگر وہ ایک اور سال یا ایک اور مہینے سے اس کی تکمیل کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت کی اضافت اسی سال یا مہینے کی طرف تھی نہ کہ کسی اور سال یا مہینے کی طرف۔ اگر وہ اپنے رواں مہینے یا رواں سال کو معین کرے مثلاً کہے کہ یہ مہینہ یا یہ سال تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس مہینے یا اس سال کے گذر جانے کے بعد فوت ہوا تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے اور وہ مہینہ یا وہ سال اس کی موت سے قبل گذر چکا ہے لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس مہینے یا سال کے گذرنے سے قبل فوت ہو جائے، تو اگر وہ عین تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو اس مہینے یا سال میں سے جتنا عرصہ باقی ہو اس میں وہ اس سے استفادہ کرے گا، اور اگر وہ اس میں سے نہ نکلتی ہو اور اس کا کوئی اور مال بھی نہ ہو تو غلام سے موصی لہ ایک روز اور ورثاء دو روز استفادہ کریں گے تا آنکہ وہ مہینہ یا وہ سال گذر جائے۔ اور اگر گھر ہو تو اس کے تین حصے کر کے، مہایات کے طریقے سے وہ اس میں سکونت کریں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر وہ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے، یا اپنے مکان میں سکونت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس مکان کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے اور ذات و مکان تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات ذات والے کیلیے اور خدمت تمام تر خدمت والے کے لیے ہوگی کیونکہ جب تنہا منفعت کی، ذات سے الگ، وصیت کی جا سکتی ہے حتیٰ کہ ورثاء اس صورت میں ذات کے مالک نہیں بن پاتے تو اس میں اپنے لیے تنہا ذات کو باقی رکھنا اور دوسرے کو اس کا مالک بنانا دونوں برابر ہیں، سو ان میں سے ایک کے لیے ذات کی اور دوسرے کے لیے منفعت کی وصیت قرار پائے گی، پس جب موصی فوت ہوگا تو ذات والا ذات کا مالک اور منفعت والا منفعت کا مالک بن جائے گا۔ اسی

طرح اگر وہ درخت یا باغ کی وصیت ایک آدمی کیلیے کرے اور اس کے پھل کی وصیت کسی دوسرے آدمی کیلیے یا زمین کی وصیت ایک آدمی کیلیے اور اس کی آمدنی کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے، یا باندی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ پھل، آمدنی اور حمل میں سے ہر ایک کی جداگانہ طور پر وصیت کی جا سکتی ہے، لہٰذا اصل کو اپنے لیے باقی رکھنے اور کسی دوسرے کو اس کا مالک بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم منفعت کی وصیت کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وصیت کرتے وقت موصی بہ موجود تھا یا موجود نہیں تھا، وصیت جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ موصی کی بات میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے فی الحال وجود کی مقتضی ہو، لہٰذا تہائی مال کی وصیت درست ہوگی جب کہ وصیت کرتے وقت اس کا کوئی مال نہ ہو۔ اسی طرح اپنے باغ کی آمدنی یا اپنی زمین کی آمدنی یا اپنے درختوں کی آمدنی یا اپنے غلام کی کمائی یا اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت کی وصیت درست ہے۔ باندی کے پیٹ کے بچے کی یا جانور کے پیٹ کے بچے کی، بھیڑوں کی پیٹھ پر اون کی، ان کے تھنوں میں دودھ کی، باغ کے پھل کی اور درختوں کے پھل کی وصیت درست ہے، خواہ فی الحال ایسی کوئی چیز موجود نہ بھی ہو۔

کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا ہونا شرط ہے؟

تو کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا موجود ہونا وصیت کے صحیح رہنے کے لیے شرط ہے۔ تہائی مال اور اشارہ کردہ عین کی وصیت کے لیے تو یہ شرط ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرتے وقت اس کے پاس مال ہو، پھر مال تلف ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ، پیٹھ کی اون کی وصیت ہے، چنانچہ اگر موصی فوت ہو جائے اور اس کی وفات کے وقت وہ موجود نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ پھل کی وصیت کے لیے 'از روئے استحسان' یہ شرط نہیں ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو۔ گھر کی آمدنی اور غلام کی کمائی کی وصیت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس نوع کی وصیتیں کئی قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد وجود میں آنے والی چیز پر واقع ہوتی ہے۔ خواہ موصی اپنی وصیت میں 'ابد' کا ذکر کرے یا نہ کرے، یہ وصیت آمدنی، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت ہے۔ ان میں سے ایک قسم کی وصیت موت سے قبل موجود چیز پر واقع ہوتی ہے اور موت کے بعد پیدا ہونے والی چیز پر واقع نہیں ہوتی، خواہ اس نے 'ابد' کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور وہ ہے پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ اور پیٹھ کی اون کی وصیت، پس اگر موصی کی موت کے وقت اس کے پیٹ میں بچہ ہو، اس کے تھن میں دودھ ہو اور اس کی پیٹھ پر اون ہو تو وصیت جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی۔ بعض وصیتوں میں اگر لفظ ابد کا ذکر ہو تو وہ موجود اور حادث دونوں پر واقع ہوتی ہے، اور اگر یہ مذکور نہ ہو تو اگر وہ موصی کی موت کے وقت موجود ہو تو اس موجود پر واقع ہوگی اور حادث پر واقع نہ ہوگی، اور اگر موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے، جیسے کہ اون، بچے اور دودھ کی وصیت میں ہوتا ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ یہ باطل نہ ہو اور یہ حادث پر واقع ہو، جیسے ابد کا ذکر کرنے کی صورت میں ہوتا، اور یہ وصیت باغ اور درخت کے پھل کی وصیت ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ

وصیت تو ان چیزوں میں جائز ہوتی ہے جن میں میراث جاری ہوتی ہے یا جو چیزیں بحالت حیات کسی عقد کے تحت آتی ہوں، جبکہ بچہ اور اس کے مانند دوسرے حادث ایسے ہیں کہ ان میں میراث نہیں چلتی اور نہ ہی وہ کسی عقد کے تحت آتے ہیں، لہٰذا یہ وصیت کے تحت داخل نہ ہوں گے، بخلاف آمدنی کے، کیونکہ اس کی عقود میں نظیر موجود ہے اور وہ ہے معاملہ اور اجارہ کا عقد۔ اسی طرح، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت اجارہ اور اعارہ کے عقد کے تحت آتے ہیں، پس عقود میں ان کی نظیر موجود ہے۔ جہاں تک باغ اور درخت کے پھل کی وصیت کا تعلق ہے تو بلاشبہ یہ وصیت موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد پیدا ہونے والے (حادث) دونوں پر واقع ہوگی، بشرطیکہ اس نے لفظ ابد کا ذکر کیا ہو، کیونکہ اسم پھل کا اطلاق موجود اور حادث دونوں پر ہوتا ہے اور حادث پھل بعض عقود کے تحت آسکتا ہے اور وہ ہیں عقدِ معاملہ اور عقدِ وقف۔ پس اگر وہ ابد کا ذکر کرے تو اس میں یہ داخل ہوگا۔ اور اگر ابد کا ذکر نہ کرے تو اگر موصی کی موت کے وقت پھل موجود رہو تو وہ وصیت کے تحت داخل ہوگا اور موت کے بعد پیدا ہونے والا اس کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ اسم بعد میں پیدا ہونیوالے کو شامل نہ ہو اور وصیت باطل ہو جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ یہ اس کو شامل ہوگا اور وصیت باطل نہ ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ پھل بچے، اون اور دودھ کے مانند ہے، ان چیزوں میں سے کسی چیز کی وصیت میں یہ اسم حادث پر لاگو نہیں ہوتا، ایسے ہی پھل کی وصیت میں ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اسم حادث پر لاگو ہو سکتا ہے اور اس پر محمول کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا اور اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے، کیونکہ عقود میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ ہے وقف اور معاملہ کا عقد، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول دیتا تو یہ اسم اس پر لاگو ہو جاتا، بخلاف بچہ، اون اور دودھ کے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس پر اس اسم کے لاگو ہونے کا احتمال نہیں ہے، پس اس عقد کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول بھی دیتا تو بھی اس اسم کا حادث پر اطلاق نہ ہوتا، جبکہ یہاں صورت اس کے برعکس ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ جس روز وہ فوت ہو اس کا باغ اس کے لیے ہوگا اور وصیت کرنے کے دن اس کا کوئی باغ نہ ہو، پھر وہ ایک باغ خریدلے اور اس کے بعد وہ فوت ہو جائے تو وصیت جائز ہے کیونکہ مال کی وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ موصی کی موت کے وقت موصی بہ موجود ہے یا نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کسی معین باغ کی اس کے لیے وصیت کرے اور وصیت کے دن وہ باغ اس کی ملک میں نہ ہو بعد ازاں وہ اس باغ کا مالک ہو جائے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت درست ہوگی۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے باغ کی آمدنی وصیت کی جب کہ اس کا کوئی باغ نہ ہو، بعد ازاں وہ باغ خریدے اور پھر فوت ہو جائے تو کرخی علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت جائز ہوگی، جب کہ (امام محمدؒ نے) الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا "میرا باغ" کہنا فی الحال باغ کے وجود کا متقاضی ہے، پس جب یہ موجود نہیں تو وصیت درست نہ ہوئی۔ صحیح وہی ہے جس کا کرخی نے ذکر کیا ہے کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، لہٰذا یہ موت کے وقت موصی بہ کے وجود کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ وصیت کرنے کے وقت۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کرے اور اس کی موت سے پہلے بکریاں ہلاک ہو جائیں یا اس کے پاس بکریاں سرے سے ہی نہ ہوں، پس وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو وصیت باطل ہوگی۔ اسی طرح جملہ سامان کا حکم ہے، کیونکہ وصیت موت کے وقت مالک کرتا ہے اور موت کے وقت اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں، تو اگر وصیت کرتے وقت اس کے پاس بکریاں نہ ہوں پھر بعد میں وہ بکریاں حاصل کر لے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کا 'میری بکریاں' کہنا اس امر کا متقاضی ہے کہ وصیت کے وقت بکریاں موجود رہوں، جیسا کہ ہم باغ والے مسئلے میں بتا چکے ہیں - اور کرخیؒ کی روایت کے بموجب اس وصیت کو جائز ہونا چاہیئے، بوجہ اس کے جو ہم نے باغ والے مسئلے میں بیان کی۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنی بکریوں میں سے ایک بکری یا اپنی گندم میں سے ایک قفیز (پیمانہ) وصیت کی، پھر وہ مرجائے اور اس کی بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت باطل ہوگی، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو، بعد ازاں وہ یہ چیزیں حاصل کر لے، پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کا حکم مذکورہ دو روایتوں کے موجب ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے مال میں سے ایک بکری یا میرے مال میں سے گندم کا ایک قفیز اور اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت جائز ہوگی اور بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ جب اس نے مال کی طرف اضافت کی اور اس کے مال میں عین بکری موجود نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت کی مقدار ہے اور وہ ہے اس کی قیمت۔ اور اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے اور یہ نہ کہے کہ میری بکریوں میں سے یا میرے مال میں سے اور وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو اس مسئلے کا امام محمدؒ نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے: بعض کا کہنا ہے کہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ بکری صورت اور معنی دونوں کا اسم ہے، البتہ پہلے مسئلے میں ہم نے اس اسم کو معنی پر محمول کیا تھا کیونکہ مال کی طرف اضافت کا قرینہ موجود تھا لیکن یہ قرینہ یہاں موجود نہیں ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ درست ہوگی کیونکہ جب بکری اس کے مال میں موجود نہیں تھی تو ظاہر بات ہے کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت ہے، تاکہ اس کے تصرف کو صحیح کر دیا جائے، پس اس کو بکری کی قیمت دی جائے گی۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ایک مسئلے کا ذکر کیا ہے جو اس قول کی تائید کرتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام (حکمران) سریہ (چھوٹا لشکر) کو تنفیل کرتے ہوئے کہے کہ اگر کوئی ایک آدمی کو قتل کرے گا تو اسے قیدیوں میں سے ایک باندی دی جائے گی، تو اگر قیدیوں میں باندی ہو تو وہ مقتول کے قاتل کو دے دی جائے گی اور اگر قیدیوں میں باندی نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ جو ایک مقتول کو قتل کرے گا اس کے لیے ایک باندی ہوگی اور یہ نہ کہے کہ قیدیوں میں سے، تو مقتول کے قاتل کو باندی کی مالیت کی مقدار دی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق موصی کی اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھوڑے کی پشت کی مساکین کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی اور اس وصیت کا کسی معلوم انسان کے حق میں ہونا از بس ضروری ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک مساکین کے حق میں ان تمام چیزوں کی وصیت درست ہوگی۔ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جائز نہیں اور انہوں نے اس بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا، البتہ گھوڑے کی پشت کی وصیت کے مسئلے میں

اس کا ذکر کیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مساکین کے لیے وصیت صدقہ کی راہ سے وصیت ہے اور صدقہ کہتے ہیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے مال نکالنے کو اور اللہ عزوجل ایک اور معلوم ہے، اسلیے مساکین کے حق میں جملہ اعیان کی وصیت جائز ہے تو ایسے ہی منفعتوں کی وصیت بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے خدمت، سواری یا رہائش کی وصیت کی گئی ہے اس کے لیے غلام، گھوڑے اور گھر پر خرچ کرنا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے استفادہ تبھی ممکن ہوگا کہ عین باقی رہے اور یہ بالعموم خرچ کیے بغیر باقی نہیں رہتی۔ پس اس کے بعد معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس پر نفقہ لازم ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر اس پر نفقہ لازم نہ ہو تو اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ نفقہ کو ورثاء پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ خرچہ اسی پر واجب ہوتا ہے جسے اس کی منفعت حاصل ہے اور منفعت موصی لہ کے لیے ہے نہ کہ ورثاء کے لیے۔ اس سے کمائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کو کام پر لگا دے اور جو آمدنی حاصل ہو وہ اس پر خرچ کر دے، کیونکہ وصیت آمدنی کی نہیں کی گئی، نیز آمدنی حاصل کرنا وصیت کی تبدیلی قرار پائے گا اور یہ جائز نہیں ہے، پس اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اور اگر اس پر نفقہ لازم ہو تو معنی کے اعتبار سے یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہے، نہ کہ وصیت اور صدقہ، اور مجہول ہونا معاوضہ کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ یہ معنی اعیان میں اور کسی معین شخص کے لیے وصیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ مساکین کے حق میں یا اللہ تبارک وتعالیٰ کی راہ میں گھوڑے کی پشت کی وصیت مسئلہ وقف سے نکلی ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اپنے گھوڑے کو مساکین کے لیے وقف کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا اور وفات کے بعد اس کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اس کو وقف کر دے تو جائز ہے، ایسے ہی اپنی وفات کی بعد کی وصیت کرے تو وہ بھی جائز ہے، خواہ موصی بہ معلوم ہو یا مجہول، وصیت جائز ہے کیونکہ یہ ایسی جہالت ہے کہ اس کا ازالہ جب تک موصی لہ زندہ ہے اس کی جانب سے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے، ممکن ہے تو یہ اقرار کی صورت میں مقر بہ کی جہالت کے مانند ہے، اور وہ جہالت اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے، بخلاف مقر لہ کی جہالت کے کہ وہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، پس ایسے ہی موصی لہ کا مجہول ہونا وصیت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔

اگر موصی بہ کی مقدار معین نہ ہو

اس سے کئی مسائل نکلتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل کا تعلق ان وصیتوں میں کہ جن میں ایک قسم کا ابہام ہے اس مقدار کو بیان کرنے سے ہے جس کا موصی لہ مستحق ہوتا ہے۔ بعض مسائل کا تعلق مجہول وصیت میں سے اس مقدار کو حساب کر کے نکالنا ہے جس کا استحقاق ہوتا ہے اور یہ حسابی مسائل ہیں۔

مسائل

مسائل میں اس جملے کی توضیح یوں ہوگی کہ مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے مال کا ایک جزو یا اپنے مال کا ایک حصہ یا اپنے مال کا ایک ٹکڑا یا کچھ مال یا اپنے مال کا ایک قطعہ وصیت کرے تو اگر وہ اپنی زندگی میں اس کی وضاحت کر دے تو فبہا ورنہ اس کی موت کے بعد ورثاء جو چاہیں گے اسے دے دیں گے کیونکہ ان الفاظ میں قلیل کا احتمال بھی ہے اور کثیر کا بھی، پس اس بارے میں وہ اپنی زندگی میں جب بھی وضاحت کر دے درست ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء کی طرف سے اس کی وضاحت درست ہوگی، کیونکہ وہ اس

کے قائم مقام ہیں - اگر وہ ہزار چیزوں کی یا کچھ کم ہزار، یا ہزار سے قدرے کم یا ہزار کے لگ بھگ، یا اس ہزار کا بڑا حصہ یا اس ہزار کا معظم حصہ وصیت کرے اور یہ تہائی میں سے نکلتا ہو تو اس کو اس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ملے گا اور نصف سے جو زائد ہوگا وہ ورثاء کی صوابدید پر ہوگا کہ اس میں سے جو چاہیں دے دیں، کیونکہ کچھ کم، زیادہ، قدرے کم مقابلہ کے الفاظ ہیں، پس اگر کم کہیں تو اس کے مقابلے میں اس سے زیادہ کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا یہ اپنے سے زیادہ کا متقاضی ہے اور وہ ہے نصف سے کچھ اوپر اور یہ کچھ اوپر نامعلوم ہے، پس اس کچھ اوپر کی مقدار کی تعیین کا اختیار ورثاء کو ہوگا کہ وہ کچھ اوپر کے طور پر جتنا چاہیں دے دیں اور ایسے موقع پر چاہنے سے مراد تھوڑی مقدار ہی ہوتی ہے - اس کا یہ کہنا کہ اس ہزار کا بڑا حصہ (جل) یا اس ہزار کا عام (عامّہ) حصہ یا اس ہزار کا معظم (عظم) حصہ تو ان سے مراد ہزار کا بیشتر حصہ ہے اور وہ ہے نصف سے زیادہ - ہزار کے لگ بھگ (زہاء الف) سے مراد ہزار کے قریب مقدار ہے اور ہزار کے بیشتر (اکثر) حصے سے مراد بھی ہزار کے قریب ہے ۔

موصی لہ کے حصے کی تعیین کا اصول اگر موصی اپنے مال میں سے ایک حصہ اس کے لیے وصیت کرے تو اس کو تمام حصوں میں سے سب سے کم حصے کے مثل ملے گا اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ فریضہ (میراث کا مقررہ حصہ) سے اس قدر زیادہ ہوگا کہ اس کے $\frac{1}{6}$ کی مقدار کے اندر اندر ہو اس سے زائد نہ ہو، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ زیادت اس کے $\frac{1}{3}$ کی مقدار تک ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں بتایا ہے کہ اسے کسی ایک وارث کے حصے کے مثل ملے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک $\frac{1}{6}$ سے زائد نہیں ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک $\frac{1}{3}$ سے اوپر نہیں ملے گا، پس الاصل والی روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک $\frac{1}{6}$ میں کمی جائز ہے اور الجامع الصغیر والی روایت کی رو سے یہ جائز نہیں ہے ۔

مسائل مسائل میں اس جملہ کی توضیح یوں ہوگی کہ جب موصی فوت ہوا اور اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑے تو موصیٰ لہ کو الاصل والی روایت کی رو سے ورثاء کے حصوں میں سے کمترین حصہ ملے گا اور وہ ہے آٹھواں حصہ، اور آٹھ حصوں پر ایک اور حصے کا اضافہ کر کے نو حصے بنا لیے جائیں گے، پس اس کو کل ترکے کا نواں حصہ دیا جائے گا - الجامع الصغیر والی روایت کے مطابق اس کو چھٹا حصہ دیا جائے گا کیونکہ وارثوں کے حصوں میں سے کمترین حصہ یہی ہے ۔

اور اگر وہ ایک بیوی اور ماں اور باپ دونوں میں شریک ایک بھائی یا صرف باپ شریک بھائی چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ یہاں کمترین حصہ چوتھا حصہ ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک چھٹے حصے سے زیادہ جائز نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اسے ایک چوتھائی مال ملے گا کیونکہ ورثاء کو ملنے والے حصوں میں یہی کمترین حصہ ہے اور یہ ایک تہائی سے کمتر ہے، پس چار حصوں میں چوتھائی حصے کے مثل حصے کا اضافہ ہوگیا اور یہ ایک حصہ ہے اور یہ کل مال کا پانچواں حصہ ہے ۔

اسی طرح، اگر کوئی عورت فوت ہوا اور وہ اپنے پیچھے ایک شوہر اور ایک بیٹا چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر آدمی فوت ہوا اور وہ اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو کل مال کا

چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی ملے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے پیچھے تین بیٹے چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کو کل مال کا چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تین حصے کیے جائیں گے، پھر ان پر ایک حصے کا اضافہ کیا جائے گا، پس اس کو اس وقت چوتھا حصہ دیا جائے گا۔

اور اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے گھر کے ایک حصے کا اقرار کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کو اس گھر کا چھٹا حصہ دیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس ایک حصے کی وضاحت کا اختیار مقر کو ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے غلام کے ایک حصے کو آزاد کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس غلام کا صرف چھٹا حصہ آزاد ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تجزی ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قابل تجزی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سہم (حصہ) مطلق نصیب (کسی کو ملنے والا ایک حصہ) کو کہتے ہیں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ اس کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے، جیسے کہ جزء کا اسم ہے (کہ کسی چیز کا جزء قلیل بھی ہو سکتا ہے اور کثیر بھی)، البتہ اسے تقسیم کے بعد کہتے ہیں اس لیے اس کی مقدار وارثوں کے حصوں (انصباء) میں سے ایک حصے کے برابر مقرر کی جائے گی اور قلیل ترین حصہ (نصیب) یقینی ہوتا ہے اس لیے اس کے برابر اس کی مقدار ہو گی۔ البتہ اگر یہ (قلیل ترین حصہ) تہائی سے زیادہ ہو تو تہائی تک اس کو بڑھا لیا جائے گا کیونکہ تہائی سے زیادہ کی وصیت وارثوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے اپنے مال کا ایک حصہ (سہم) وصیت کیا (ہو تو موصی لہ کو کیا ملے گا)، اس پر آپ نے کہا کہ اسے چھٹا حصہ ملے گا۔ اور ظاہر یہ بات ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک ابن مسعودؓ کا یہ فتویٰ پہنچا ہو گا اور کسی صحابی کا اس فتویٰ سے اختلاف منقول نہیں ہوا، پس اس پر اجماع ہے۔ اور ایاس بن معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا عربوں کی گفتگو میں سہم چھٹا حصہ ہے البتہ یہ وارثوں کے کسی ایک سہم (حصے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور قلیل ترین یقینی ہوتا ہے اس لیے اس سے یہی مراد لیا جائے گا اگرچہ اس سے کمتر چھٹا حصہ بنتا ہو کیونکہ احتمال ہے کہ اس کی مراد چھٹا حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد وارثوں کے حصوں (سہام) میں سے مطلقاً کوئی ایک حصہ (سہم) ہو، پس شک اور احتمال کے ساتھ ان کے قلیل ترین سہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے ایک کم ایک سو دینار، یا ایک درہم کم ایک کر گندم یا جَو کا ایک مختوم کم ایک کر گندم کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے اور ویسے ہی ہو گا جیسے کہ اس نے کہا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میرا یہ گھر یا میرا یہ غلام، ماسوا ایک سو دراہم کے تو تہائی مال تک یہ وصیت جائز ہو گی اور ایک سو دراہم کی قیمت اس سے باطل ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ استثناء باطل ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں اور مختلف جنسوں میں مقررہ مقدار کا مقررہ مقداروں میں سے استثناء اگر وہ استثناء مکیلات، موزونات یا عددیات متقاربہ میں سے ہو تو یہ استثناء شیخین کے نزدیک درست،

ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جنس واحد میں درست ہے۔ یہ کتاب الاقرار کے مسائل میں سے ہے۔

اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے مابین دس اور بیس کے وصیت کی یا دس سے لے کر بیس تک کے مابین کی وصیت کی یا دس تا بیس کی تو یہ تینوں اقوال برابر ہیں اور اس کو انیس دراہم ملیں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ ایک سو اور دو سو کے مابین کی، یا ایک سو سے دو سو کے مابین کی یا ایک سو تا دو سو کی تو ایک سو ننانوے دراہم ملیں گے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کو پہلے قول میں بیس اور دوسرے قول میں دو سو ملیں گے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کو پہلے قول میں اٹھارہ اور دوسرے قول میں ایک سو اٹھانوے ملیں گے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوں گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوگی اور دوسری داخل نہیں ہوگی یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر وہ فلاں کے لیے دس درہم در دس درہم کی وصیت کرے اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اسے دس دراہم ملیں گے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایک سو دراہم ملیں گے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح، اگر وہ فلاں کے لیے اپنے مکان میں سے دس ہاتھ در دس ہاتھ کی وصیت کرے تو اسے ایک سو ذراع مکسرہ (ٹوٹے ہوئے مربع) ملیں گے۔ ہمارے تینوں ائمہ کے اصول کے مطابق ان دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی طول و عرض میں پیمائش ممکن ہو ان میں ضرب سے مراد اجزاء کی تکسیر (توڑنا) ہوتی ہے اور یہ بات مکان میں پائی جاتی ہے جبکہ دراہم تولے جاتے ہیں اور ان کا طول اور عرض نہیں ہوتا للذا ان میں ضرب سے مراد ان کے اجزاء کی تکسیر نہیں ہے۔ اور انہوں نے مکسرہ کا لفظ جو استعمال کیا ہے تو اس سے مراد پیمائش میں مکسرہ ہے یعنی یہ کہ اس کا طول دس ہاتھ اور اس کا عرض دس ہاتھ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے سات در چار (SEVEN INTO FOUR) کے کپڑے کی وصیت کرے تو اسے ویسا ہی کپڑا ملے گا جیسا کہ اس نے کہا ہے اور وہ وہ کپڑا ہے جس کا طول سات ہاتھ اور عرض چار ہاتھ ہے، کیونکہ کپڑے کی بابت اس لفظ کا یہی مفہوم بنتا ہے پس یہی مفہوم لیا جائے گا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ یا یہ غلام فلاں کے لیے وصیت ہے اور یہ دونوں غلام تہائی ترکے میں سے نکلتے ہوں تو ورثاء کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جونسا چاہیں اس کو دے دیں، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ جس جہالت کا ازالہ ممکن ہو اس میں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اگر مورث زندہ ہوتا تو وہ وضاحت کرتا اور اس کے فوت ہونے کے بعد وارث اس کا قائم مقام ہوگیا۔ اس میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ وصیت بعد از موت تملیک ہے اور تملیک میں ورثاء اس کے قائم مقام ہیں، بخلاف اس کے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا یہ غلام آزاد ہے، اس کی وضاحت کرنے کا مجاز وہ خود ہے نہ کہ اس کے ورثاء اور عتق (آزاد کرنا) ان دونوں غلاموں میں تقسیم ہو جائے گا کیونکہ یہ تملیک کا اتلاف ہے، اور یہ ان دونوں میں تقسیم اس لیے ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے

سے اولی نہیں ہے لہذا وارث کی جانب سے اس کی وضاحت کیے جانے کی گنجائش نہیں ہے

اگر وہ بوریوں میں گندم کی وصیت کرے تو اس کو گندم ملے گی اور بوریاں نہ ملیں گی کیونکہ موصی بہ صرف گندم ہے بوریاں اس میں شامل نہیں اور بوریاں گندم کے تابع نہیں ہیں، کیا، دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بوریوں میں گندم فروخت کرے تو اس میں بوریاں شامل نہ ہوں گی اور بوریوں سمیت گندم کی فروخت معمول بھی نہیں ہے: لہذا یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔

اگر وہ اس کے یلے اس جراب ہروی (چمڑے کا برتن) کی وصیت کرے تو اس کو برتن اور اس میں جو چیز ہو دونوں ملیں گے کیونکہ عام طور پر مرتبان کو اس کے اندر رکھی گئی چیز کے تابع شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ بیع میں داخل ہوتا ہے۔ تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ اس کے یلے سرکے کے مٹکے کی وصیت کرے تو اسے سرکہ مع مٹکے کے ملے گا۔ اسی طرح، اگر وہ اس کے یلے کھجوروں کی ایک ٹوکری کی وصیت کرے تو اسے ٹوکری اور جو کچھ اس میں ہے دونوں ملیں گی کیونکہ صراحی کو سرکے کا اور ٹوکری کو کھجوروں کا تابع شمار کیا جاتا ہے، اسی یلے یہ بیع کے عقد میں داخل ہوتی ہے تو ایسے ہی یہ وصیت میں بھی داخل ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے یلے تلوار کی وصیت کرے تو اسے نیام اور پیٹی سمیت تلوار ملے گی۔ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے تلوار کا پھل ملے گا اور نیام اور پیٹی نہیں ملیں گی۔ اس باب میں امام ابویوسفؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ اتصال و انفصال کا اعتبار کرتے ہیں، پس جو چیز تو موصی بہ کے ساتھ متصل ہوگی وہ وصیت میں داخل ہوگی اور جو اس سے منفصل ہو وہ اس میں داخل نہیں ہوگی، اور نیام اور پیٹی تلوار سے منفصل ہیں لہذا یہ دونوں وصیت میں داخل نہ ہوں گی۔ اسی یلے اگر وہ مکان کی وصیت کرے تو اس میں گھریلو سامان داخل نہیں ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے عرف اور عادت کے مطابق تابع اور اصل ہونے کا ہے اور نیام اور پیٹی کو عرف اور عادت کے مطابق تلوار کے تابع شمار کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں بیع میں داخل ہوتی ہیں، تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوں گی۔

اور اگر وہ زین کی وصیت کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اسے زین مع توابع (یعنی نمدہ)؛ زین کے نیچے رکھنے کا کپڑا، طفر، رکابیں اور گھوڑے کے سینے پر باندھنے کا تنگ ملیں گے، کیونکہ ان چیزوں کے بغیر وہ زین سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، پس یہ چیزیں اس کے توابع میں سے ہیں لہذا یہ وصیت میں داخل ہوں گی۔ امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اسے اس کے دونوں پہلو، دونوں رکاب؟ اور تنگ ملیں گے اور نمدے، زین کے نیچے رکھے جانے والے کپڑے اور.... طفر پر اسے کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ زین سے منفصل ہیں۔

اور اگر وہ اس کے یلے مصحف کی وصیت کرے اور مصحف کا غلاف ہو تو امام ابویوسفؒ کے قول کے مطابق اسے مصحف ملے گا اور غلاف نہیں ملے گا، اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے؛ امام قدوریؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے مصحف اور غلاف دونوں ملیں گے۔ امام ابویوسفؒ کے اصول کے مطابق تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غلاف، مصحف سے علیحدہ (منفصل) ہے لہذا جب تک وصیت میں اس کا ذکر نہ ہو یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ مصحف کے تابع نہیں ہے، بایں دلیل کہ جنابت اور بے وضو ہونے کی حالت میں آدمی کا غلاف

سمیت مصحف کو چھونا مکروہ نہیں ہے پس یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ یہ مصحف کا تابع ہے لہٰذا یہ وصیت میں داخل ہوگا۔

اور اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس کے لیے دو پلڑے اور ڈنڈی ہوں گے جس میں دو پلڑے اور لسان (ڈنڈی) کے اوپر کا وہ حصہ جس کو تولتے وقت پکڑا جاتا ہے) ہوتے ہیں اور طرازدان اور باٹوں پر اس کا حق نہ ہوگا۔ جہاں تک شاہین (ترازو کی ڈنڈی) کا تعلق ہے (یعنی اگر اس کی وصیت کی گئی ہو) تو اس کو دو پلڑے اور ڈنڈی ملے گی اور باٹ اور تخت نہیں ملیں گے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو اسے طرازدان، باٹ اور دو پلڑے ملیں گے اور اگر وہ شاہین کی وصیت کرے تو اسے تخت اور الصنان ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا قول تو ان کے اصول کے مطابق بتایا جا چکا ہے کہ باٹ اور طرازدان دو منفصل چیزیں ہیں لہٰذا جب تک ان کا نام نہ لیا جائے یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ امام زفرؒ ان کو ترازو کے توابع میں شمار کرتے ہیں بایں وجہ کہ جب تک یہ سب چیزیں نہ ہوں ترازو سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا پس یہ زین کے توابع کے مانند ہیں۔ اور اگر وہ اس کے لیے قبان (بھاری اشیاء کے تولنے کا آلہ) اور فرسطون کی وصیت کرے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کو عمود (ڈنڈی)، حدید، (لوہے کا گولا جو عمود کے اوپر چلاتے ہیں اور اس طرح وزن معلوم کرتے ہیں) اور وہ پلڑا ملیں گے جس میں سامان رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظ فرسطون کے تحت یہ سب چیزیں آتی ہیں، لہٰذا اس میں متصل ہونا اور منفصل ہونا دونوں برابر ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے قُبّہ (خیمہ جو اوپر سے گول شکل کا ہو) کی وصیت کرے تو اسے قبّہ کی لکڑیاں ملیں گی نہ کہ اس کی پوشش کیونکہ قبّہ کا اطلاق لکڑیوں پر ہوتا ہے نہ کہ کپڑوں پر اور کپڑے تو سجاوٹ کے لیے ہوتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کسوۃ القبّہ (خیمہ کا لباس) بولا جاتا ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ کوئی چیز خود اپنا ہی مضاف نہیں بن سکتی اسی طرح جن کا اصول یہ ہے کہ متصل ہونے کا اعتبار کیا جائے تو ان کے اصول کے مطابق بھی یہ اس میں داخل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے منفصل ہے۔ اور اگر وہ ترکی قبّہ کی وصیت کرے اور یہ وہ ہے جسے فارسی میں خرگاہ کہتے ہیں تو اسے قبہ مع پوشش کے ملے گا اور پوشش سے مراد ہیں نمدے کیونکہ نمدوں سمیت ہو تبھی اسے ترکی قبہ کہا جاتا ہے۔ بخلاف قبۂ بلدیہ کے اس میں رواج اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور جیسے رواج اور عادت مختلف ہوں گے ویسے ہی مسئلے کا جواب بھی مختلف ہو جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے حَجَلہ (قبہ کی طرح کا سرد و پوش جو دلہن کے لیے پردوں وغیرہ کے ساتھ سجایا جاتا ہے) کی وصیت کرے تو اسے پوشش ملے گی لکڑیاں نہیں۔

بیٹی یا بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت

اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے بیٹے یا اپنی بیٹی کے حصے کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کے بیٹے یا بیٹی کا حصہ نصِ قاطع سے ثابت ہے پس وصیت سے اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کا بیٹا یا بیٹی نہ ہو تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس سے ثابت شدہ حصے کی منتقلی لازم نہیں آتی، پس یہ اس کے بیٹے یا بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت ہے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہے نہیں۔ اس کے صحیح

ہونے کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کے مثل کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ کسی چیز کی مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز، پس اس وصیت میں کسی ثابت شدہ حصے کی موصیٰ لہ کی طرف منتقلی نہیں پائی گئی، بلکہ اس کا حصہ برقرار ہے اور اس پر اس کے مثل کا اضافہ کیا گیا ہے، جو موصیٰ لہ کو دے دیا جائے گا۔ پھر اگر یہ تہائی ترکے سے زیادہ ہو تو زائد مقدار کے لیے ورثاء کی اجازت درکار ہوگی اور اگر تہائی یا اس سے کم ہو تو اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ اپنے بیٹے کے مثل حصے کی وصیت کرے اور اس کا ایک بیٹا ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا اور اس کے بیٹے کے لیے بھی نصف مال ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے لیے اس کے مثل قرار دیا ہے پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے بیٹے کے لیے جو حصہ ہو اس کے مثل موصیٰ لہ کے لیے ہو اور یہ نصف بنتا ہے، لہٰذا مال ان کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب اس کے دو بیٹے ہوتے، البتہ یہاں تہائی مال سے زائد مقدار بیٹے کی اجازت پر منحصر ہوگی، اگر اس نے اجازت دے دی تو زائد مقدار جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کے دو بیٹے ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے موصیٰ لہ کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور دو بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب مال کو تین برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے، اور یہاں اجازت درکار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کی ایک ہی بیٹی ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے، کیونکہ ایک بیٹی کا حصہ نصف مال ہوگا اور اس کے حصے کا مثل نصف مال ہوگا بشرطیکہ وہ بیٹی اس کی اجازت دے دے، ورنہ تہائی مال ہوگا۔ اور اگر اس کی دو بیٹیاں ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ جب ان دو بیٹیوں کو دو تہائی مال ملے گا تو ہر دو کو ایک تہائی مال ملا، اور اس نے موصیٰ لہ کا حصہ ان دو بیٹیوں میں سے ایک کے حصے کے مثل قرار دیا ہے اور ایک بیٹی کا حصہ تہائی مال ہے لہٰذا اس کا حصہ بھی تہائی مال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے "اگر بیٹا ہوتا اس کے حصہ کی" وصیت کرے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہو، اور اسے نصف مال ملے گا بشرطیکہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر اس کا کوئی "اگر بیٹا ہوتا تو اس کے حصہ کے مثل کی" وصیت کرے تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے ایک مفروض بیٹے کے مفروض حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور اس مفروض بیٹے کا حصہ ایک سہم ہے، پس اس کے حصے کا مثل ایک سہم ہوگا، لہٰذا یہ تین سہام میں سے ایک کی وصیت ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

حسابی مسائل

اور اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کے تین بیٹے ہوں اور ایک دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد جو تہائی مال بچے اس کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کو یوں حل کیا جائے گا کہ کل مال کے ۳۳ حصے کیے جائیں گے پہلے موصیٰ لہ کو آٹھ حصے، دوسرے موصیٰ لہ کو ایک حصہ اور ہر سہ بیٹوں کو آٹھ حصے ملیں گے۔ یہ حل حشو کے طریقے سے تو یوں نکلتا ہے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں اور وہ ہے تین، چونکہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی ہے اور کسی چیز کا مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز اس لیے اس تین کے عدد میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار بن جائیں گے، پھر چار کو تین سے

ضرب دے دیں تاکہ دوسری وصیت بھی نافذ کی جائے اور وہ دوسری وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی تہائی کی ہے، اس طرح یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم منفی کر دیں کیونکہ دوسری وصیت سے ورثاء کے حصے میں کمی لازم آتی ہے اور پہلے موصی لہ کا حصہ کل مال میں شائع اور پھیلا ہوا ہے لہٰذا ہر تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا، نیز یہ کہ اگر آپ کم نہیں کریں گے تو حساب سیدھا نہ ہوگا، اگر آپ حساب کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ درست بات ہے، پس جب آپ نے بارہ میں سے ایک سہم گھٹا دیا تو باقی گیارہ رہ گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ جو دو تہائیاں ہیں وہ بھی اس کے مثل ہیں چنانچہ وہ ۲۲ سہام ہونگی اور کل مال ۳۳ سہام ہو جائے گا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو جو حصہ ہو اس کو لے لیں اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجئے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجئے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، کیونکہ آپ کو اصل مال کو دیگر تین بار ضرب دینے کی ضرورت تھی، چنانچہ کل مال کے ۳۳ سہام ہو جائیں گے، پس جب آپ نے تین کو تین سے ضرب دی تو یہ نو ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیں، جیسے آپ نے اصل مال میں سے کم کیا تھا، پس باقی آٹھ رہ جائیں گے، پس یہ اس موصی لہ کا حصہ ہے جس کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی۔ پھر دوسرے موصی لہ کو اس کا حصہ دیجئے اور وہ ہے تہائی مال کے باقیماندہ کا ایک تہائی اور یہ ہے ایک سہم، تو تہائی میں سے باقی رہ گئے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ دو تہائی مال ہے ۲۲ سہام، پس یہ ۲۴ سہام ہو جائیں گے، ہر سہ بیٹوں کے لیے آٹھ سہام ہوں گے، اس طرح بحمد اللہ سبحانہ وتعالیٰ حساب درست ہو گیا۔ دو غلطیوں کے طریقے سے مسئلے کا حل اس طرح نکالا جائے گا کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایک ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے حصہ دے دیں جو کہ ایک سہم ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد بچ جائے جو تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ آپ کو دوسری وصیت کا نفاذ درکار ہے اور وہ ہے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی، اور ایسا سب سے چھوٹا عدد چار ہے، پس جب آپ نے تہائی مال کے چار سہام بنا لیے تو ایک بیٹے کے مثل حصے والے موصی لہ کو ان چار سہام میں سے ایک سہم دے دیجئے، باقی بچے تین سہام، دوسرے موصی لہ کو باقی ماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیجئے اور یہ ہے ایک سہم، باقی بچے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں آٹھ سہام، کیونکہ اگر تہائی مال کے چار سہام ہیں اور بقیہ دو تہائیاں اس تہائی کے مثل ہیں اور وہ ہیں آٹھ سہام، تو جب آپ نے دو سہام آٹھ سہام میں شامل کر دیے یہ دس بن گئے اور آپ کو ضرورت ہے تین بیٹوں کے لیے صرف تین سہام کی کیونکہ آپ بیٹے کے حصے کے مثل والے موصی لہ کو ایک سہم دے چکے ہیں، تو ثابت ہوا کہ آپ نے سات سہام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کیجئے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ یہ غلطی اس حصے میں کمی کرنے سے واقع ہوئی ہے پس ظاہر ہوا کہ اس حصے کا ایک سہم سے زیادہ ہونا لازم ہے پس اس حصے میں اضافہ کر دیجئے اور اسے دو سہام بنا دیجئے، پس تہائی کے پانچ سہام بن جائیں گے، تو ایک حصے کے مثل والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجئے، پھر دوسرے موصی لہ کو باقیماندہ میں سے ایک سہم دے دیجئے، اس کے بعد باقی بچیں گے دو سہام، ان کو دو تہائی میں شامل کر لیجئے اور وہ دو تہائی ہیں دس سہام تو یہ بارہ سہام ہو جائیں

گے اور آپ کو ضرورت ہے چھ سہام کی، تو ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھ سہام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی سات سہام کا اضافہ کرنے کی تھی، پس حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہوگیا جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا اور آپ کو ضرورت اس امر کی ہے کہ غلطی کے جتنے سہام باقی ہیں وہ ختم ہو جائیں اور غلطی کے جو سہام باقی ہیں وہ چھ ہیں تو غلطی کے چھ سہام یوں ختم ہوں گے کہ یہ حصے کے سہام میں جاملیں، پس حصے کے سہام میں چھ سہام کا اضافہ کر دیجئے تو یہ کل آٹھ سہام ہو جائیں گے تو یہ ہے حصہ، پورے تہائی میں سے تین سہام باقی بچے ان میں سے ایک سہم دوسرے موصی لہ کو دے دیجئے، باقی بچیں گے دو سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں ۲۲ سہام، پس وہ ۲۴ سہام ہو جائیں گے، ہر سہ بیٹوں کو آٹھ سہام مل جائیں گے۔ جامع اصغر یا اکبر یا صغیر یا کبیر کا طریقہ اسی طریقے پر مبنی ہے۔

جامع اصغر یا جامع صغیر کا طریقہ تو اس طرح اس پر مبنی ہے کہ جب آپ کو معلوم ہوگیا کہ آپ نے دو مرتبہ غلطی کی اور آپ تہائی معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے، جو حاصل ضرب ہوں ان میں سے قلیل تر کو کثیر تر میں سے منہا کر لیجئے پس جو حاصل تفریق ہوگا وہ تہائی ہوگا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے، پھر کثیر تر میں سے قلیل تر کو تفریق کر دیجئے جو حاصل تفریق ہوگا وہ حصہ ہوگا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی تو اس مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی چھ سہام ہیں، پس چار کو چھ سے ضرب دیجئے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، اور دوسری تہائی پانچ سہام ہیں اور پہلی غلطی سات سہام ہیں، پانچ کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۳۵ ہو جائیں گے، پھر ۲۴ کو ۳۵ میں سے تفریق کر دیجئے تو باقی گیارہ بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے۔ اور پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی چھ سہام، پس ایک کو چھ سے ضرب دیجئے یہ چھ بنیں گے، دوسرا حصہ دو سہام ہیں، پس دو سہام ہیں جبکہ پہلی غلطی سات سہام ہیں، پس دو کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۴ بنیں گے، اب قلیل تر یعنی چھ کو کثیر تر یعنی ۱۴ میں سے تفریق کر دیجئے، باقی آٹھ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے۔ رہا جامع کبیر یا جامع اکبر کا طریقہ تو وہ اس طرح ہے کہ جب پہلی غلطی آپ پر ظاہر ہوگئی تو حصے میں اضافہ نہ کیجئے بلکہ حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچے اس کو دوگنا کر دیجئے، پھر دونوں غلطیوں پر غور کیجئے اور وہ عمل کیجئے جو جامع اصغر کے طریقے میں کیا تھا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی تو اس مسئلے میں پہلی غلطی سات کی ظاہر ہوئی ہے پس حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کو دوگنا کر دیجئے یعنی اس پر اس کے مثل کا اضافہ کر دیجئے تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس تہائی مع حصے کے سات ہوگئے تو حصے کے مثل والے موصیٰ لہ کو ایک سہم دے دیجئے اور دوسرے موصی لہ کو باقیماندہ کا ایک تہائی اور وہ ہیں دو سہام، باقی بچے چار سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۴ سہام تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، اور آپ کو درکار ہیں تین سہام، پس ۱۵ سہام کی غلطی ظاہر ہوگئی، تو اگر آپ تہائی کو معلوم کرنا چاہیں تو پہلی تہائی کو لے لیجئے اور وہ ہے چار سہام اور اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور وہ ہے ۱۵ سہام، تو یہ ساٹھ ہو جائیں گے، اب دوسری تہائی کو لیجئے اور وہ ہے سات سہام اور اس

کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام، تو یہ ۴۹ سہام ہو جائیں گے، اب قلیل تر یعنی ۴۹ کو کثیر تر یعنی ساٹھ میں سے تفریق کیجیے تو باقی گیارہ بچیں گے تو یہ تہائی ہے۔ اور اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو لیجیئے، اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے ۵ تو ۱۵ ہو جائیں گے، اب دوسرا حصہ لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سہام پھر سات کو پندرہ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی آٹھ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔

اور اگر اس کے پانچ بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کرے تو فریضہ (میراث کی تقسیم) ۵۱ سہام میں سے ہوگا، مثلی حصے والے موصی لہ کو آٹھ سہام اور باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو تین سہام اور ہر بیٹے کو آٹھ سہام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے مسئلے کا حل یوں نکلے گا کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، ان کا حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے پانچ سہام اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے، کیونکہ کسی چیز کی مثل اس چیز کے ماسوا ہوتی ہے، تو یہ چھے سہام ہو گئے، ان کو ۱/۳ کے مخرج سے ضرب دیجیئے اور وہ ہیں تین سہام، حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ اٹھارہ ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سہم منہا کر دیجئے، باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی وجہ سے، کیونکہ یہ وصیت میں اضافہ ہے اور وصیت میں اضافہ پہلے موصی لہ کے حصے میں کمی کا موجب ہوتا ہے اور تہائی میں سے باقیماندہ مال کی تہائی آٹھ حصے ہیں، جیساکہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور وہ اس کا کل تہائی مال میں سے مستحق ہے، ہر تہائی میں سے ایک سہم، پس لازم ٹھہرا کہ اس تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے۔ اسی لیے ہم نے کہا کہ اس تہائی میں سے ایک سہم منہا کر دیا جائے، تو باقی ۱۷ سہام بچے، اس کو تہائی مال قرار دے دیجیے، اور باقی دو تہائی مال بھی اس کا دوگنا ہے اور وہ ہوئے ۳۴ سہام، تو کل مال کے ۵۱ سہام ہوئے اور تہائی مال کے ۱۷ سہام۔ اگر آپ ایک حصے کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو حصے کو لے لیجیئے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجیئے، پھر تین کو تین سے ضرب دیجیئے، کیونکہ اس نے حصہ نکالنے کے بعد کے باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک منہا کر دیجیئے موصٰی لہ کی وجہ سے، جیساکہ آپ نے شروع میں کم کیا تھا، تو باقی بچے آٹھ، تو یہ ہے مثلی حصے والے موصٰی لہ کا حصہ، باقیماندہ تہائی مال کے نو سہام ہوئے، پس حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو اس کا ایک تہائی دے دیجیے اور یہ ہے تین سہام، باقی بچے چھے سہام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں ۳۴ سہام تو یہ چالیس سہام ہو گئے، پس ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے، اس کے مثل جو آپ نے مثلی حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کی تخریج یوں ہوگی کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے ایک سہم دے دیں جو کہ حصہ ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد بچ جائے جس کے تین برابر حصے ہو سکتے ہوں کیونکہ آپ کو اس دوسرے موصی لہ کو دینا ہے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چار ہے، پس تہائی مال کے چار سہام فرض کر لیجیے اور اس میں سے

دونوں وصیتیں نافذ کردیجیے، مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دیدیجیے اور دوسرے موصی لہ کو تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور وہ بھی ایک سہم ہے، اس کے بعد دو سہام بچ جائیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کردیجیے اور وہ دو تہائی مال آٹھ سہام ہیں، تو یہ کل دس سہام ہوجائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، پس ظاہر ہوگیا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو پانچ سہام درکار تھے۔ اس لیے کہ آپ نے مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو ایک سہم دیا ہے، لہٰذا آپ کو تو صرف پانچ سہام درکار تھے، پس اس غلطی کا ازالہ کیجیے اور وہ یوں ہوگا کہ حصے میں اضافہ کیجیے کیونکہ یہ غلطی حصے میں کمی کرنے کے سبب سرزد ہوئی ہے۔ اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کردیجیے، اس طرح تہائی مال کے پانچ سہام ہوجائیں گے۔ اس میں سے دونوں وصیتیں نافذ کیجیے، مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو دو سہام دیجئے، تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کی وصیت والے کو ایک سہم دیجئے، باقی دو سہام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کرلیجئے اور وہ ہیں دس سہام، تو یہ بارہ سہام بن جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے دو سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سہام درکار تھے۔ پہلی غلطی پانچ سہام کی تھی۔ تو غلطی کے سہام میں سے تین سہام چلے گئے اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین چلے جائیں گے اور آپ کو ضرورت ہے کہ غلطی کے باقیماندہ سہام چلے جائیں اور وہ ہیں دو۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ حصے میں ⅔ سہم کا اضافہ کردیں تاکہ ساری غلطی دور ہوجائے کیونکہ جب ایک کامل سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں تو یہ بات بدیہی ہے کہ حصے میں ایک تہائی سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم چلا جائے گا، پس ⅔ سہم کے اضافے سے دو سہام چلے جائیں گے، پس حصہ ⅔ ۲ سہام قرار پایا اور اس کے بعد بقیہ تہائی تین سہام ہوئے پس کل تہائی کے ⅔ ۵ سہام ہوئے، اس طرح اس میں کسر واقع ہوگئی تو ⅔ ۵ کو تین سے ضرب دیجئے یہ ۱۷ ہوجائیں گے، کیونکہ ۵ کو ۳ سے ضرب دی تو ۱۵ بنے اور ⅔ کو ۳ سے ضرب دی تو دو سہام ہوئے پس یہ ۱۷ سہام ہوگئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں تو کل مال کے ۵۱ سہام ہوئے اور حصہ ہے ⅔ ۲ سہام × ۳ = ۸، کیونکہ ۲ × ۳ = ۶ اور ⅔ × ۳ = ۲ تو کل آٹھ ہوئے۔ یہ مثلی حصے والے موصی لہ کا حصہ ہے، باقیماندہ تہائی نو سہام ہیں، پس حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کے ایک تہائی کی وصیت والے کو اس باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی دے دیجئے اور یہ تین سہام بنے، باقی بچے چھے سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کردیجئے اور وہ ہیں ۳۴ سہام، تو یہ چالیس سہام بن گئے، یا پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے۔ جامع اصغر کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کیا جائیگا کہ جب غلطی آپ پر ظاہر ہوجائے تو آپ حصے میں کسی چیز کا اضافہ نہ کریں بلکہ پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کردیجئے، حاصل تفریق تہائی مال ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی دو سہام، پس ۲ کو ۴ سے ضرب دیجئے تو یہ آٹھ ہوجائیں گے۔ دوسری تہائی پانچ سہام اور پہلی غلطی پانچ سہام ہیں۔ پس پانچ کو پانچ سے ضرب دیجئے، یہ ۲۵ ہوں گے، پس قلیل تر حاصل ضرب کو جو کہ آٹھ ہے کثیر تر حاصل ضرب یعنی ۲۵ میں سے تفریق کیجئے تو حاصل تفریق ۱۷ ہوگا، پس یہ تہائی مال ہے۔ اسی

طرح کا عمل حصہ نکالنے کے لیے کیجئے، یعنی پہلے حصے کو دوسری غلطی سے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کیجئے، جو حاصل تفریق ہوگا وہی حصہ ہوگا۔ اس مسئلے میں پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی دو سہام، پس ایک سہم = ۲ سہم اور دوسرا حصہ ۲ سہم ہے اور پہلی غلطی ۵ سہام ہیں، پس ۲ کو ۵ سے ضرب دیجئے تو یہ دس بنیں گے، پھر قلیل تر حاصل ضرب یعنی ۲ کو کثیر تر حاصل ضرب یعنی دس میں سے تفریق کیجئے تو ۸ باقی بچیں گے تو یہ ہے حصہ، اور ان کے درمیان تقسیم اس طریقے سے ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ میں دو غلطیوں والے حساب میں اس طریقے کو پسند کرتا ہوں کہ اس میں آسانی اور سہولت ہے کیونکہ دو غلطیوں کے ظاہر ہونے کے بعد حصے میں اگر اضافہ کیا جائے تو دوسرا متعین ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اضافہ $\frac{1}{3}$ اور $\frac{1}{2}$ کی کسروں میں ہوتا ہے، پھر ضرب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ قدرے مشکل کام ہے۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے سے مسئلے کے جواب کی تخریج کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ جب آپ پر پہلی غلطی ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں اضافہ نہ کریں بلکہ حصے کے بعد جو بچا ہے اس کو دوگنا کر دیجئے، اور یہاں حصے کے بعد ۲ سہام بچتے ہیں، تو دوگنا کرنے سے یہ چھے ہو جائیں گے اور تہائی مال کے سات سہام ہوں گے، پس مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیجئے اور تہائی مال کے باقیماندہ ایک تہائی والے موصی لہ کو دو سہم دے دیجئے، اس طرح باقی چار سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۴ سہام، تو یہ ۱۸ سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہونے ہیں جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں، پس واضح ہو گیا کہ آپ نے ۱۳ سہام کی غلطی کی ہے۔

اب اس غلطی کو پہلی تہائی سے ضرب دیجئے، یہ ۲۵ بنیں گے، اور پہلی غلطی کو جو کہ پانچ سہام ہیں، دوسری تہائی یعنی سات سے ضرب دیجئے، حاصل ضرب ۳۵ آئے گا، پھر قلیل تر کو کثیر تر میں سے تفریق کر دیجئے حاصل تفریق ۱۰ ہوگا (یہ تہائی مال ہے)۔ حصہ نکالنے کے لیے بھی یہی عمل کیجئے، پس پہلے حصہ کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے، تو یہ ۱۳ بنیں گے، اور دوسرے حصہ کو پہلی غلطی سے ضرب دیجئے تو یہ ۵ بنیں گے، اب ۵ کو ۱۳ میں سے تفریق کیجئے، جو باقی بچے گا وہ حصہ ہوگا۔ جامع اصغر والا طریقہ زیادہ آسان ہے۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ان (پانچ بیٹوں) میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کا حل ۶۹ سہام بنا کر نکالا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کو ۱۱ سہام اور باقیماندہ تہائی کے ایک چوتھائی والے موصی لہ کو تین سہام اور ہر بیٹے کو ۱۱ سہام۔ حشو کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجئے جو کہ پانچ ہے، اس پر مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو $\frac{1}{4}$ کے مخرج سے ضرب دے دیجئے جو کہ چار ہے، چوتھائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کو کم کر دیجئے، بوجہ مذکورہ، تو ۲۳ باقی بچیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں اور وہ ہیں ۴۶ سہام پس کل مال ۶۹ سہام ہوا۔ حصہ اس طرح نکلے گا کہ ایک سہم کو چار سے ضرب دیجئے پھر حاصل ضرب چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ بن جائیں گے۔ پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجئے تو باقی ۱۱ سہام بچیں گے تو یہ مثلی حصے والے موصی لہ کو ملیں گے، تہائی مال میں سے باقی بچے ۱۲ سہام، ان کا چوتھائی دوسرے موصی لہ کو دیجئے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی

مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ان کا ایک چوتھائی ہے تین سہام، اور باقی بچے نو سہام تو ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۴۶ سہام، تو یہ کل ۵۵ سہام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، ہر بیٹے کے حصے میں گیارہ سہام آئیں گے، اس طرح حساب درست رہے گا۔ جہاں تک دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو باقی جو عدد بچے وہ چار پر پورا القسیم ہو سکتا ہو۔ ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے پس مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیں، باقی چار سہام بچیں گے، چوتھائی کی وصیت والے کو چوتھائی دے دیں جو کہ ایک سہم ہے۔ باقی تین سہام بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں دس سہام پس وہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم مل جائے، اور تاکہ ہر بیٹے کا حصہ مثلی حصے والے موصی لہ کے حصے کے مثل ہو جائے پس واضح ہو گیا کہ آپ نے آٹھ سہام کی غلطی کی ہے، اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے پس تہائی کے چھے سہام ہو جائیں گے، لہٰذا مثلی حصے والے کو دو سہام دے دیجئے اور باقی ماندہ تہائی کی ایک چوتھائی والے کو ایک سہم، باقی بچیں گے تین سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۱۲ سہام، پس وہ ۱۵ سہام ہو جائیں گے، پس آپ پر واضح ہو جائے گا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سہام درکار ہیں تاکہ پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو دو سہام مل جائیں جیسے مثلی حصے والے موصی لہ کو ملے ہیں۔ البتہ اس مرتبہ غلطی کے سہام میں سے تین سہام کم ہو گئے ہیں کیونکہ پہلی غلطی آٹھ سہام کی تھی اور اس بار پانچ سہام کی غلطی ہوئی ہے، پس واضح ہو گیا کہ جب بھی آپ حصے میں ایک کامل سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین سہام چلے جائیں گے، پس دو سہام پر $\frac{2}{3}$ سہم کا اضافہ کر دیجئے تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے، اس طرح حصہ $\frac{2}{3}$ ۳ سہام کا ہو جائے گا اور اس کے پیچھے بچیں گے چار سہام، پس ایک تہائی مال $\frac{2}{3}$ ۷ سہام کا ہوگا، اس طرح اس میں تہائی کی کسر واقع ہو گئی، لہٰذا کسر کو دور کرنے کے لیے $\frac{2}{3}$ ۷ کو ۳ سے ضرب دیجئے، تو حاصل ضرب ۲۳ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائی مال اس کا دوگنا ہے اور وہ ہیں ۴۶ سہام، پس کل مال ۶۹ سہام کا ہوا حصہ $\frac{2}{3}$ ۳ سہام ہے، اس کو ۳ سے ضرب دیجئے یہ بنیں گے گیارہ، تہائی مال کے باقی ماندہ کے ہوئے ۱۲ سہام، ان میں سے تین سہام، یعنی حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کا ایک چوتھائی اس موصی لہ کو ملیں گے جس کے لیے تہائی مال کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، پس باقی بچیں گے ۹ سہام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے، پس یہ کل ۵۵ سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو گیارہ سہام مل جائیں گے۔ جامع اصغر اور اکبر کے طریقے سے اس کا حل ویسے ہی نکالا جائے گا جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے خمس ($\frac{1}{5}$) کی وصیت کرے تو ۸۷ سہام بنا کر مسئلے کو حل کیا جائے گا، حصے والے موصی لہ کے لیے ۱۴ سہام اور خمس والے کے لیے تین سہام اور پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کے لیے ۱۴ سہام۔ حشو کے طریقے سے تو اس کا حل مذکورہ طریقے سے نکالا جائے گا۔ یعنی آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں جیسے سابقہ مسئلوں میں کیا تھا، تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو $\frac{1}{5}$ کے مخرج سے ضرب دے دیجیے اور مخرج پانچ ہے، پس یہ تیس ہو جائیں گے پھر اس میں سے ایک کم کر دیں، بوجہ

مذکورہ، تو باقی ۲۹ بچیں گے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے، اور اس کی دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں، یعنی ۵۸ تو کل مال کے ۸۷ سہام ہوئے پس اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو پانچ سے ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب پانچ کو تین سے ضرب دیجیے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجیے تو باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے۔ پس جس موصی لہ کے لیے حصے کی وصیت کی گئی ہے اس کو یہ ۱۴ سہام دے دیجیے، اس طرح تہائی میں سے باقی ۱۵ سہام بچ جائیں گے تو خمس والے موصی لہ کو اس کا خمس دے دیجیے اور اس کا خمس ہے ۳ سہام، باقی ۱۲ سہام بچیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۵۸ سہام ہیں، تو یہ ستر سہام بن جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے تو ہر بیٹے کو ۱۴ سہام مل جائیں گے، جتنے کہ حصے والے موصی لہ کو ملے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا حل اس طرح نکالیں گے جس طرح ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال کے دے دیں تو باقی جو عدد بچے وہ پانچ پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھ ہے، پس اس میں سے ایک سہم حصے والے موصی لہ کو دیں اور ایک سہم اس موصی لہ کو دے دیں جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کے خمس کی وصیت کی گئی ہے، تو باقی چار سہام بچیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیں تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ آپ نے ۱۱ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو پانچ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم دے دیں، جیسا کہ حصے والے موصی لہ کو دیا گیا ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں، اس طرح تہائی مال کے سات سہام ہو جائیں گے، پھر حصے والے موصی لہ کو دو سہام دے دیں، پھر باقیماندہ میں سے خمس والے موصی لہ کو خمس یعنی ایک سہم دے دیں، اس طرح باقی چار سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۱۴ سہام، پس وہ ۱۸ سہام ہو جائیں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ اس مرتبہ آپ نے ۸ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دو سہام مل جائیں، جیسے موصی لہ کو ملے تھے، تو اس سے آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں اور آپ کو ضرورت ہے اس امر کی کہ غلطی کے باقیماندہ سارے سہام چلے جائیں اور وہ ہیں آٹھ سہام، پس دو سہام پر ۲⅔ کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح یہ ۴⅔ سہام بن جائیں گے اور یہ حصہ نکال کر تہائی مال میں سے باقی جو بچے ہیں وہ ہیں پانچ سہام، پس تہائی مال کے ۹⅔ سہام ہوئے، اس کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۲۹ ہو جائیں گے، تو یہ تہائی مال ہے، اور باقی دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں، پس کل مال کے ۸۷ سہام ہوں گے پس حصہ ۴⅔ × ۳ = ۱۴ سہام تو تہائی مال میں سے باقی بچے ۱۵ سہام، اس میں سے خمس نکال دیجیے اور باقیماندہ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے، جیسا کہ ہم آپ کو سکھا چکے ہیں۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کا طریقہ ویسے ہی ہو گا جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کی مثل کی وصیت کرے، ماسوا بعد از حصہ کے باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے تو اس مسئلے کو ۷۵ سہام بنا کر حل کیا جائے گا، پس حصہ دس سہام کا ہو گا اور استثنا تین سہام کا اور ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے۔ جذر کے طریقے سے تو اس طرح نکالیں گے کہ آپ ورثا کا حصہ تو ان کی تعداد کے مطابق

ے ہیں اور ان کی تعداد ہے پانچ، اس پر آپ ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو تین سے ضرب دے دیں، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ ماسوا بعد از حصّہ کے باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، پھر ان میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں کیونکہ وصیت میں سے استثناء وارثوں کے حصے میں اضافے کا موجب ہے اور یہ کل مال میں شائع ہے، پس آپ ہر تہائی مال میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں گے جیسے آپ سابقہ مسئلوں میں ہر تہائی مال میں سے ایک سہم کم کرتے تھے، کیونکہ وہاں کمی مقصود بالذات نہیں تھی، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، بلکہ اس وجہ سے تھی تاکہ حساب درست رہے، اور یہاں حساب درست نہیں رہتا سوائے اس کے کہ اضافہ کیا جائے، پس اس میں اضافہ کیا جائے گا اور اضافہ کے بعد یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس اس کو آپ تہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ ہیں ۳۸ سہام اسطرح کل مال کے ۵۷ سہام ہو گئے۔ جب آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو نصیب ایک تھا، اس کو تین سے ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب تین کو تین سے ضرب دیجیے، بوجہ مذکورہ، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس پر ایک کا اضافہ کر دیجیے جیسے شروع میں اضافہ کیا تھا، اس طرح یہ دس ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال میں سے نو سہام بچے تہائی کے اس باقیماندہ کی ایک تہائی حصے میں سے مستثنیٰ کر دیجیے اور یہ تہائی ہے تین سہام پس جب آپ دس میں سے تین مستثنیٰ کریں گے تو موصی لہ کے لیے سات سہام بچیں گے، پھر اس مستثنیٰ یعنی تین سہام کو باقیماندہ یعنی نو سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ بارہ سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی یعنی ۳۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ سب مل کر پچاس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، ہر بیٹے کے حصے میں دس سہام آئیں گے، بالکل اتنے جتنے کہ موصی لہ کے حصے میں استثناء سے قبل آئے تھے۔

دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا حل نکالنا ہو تو آپ تہائی مال کے لیے ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ اس میں سے ایک حصہ نکال دیں تو اس کے بعد تین بچیں اور اگر آپ تہائی کے اس باقی ماندہ کو ایک تہائی میں سے نکال دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے، تہائی کے لیے ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ سہام ہو سکتا ہے پس حصے والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجیے، پھر اس میں سے باقیماندہ کے تہائی کے مثل مستثنیٰ کر دیجیے اور وہ مثل ہے ایک سہم، اسے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ دس سہام ہیں، تو یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام درکار ہیں، ہر بیٹے کو دو سہم ملیں گے جیسا کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے اور پیچھے تین سہام بچیں گے پھر اس میں سے ایک سہم مستثنیٰ کر دیجیے اور اسے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو تین سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں۔ پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے ایک سہم کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی چار سہام کی تھی، تو معلوم ہوا کہ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تہائی سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا باقیماندہ سہم بھی چلا جائے گا، لہٰذا ایک تہائی سہم کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح حصہ $3\frac{1}{3}$ سہام کا ہو جائے گا اور باقی ہیں تین سہام تو یہ $6\frac{1}{3}$ سہام ہو جائیں گے پس اس کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۱۹ ہو جائیں گے، پس یہ ہے تہائی مال۔ اور حصہ $= 3\frac{1}{3} \times 3 = 10$ سہام، اس میں مستثنیٰ کرنے

ہیں تین سہام، تو باقی سات بچیں گے جو کہ موصی لہ کو ملیں گے۔ اور ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے پس آپ نے فریضہ ۷۵ سہام میں سے نکالا۔

یہ اس صورت میں تھا کہ جب آپ حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کو مستثنیٰ کریں اور اگر تہائی مال میں سے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ میں سے اس کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کرنی ہو، مثلاً وہ اس کے لیے اپنے پانچ بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کرے ماسوائے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے تو فریضہ ۷۵ سہام میں سے ہوگا، اس میں سے حصہ ۱۳ سہام کا ہوگا، استثناء تین سہام کا اور ہر بیٹے کو ۱۲ سہام ملیں گے۔ حشو کا طریقہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں، اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیں، تو یہ چھے ہو جائیں گے۔ پھر ¼ کے مخرج سے اس کو ضرب دے دیں، اور مخرج ہے چار، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پس اس ایک سہم کا اضافہ کر دیں، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، تو یہ ۲۵ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، اور بقیہ دو تہائیاں بھی اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں پچاس سہام، تو کل مال ۷۵ سہام کا ہوگا۔ یہ اصل مال معلوم کرنے کے لیے ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو اگر وہ ایک ہے تو اس کو چار سے ضرب دے دیں، جس کی وجہ ہم سابق میں بتا چکے ہیں، تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، اس پر ایک کا اضافہ کر دیجئے، اس کی وجہ بھی ہم پہلے بتا چکے ہیں، تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ پس تہائی مال، جو کہ ۲۵ سہام ہے، میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۱۲ سہام بچیں گے۔ تو حصے میں سے اس (۱۲) کا ایک چوتھائی استثناء کے طور پر نکال دیجئے اور یہ چوتھائی ہے ۳ سہام، تو موصی لہ کے لیے دس سہام بچے۔ پھر ان تین کو ۱۲ میں شامل کر دیجئے تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، ان ۱۵ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ پچاس سہام ہیں، تو یہ ۶۵ سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجئے، اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام مل جائیں گے، جتنے کہ استثناء سے قبل موصی لہ کو ملے تھے۔ جہاں تک دو غلطیوں والے طریقے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ آپ تہائی مال کیلئے ایک ایسا عدد فرض کر لیجئے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو اسکے بعد چار سہام بچیں، اور اگر بعد از حصہ تہائی مال کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کر دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھے ہے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، حصے والے موصی لہ کو سہام دے دیجئے، پھر اس میں سے بعد از حصہ کے تہائی مال کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم نکال دیجئے اور اس ایک سہم کو باقیماندہ یعنی ۴ میں شامل کر دیجئے تو یہ پانچ سہام ہو جائینگے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہے ۱۲ سہام تو یہ ۱۷ سہام ہو جائیں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو دس سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دو سہام مل جائیں، جتنے کہ آپنے حصے والے موصی لہ کو دیئے کیونکہ اس کا حصہ ان بیٹوں کے حصے کے مثل ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے تو یہ تین سہام ہوئے پھر تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے مثل اس میں سے واپس لے لیجئے اور وہ چوتھائی ہے ایک سہم، اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں چار سہام، تو یہ پانچ ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہے ۱۴ سہام، تو یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چار سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو موصی لہ کو دیے جانے والے حصے کے مثل تین سہام مل جائیں۔ آپ پر یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین سہام کم ہو جائیں گے اور اب غلطی کے سہام میں سے چار باقی ہیں اور آپ کو ان کا ختم ہونا درکار ہے تو حصے میں اسقدر اضافہ کر دیجئے کہ جس سے یہ چار سہام چلے جائیں، پس حصے میں ⅓ ۱ سہم کا اضافہ کر دیجئے تاکہ غلطی کے سارے سہام ختم ہو جائیں پس حصہ ⅓ ۳

سہام کا ہوگیا، اور باقی تھے چار سہام، تو کل ۸ سہام ہوگئے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے، تو یہ ۲۵ سہام ہو جائیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ ہوئیں پچاس سہام، اور کل ۷۵ سہام ہوگئے۔ اور حصہ ہے ۴ × ۳ = ۱۲ اسہام، ۱۲ میں سے تین سہام مستثنیٰ کر دیجیے تو باقی دس بچیں گے، پھر ان تین و ۱۲ میں جمع کریں تو وہ ۱۵ ہو جائیں گے پھر ان کو دو تہائی مال یعنی پچاس سہام میں جمع کر دیجیے تو یہ کل ۶۵ سہام ہو جائیں گے ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے اسطرح ہر بیٹے کو ۱۳ اسہام ملیں گے جتنے کہ موصی لہ کو استثناء سے قبل ملے تھے۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کے طریقے سے اگر اس مسئلے کا جواب نکالنا ہو تو یہ اس طریقے سے نکلے گا جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اگر موصی کے تین بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے ماسوا بعد از حصہ تہائی مال کی ایک تہائی کے مثل کے، تو ۳۹ سہام بنا کر اس مسئلے کو حل کیا جائے گا، ایک تہائی مال ۱۳ اسہام اور استثناء کے بعد (موصی لہ کا) حصہ ۹ سہام یعنی کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجیے جو کہ تین ہے، حصے والے موصی لہ کی وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجیے کیونکہ مستثنیٰ تین ہے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیجیے تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے، تو یہ ہے تہائی مال، اور باقی دو تہائیاں اس کے مثل ہیں یعنی وہ ۲۶ سہام ہوں گی۔ کامل حصے کو معلوم کرنا ہو تو اس طرح کیجیے کہ حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو ⅓ کے مخرج سے ضرب دیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجیے، تہائی کی وجہ سے، تو یہ نو ہو جائیں گے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیجیے جیسے آپ نے تہائی میں اضافہ کیا تھا تو یہ دس ہو جائیں گے تو یہ کامل حصہ ہے۔ پس حصے والے موصی لہ کو تہائی مال یعنی ۱۳ اسہام میں سے دس سہام دے دیجیے، اس طرح حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے تین سہام بچیں گے، پھر تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے برابر موصی لہ کے اس حصے میں سے واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تہائی کے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے تو یہ چار وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی بچے ہیں پس ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہیں تو یہ تیس سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے، استثناء سے قبل موصی لہ کے کامل حصے کے برابر، اور استثناء کے بعد موصی لہ کو نو سہام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ ایک تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ حصے والے موصی لہ کو کچھ دے دیں پھر بعد از حصہ کے تہائی مال کے ایک تہائی کے برابر جو استثناء کرنا ہے وہ اس میں سے واپس لے لیں تو اس کے بعد موصی لہ کے ہاتھ میں کچھ باقی رہ جاتا ہو، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے پس موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہم دے دیجیے پھر استثناء کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس ایک سہم کو بعد از حصہ کے تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ چار سہام ہو جائیں گے پس یہ چار سہام وصیت پوری کرنے کے بعد فاضل بچے ہیں، تو ان کو دو تہائی مال یعنی دس سہام میں شامل کر دیجیے، پس یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپ کو ۶ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے کامل حصے کے طور پر دو سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے آٹھ سہام کی غلطی کی ہے، لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ جب آپ موصی لہ کو تین سہام دے دیں تو اس کے بعد جو بچے وہ تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ استثناء کرنا ہے، پس تہائی مال کے چھ سہام بنا لیجیے، موصی لہ کو حصے کے طور پر تین سہام دے دیجیے، باقی بچیں گے تین سہام، پھر موصی لہ کے حصے میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے، اس طرح آپ کے

پاس چار سہام ہو گئے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سہام ہیں، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے اور آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سہام دیے ہیں، لہٰذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو اس کے مثل تین سہام ملیں، پس معلوم ہوا کہ اس دفعہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، اس طرح آپ پر واضح ہو گیا کہ تہائی پر ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا ایک سہم دور ہو جاتا ہے، پس پہلی تہائی میں سات سہام کا اضافہ کر دیجیے اور پہلی تہائی ہے چھ سہام، تو یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے، پس یہ ایک تہائی مال ہے تو موصی لہ کو حصے کے طور پر دس سہام دے دیجیے، اس طرح تہائی مال سے باقی تین سہام رہ جائیں گے، پھر اس (دس سہام کے حصے) میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہے تو یہ تیس سہام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جامع اصغر کا طریقہ وہی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ دو غلطیاں ظاہر ہونے پر آپ حصے میں اضافہ نہ کریں، بلکہ پہلی تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ سہام ہے اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات سہام ہے، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے، پھر دوسری تہائی کو لیجیے جو کہ چھے سہام ہے اور اسکو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے تو حاصل ضرب ۴۸ ہو گا۔ پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں۔ باقی ۱۳ بچیں گے، تو یہ ہے تہائی مال۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو استثناء کے بعد کا پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات ہے، تو یہ سات ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصے کو لیجیے جو کہ دو سہام ہیں، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہے، تو یہ ۱۶ ہو جائیں گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی نو سہام بچیں گے، تو یہ ہے حصہ پھر باقی ویسے نکال لیجیے جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ آپ حصہ نکالنے کے بعد پہلی تہائی کو دوگنا کر لیں اور وہ ہے چار، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اس میں حصہ جمع کر دیں جو کہ ایک سہم ہے تو یہ نو ہو جائیں گے، پس یہ دوسری تہائی ہے، تو حصے کے طور پر تین سہام دے دیں، اس طرح باقی چھے بچیں گے۔ پس باقیماندہ کی ایک تہائی دو سہام ہیں، پھر حصے میں سے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر واپس لے لیجیے اور وہ ہیں دو سہام اس کو اس میں شامل کر لیجیے جو آپ کے پاس ہے اور وہ ہیں چھے سہام تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ پس یہ وصیت سے فاضل ہیں، تو ان کو دو تہائی میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۸ سہام ہیں پس یہ ۲۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر موصی لہ کو تین سہام دیے ہیں لہٰذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو تین سہام ملیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے جامع اکبر کے طریقے میں ۱۷ کے اضافے کی غلطی کی ہے اور دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی آٹھ سہام کے اضافے کی تھی، پس دو غلطیوں کے طریقے میں پہلی تہائی کو لے لیجیے اور وہ ہے پانچ اور اس کو دوسری غلطی یعنی ۱۷ سے ضرب دیجیے تو حاصل ضرب ۸۵ ہو گا۔ پھر دوسری تہائی کو لیجیے اور وہ ہے نو سہام، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ ہے اس طرح یہ ۷۲ ہو جائیں گے پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم کو تفریق کر دیجیے تو باقی ۱۳ سہام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو دو غلطیوں کے طریقے سے پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو جامع اکبر کی دوسری غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے ۱۷، تو یہ ۱۷ ہو گئے۔ اب دوسرے حصے کو لیجیے اور وہ ہے ایک سہم بطریقہ جامع اکبر، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے آٹھ، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اب چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے تو باقی نو بچیں گے تو یہ موصی لہ کا حصہ ہے، باقی تیس سہام بچ گئے جن

کو تین بیٹوں میں تقسیم کر دیں، اس طرح ہر ایک کو دس سہام مل جائیں گے۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ بعد از حصہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر استثنا کرے اور اگر وہ کہے کہ تہائی مال میں سے وصیت پوری کرنے کے بعد باقیماندہ کی ایک تہائی کو مستثنیٰ کر دیا اس کا بھی قاعدہ یہی ہے جو ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ اس کے حل میں کچھ فرق ہے سو طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ تین ہے اس میں ایک کا اضافہ کر دیں، پھر اس کو $\frac{1}{2}$ کے مخرج یعنی دو سے ضرب دے دیں۔ یہاں ہم نے دو سے ضرب دی ہے جب کہ پہلے تین سے ضرب دیتے تھے کیونکہ یہاں موصی کا مقصد یہ ہے کہ مستثنیٰ وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی مال میں سے جو باقی بچے اس کی ایک تہائی ہو اور یہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار کو واپس لینے سے قبل اس کے پاس دو سہام ہوں تاکہ جب آپ اس سے کچھ واپس لیں تو واپس لیا جانے والا باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر ہو جب کہ پہلے مسئلے میں اس کا مقصد یہ تھا کہ حصہ نکالنے کے بعد اور تہائی کے برابر واپس لینے سے قبل مستثنیٰ جو اور یہ تب ہو سکتا ہے کہ واپس لینے سے قبل اس کے پاس تین سہام ہوں، چنانچہ جب آپ اس سے کچھ واپس لیں واپس لیا جانے والا اس کا ایک چوتھائی ہو، پس جب آپ چار کو دو سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب آٹھ آئے گا، پھر آپ ایک کا اضافہ کریں گے اور یہ نو ہو جائیں گے، تو یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں ۱۸ سہام، حصہ معلوم کرنا ہو تو آپ حصہ لے لیجیے جو کہ ایک سہم ہے اس کو $\frac{1}{3}$ کے مخرج سے ضرب دیدیں تو حاصل ضرب تین آئیگا، پھر تین کو $\frac{1}{2}$ کے مخرج سے جو کہ دو ہے، ضرب دیدیجیے تو یہ چھے ہو جائیں گے پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ سات سہام ہو جائیں گے، تو یہ حصہ ہے پس آپ حصے والے موصی لہ کو سات سہام دے دیں، تہائی مال میں سے باقی دو سہام بچیں گے، پھر اس سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ دو سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں تو وہ ۲۱ سہام ہو جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو سات سہام مل جائیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر اس میں سے آپ موصی لہ کو حصہ دے دیں اور پھر اس میں سے کچھ واپس لے لیں تو واپس لیا جانے والا نصف کے برابر ہو، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چار ہے موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں، اس کو باقیماندہ یعنی دو سہام میں شامل کر دیں تو یہ تین سہام ہو جائینگے انکو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ آٹھ سہام ہیں تو یہ گیارہ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپکو چھے سہام درکار ہیں کیونکہ آپنے حصے کے طور پر اس کو دو سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپنے پانچ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ تو آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے اور حصے کے طور پر تین سہام دیجیے پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ دس سہام ہیں پس یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سہام کی ضرورت ہے کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ایک سہم کا اضافہ کریں گے تو اس سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جائے گی، پس ابتدا میں حصے میں اتنے سہام کا اضافہ کر دیجیے جتنے پہلی غلطی میں ہوئے تھے اور وہ ہیں پانچ، تو یہ سات ہو جائیں گے اور حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے دو سہام باقی بچے، پس آپ اس سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ دو سہام میں شامل کر دیجیے

تو یہ تین ہو جائیں گے، پھر ان کو بقیہ دو تہائی یعنی ۱۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ ۲۱ سہام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو سات سہام دے دیجیے اور موصی لہ کو چھ سہام۔

یہ اس مسئلے کا جواب ہے کہ جب وہ اپنے تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کر کے کے قول کو حصے یا وصیت کے لفظ سے مقید کر دے اور اگر وہ ایسی قید نہ لگائے مثلاً وہ کہے کہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کر کے اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو اس کی بابت امام محمدؒ نے کہا کہ عامۃ الحساب یعنی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے علم حساب میں شہرت رکھنے والوں، مثلاً حسن بن زیاد وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ فصل ثانی کے مانند ہے اور فصل ثانی یہ ہے کہ وہ کہے کہ بعد از وصیت تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کر کے۔ عامۃ الحساب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تیرے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کی تو اس کی یہ وصیت درست ہے اور وہ ایک چوتھائی مال کا حقدار ہوگا کیونکہ اس نے اس کا حصہ اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل قرار دیا ہے گویا کہ وہ اس کا ایک بیٹا ہے۔

پھر جب وہ یہ کہے کہ تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستثنیٰ کر کے، تو اس نے وصیت کا ایک حصہ بغیر کسی قید کے منہا کر دیا اور یہ (منہا کیا جانے والا) وصیت پوری کرنے کے بعد بھی ہو سکتا ہے اور حصہ نکالنے کے بعد بھی البتہ حصہ نکالنے کے بعد استثناء کے طریقے سے جو حصہ منہا کیا جائے گا وہ وصیت پوری کرنے کے بعد منہا کیے جانے والے حصے کے مقابلے میں کم تر مقدار کا ہوگا، کم تر کو منہا کرنا یقینی امر ہے جب کہ زیادہ کو منہا کرنا مشکوک ہے، پس شک کے ساتھ زیادہ حصہ منہا کرنا ثابت نہ ہوگا بلکہ یہ زیادہ حصہ بدستور مستثنیٰ منہ میں شامل رہے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثنا بعض کلام کو خارج کرنا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تناقض پایا جاتا ہے جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہے بلکہ یہ استثنا کے بعد باقی کا تکلم و تلفظ ہے اسی لیے مستثنیٰ کلام کے شروع میں مذکور نہیں ہوتا، کیونکہ یہ پہلے کلام میں داخل ہوتا ہے پھر کلمۂ استثنا کے باعث کلام میں سے خارج ہو جاتا ہے، پس یہاں استثنا کے ساتھ جو وصیت کی گئی ہے اس میں سوائے مستثنیٰ منہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے، اور مستثنیٰ کی مقدار کے قلیل ترین ہونے کا احتمال ہے اور کثیر ترین ہونے کا بھی، پس وصیت کے الفاظ سے صرف یقینی مقدار ہی مراد لی جائے گی اور یقینی مقدار ہے قلیل ترین۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس میں سے بعد از حصہ باقیماندہ تہائی کے ۱/۴ کو مستثنیٰ کرے تو اس مسئلے کو ۵۱ سہام بنا کر حل کیا جائے گا، حصہ ۱۲ سہام کا ہوگا اور مستثنیٰ کی مقدار پانچ سہام ہوگی، اور ہر بیٹے کو ۱۳ سہام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ تین ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو مستثنیٰ سہم (۱/۴) کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ چار ہے تو یہ سولہ ہو جائیں گے، اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ سترہ ہو جائیں گے۔ یہ ایک تہائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں جو کہ ۳۴ سہام ہیں تو کل اکیاون سہام ہوں گے۔ یہ تو اصل مال معلوم کرنا ہے۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ اس طرح کریں کہ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیں، اس کو ۱/۳ کے مخرج سے ضرب دے دیں، حاصل ضرب ۳ ہوگا، پھر اس کو مستثنیٰ سہم کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۴ ہے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ ۱۳ سہام ہو جائیں گے تو یہ ہے حصہ۔ تہائی مال میں سے یہ حصہ نکالنے کے بعد باقی چار سہام بچیں گے،

پس موصیٰ لہ کے حصے کے طور پر ۱۳ سہام دے دیجیے پھر باقی ماندہ کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم کو واپس لے لیجیے اور اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ پانچ ہو جائیں گے۔ اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۳۴ سہام ہیں اس طرح یہ کل ۳۹ سہام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو ۱۳ سہام دے دیجیے، جیسے ایک سہم واپس لینے سے قبل موصیٰ لہ کو حصے کے طور پر دیے تھے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے چھے سہام فرض کر لیجیے تاکہ حصہ دینے کے بعد باقی جو بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہو جائے پس موصیٰ لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دے دیجیے پھر اس میں سے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے برابر واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سہام ہیں تو یہ ۱۷ سہام ہو جائیں گے، جب کہ آپ کو ۶ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے موصیٰ لہ کو حصے کے طور پر دو سہام دیے تھے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے ۱۱ سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہٰذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے، پس آپ موصیٰ لہ کو حصے کے طور پر تین سہام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقیماندہ سمیت دو تہائی مال میں جمع کر دیں اور دو تہائی مال ہے ۱۴ سہام تو یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۹ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے تو حصے کے طور پر ۳ سہام دیے ہیں پس ثابت ہوا کہ آپ نے دس سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک سہم کا اضافہ کرنے سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس حصے میں پہلی غلطی کے بقدر اضافہ کر دیجیے جو کہ ۱۱ ہے، تاکہ غلطی دور ہو جائے اس طرح یہ ۱۳ ہو جائیں گے، پس آپ حصے کے طور پر ۱۳ سہام دے دیں، پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقیماندہ یعنی چار میں جمع کر دیں، حاصل جمع کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۳۴ سہام تو یہ ۳۹ سہام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر موصی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے سوائے بعد از حصہ کی تہائی کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے۔ حشو کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر چھے کو مستثنیٰ مقدار کے مخرج سے ضرب دے دیں اور مستثنیٰ مقدار ہے تہائی اور چوتھائی کی مثل، اور وہ ہے ۱۲ سہام، تو یہ ۷۲ ہو جائیں گے، پھر مستثنیٰ کے مخرج کا ایک تہائی اور ایک چوتھائی اس میں جمع کر دیں اور وہ ہے ۱۲۔ تو اس کی تہائی اور چوتھائی مل کر سات سہام ہوں گے، تو حاصل جمع ۷۹ بنے گا تو یہ ہے ایک تہائی مال، اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں تو یہ ہوں گی ۱۵۸ سہام۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیں، اس کو ۱/۳ کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ تین ہے تو حاصل ضرب تین ہوگا، پھر تین کو مستثنیٰ کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۲ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، پھر اس میں اس کے تہائی اور چوتھائی کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے، تو یہ ۴۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ تہائی میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۳۶ بچے، موصیٰ لہ کو حصہ کے طور پر ۴۳ سہام دے دیں پھر ..... بعد از حصہ کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے برابر اس میں سے واپس لے لیں اور یہ ۲۱ سہام ہوں گے، ان کو باقیماندہ یعنی ۳۶ میں شامل کر دیجیے تو یہ کل ۵۷ سہام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۵۸ سہام، تو کل ۲۱۵ سہام ہو جائیں گے۔ پس ہر بیٹے کو ۴۳ سہام دے دیں، جیسا کہ آپ نے واپس لینے سے قبل حصہ کے طور پر موصیٰ لہ کو دیے تھے، اور

موصی لہ کو ۲۲ سہام ملیں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ سوائے وصیت کو پوری کرنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے تو اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو لے لیجیے، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، اس کو پانچ سے ضرب دے دیجیے بوجہ مذکورہ، تو حاصل ضرب تیس ہوگا، پھر اس میں تہائی اور چوتھائی کے مخرج کو جمع کر دیں جو کہ سات ہے تو حاصل جمع ۳۷ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں ۷۴ ہوں گی۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیجیے، اس کو تین سے ضرب دیں، پھر حاصل ضرب تین کو پانچ سے ضرب دیں تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، پھر اس میں ۱/۳ اور ۱/۴ کے مخارج کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے تو یہ ۲۲ ہو جائیں گے، اور تہائی میں سے اس کو نکال دیں تو باقی ۱۵ بچیں گے۔ پس موصی لہ کو حصے کے طور پر ۲۲ سہام دیجیے پھر اس میں سے بعد از حصہ باقیماندہ تہائی مال کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے مثل واپس لے لیجیے اور وہ ہے ۲۱ سہام، اس کو تہائی کے باقیماندہ میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۵ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۷۴ ہے تو کل ۱۱۰ سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو ۲۲ سہام ملیں گے جتنے کے آپ نے موصی لہ کو واپس لینے سے قبل دیے تھے اور موصی لہ کو ایک درہم (یعنی ایک سہم) ملے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے اور ان میں سے ایک کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے برابر کی وصیت کرے تو تہائی مال ۱۷ سہام ہوگا اور دو حصے ۱۴ سہام اور تہائی میں سے دو حصے نکالنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ تین سہام ہوگا، اس باقیماندہ کا دو تہائی یعنی دو سہام اس کو دیا جائے گا تو باقی بچے گا ایک سہم جس کو دو تہائی مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور وہ ہے ۳۴ سہام، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح نکالیں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں دو حصوں کے بدلے دو سہام کا اضافہ کر دیجیے کیونکہ موصی لہ جس کیلئے دو حصوں کی وصیت کی گئی ہے دو بیٹوں کے مانند ہے، تو گویا سات بیٹے ہوئے، پس فریضہ سات میں سے ہوگا، پھر اس کو تین سے ضرب دے دیں، تہائی کی وجہ سے، تو حاصل ضرب ۲۱ آئے گا، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیجیے دو سہام تو دو حصوں کی وصیت کے بدلے اور دو سہام باقیماندہ تہائی کے دو تہائی کے بدلے، تاکہ مسئلے کو حل کیا جائے، تو باقی بچیں گے ۱۷ سہام تو یہ تہائی مال ہے۔ اگر آپ حصہ کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو اس کی یہ صورت ہوگی کہ آپ دو حصے لے لیں اور وہ ہیں دو سہام، ان کو تین سے ضرب دے دیں، تو یہ چھے ہو جائیں گے، کیونکہ وصیت کو تہائی مال میں سے نافذ کرنا ہے، پھر اس کو تین سے ضرب دیدیں، تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کی وجہ سے، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے پھر اس میں سے چار تفریق کر دیں، جیسے آپ نے پہلے بیں سے تفریق کیے تھے، باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ دو حصے ہیں، تہائی مال میں سے یہ دو حصے نکالنے کے بعد تین سہام باقی بچیں گے، تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے بدلے دو سہام دے دیں تو باقی ایک سہم بچے گا، جو وصیتیں پوری کرنے کے بعد باقی بچا ہے، اس کو بقیہ دو تہائی مال میں لوٹا دیا جائے گا، جو کہ ۳۴ سہام ہے، تو یہ ۳۵ سہام ہو جائیں گے، جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر بیٹے کو سات سہام ملیں گے جو کہ دو حصوں کا نصف ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ اگر دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنا ہو تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے سہام کا ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں تو باقی ایسا عدد بچے کہ (جو تین پر پورا تقسیم ہو تاکہ) اس میں سے دو تہائی

نکل سکے، وہ عدد پانچ ہے پس دو حصوں کے طور پر دو سہام دیدیں، باقی تین سہام بچیں گے تہائی کے باقی ماندہ کے دو تہائی کے طور پر دو سہام دے دیں، باقی بچے گا ایک سہم، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سہام ہے، تو یہ گیارہ سہام ہوجائیں گے جب کہ ہمیں ضرورت ہے پانچ سہام کی تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم مل جائے پس ثابت ہوا کہ آپ نے چھے سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، پس ایک تہائی مال میں دو سہام کا اضافہ کر دیں تو یہ سات سہام ہوجائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سہام دے دیجئے، باقی بچیں گے تین سہام، تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے طور پر دو سہام دے دیجیے تو باقی ایک سہم بچے گا، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۴ سہام ہے، تو یہ ۱۵ سہام ہوجائیں گے جبکہ آپ کو درکار ہیں دس سہام، کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر چار سہام دیے ہیں اس لیے لازم ہے کہ ہر بیٹے کو دو سہام ملیں اور وہ ہیں پانچ پس ان سب کو کل دس سہام ملیں گے، تو ثابت ہوا کہ آپ نے اس مرتبہ پانچ سہام زیادہ دیے ہیں جبکہ پہلی غلطی چھے سہام کی تھی، تو دو سہام بڑھانے سے غلطی کا ایک سہم چلا گیا، پس معلوم ہوگیا کہ تہائی مال میں دو سہام کا اضافہ کرنے سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس پہلے مفروضہ تہائی میں، جو کہ پانچ سہام ہے، بارہ سہام کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہوجائے، تو یہ ۱۷ ہوجائیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ باقی حساب مذکورہ طریقے پر ہے۔ الجامع الاصغر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ پہلی تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ پانچ ہے، تو یہ پچیس ہوجائیں گے، پھر آپ دوسری تہائی لے لیں، جو کہ سات ہے، اس کو پہلی غلطی سے جو کہ چھے ہے، ضرب دے دیں تو یہ ۴۲ ہوجائیں گے، پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم تفریق کر دیں، حاصل تفریق ۱۷ ہوگا، پس یہ تہائی ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ پہلا حصہ جو کہ دو سہام ہے، لے لیں اور اس کو دوسری غلطی سے، جو کہ پانچ ہے، ضرب دے دیں، تو یہ دس ہوجائیں گے، پھر دوسرے حصہ کو جو کہ چار ہے پہلی غلطی سے، جو کہ چھے ہے، ضرب دے دیں تو یہ چوبیس ہوجائیں گے، پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں تو باقی چودہ بچیں گے پس یہ دو حصے ہیں۔ جامع اکبر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ تہائی میں سے دو حصے نکال کر باقی کو دوگنا کر دیں، اور وہ باقیماندہ ہے تین، تو یہ چھے ہوجائیں گے، پھر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں تو یہ آٹھ ہوجائیں گے، تو یہ تہائی ہے، پس دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں، تو باقی چھے بچیں گے، تہائی کے باقیماندہ کے دو تہائی کے طور پر چار سہام دے دیں تو باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۶ سہام ہے، تو یہ ۱۸ ہوجائیں گے، جبکہ آپ کو پانچ درکار ہیں کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر دو سہام دیے ہیں پس لازم ہے کہ ہر بیٹے کو ایک سہم ملے، پس جامع اکبر میں دوسری غلطی تین سہام کی زیادتی کی ہے جبکہ دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی چھے سہام کی زیادتی کی تھی، پس دو غلطیوں میں پہلے تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۳ ہے، تو یہ ۶۵ ہو جائیں گے، اب جامع اکبر میں دوسری تہائی کو لے لیں جو کہ آٹھ ہے اس کو پہلی غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ چھے ہے، تو یہ ۴۸ ہو جائیں گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی ۱۷ بچیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ حصہ معلوم کرنے کی صورت اس طرح ہوگی کہ دو غلطیوں والے طریقے میں دونوں حصوں کو لے لیں چنانچہ ان میں سے ایک تو چھے ہے اور دوسرا ۱۲، چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں، پس جب آپ ۱۳ میں سے ۶ تفریق کریں

کے. تو باقی ۲ بچیں گے تو یہ ایک حصہ کی مقدار ہے۔

اور اگر وہ تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کی وصیت کرے اور باقی مسئلہ وہی رہے، تو میراث ۵۰ سہام بنا کے تقسیم کی جائے گی، اور ایک تہائی مال ۱۹ سہام کا ہوگا، دو حصے ۱۸ سہام ہوں گے اور باقیماندہ کی تہائی ایک سہم ہوگی۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو لے کر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں جو کہ دو سہام ہیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲۱ ہو جائیں گے، اس میں سے دو حصے تفریق کر دیں جو کہ دو سہام ہیں تو باقی ۱۹ بچیں گے، تو یہ ایک تہائی ہے۔ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں دو سہام تفریق کیے ہیں اور سابقہ مسئلے میں چار سہام تفریق کیے، دو سہام دو حصوں کے بدلے میں اور دو سہام باقیماندہ کے دو تہائی کے بدلے میں۔ امام محمدؒ نے سابقہ مسئلے میں جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے تو یہاں بھی چار کو تفریق کرنا لازم ٹھہرتا ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ دو حصے لے لیں جو کہ دو سہام ہیں، ان کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ چھے ہو جائیں گے، پھر آپ چھے کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، اس میں سے دو سہام تفریق کر دیں تو باقی سولہ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔ اور حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی تین سہام بچے، اس باقیماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیں جو کہ ایک سہم ہے، پس باقی دو سہام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۳۸ سہام ہے تو یہ چالیس سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو آٹھ سہام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے پانچ سہام فرض کر لیں، دو حصوں کے طور پر دو سہام دے دیں، باقی تین سہام بچیں گے، پس باقیماندہ کے تہائی کے طور پر ایک سہم دے دیں تو باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سہام ہے، تو یہ ۱۲ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہٰذا تہائی میں دو سہام کا اضافہ کر دیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سہام دے دیں، اس طرح تین باقی بچیں گے، پس باقیماندہ کے ایک تہائی کے طور پر ایک سہم دے دیں۔ باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیا جائے جو کہ چودہ سہام ہے، تو یہ سولہ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام کی ضرورت ہے، پس ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھے سہام کی زیادتی کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی میں سات سہام زیادہ تھے، تو معلوم ہوا کہ تہائی میں جب بھی دو سہام کا اضافہ کیا جائے گا غلطی کے سہام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا، لہٰذا پہلی غلطی میں ۱۴ سہام کا اضافہ کر دیں تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو جب آپ ۵ میں ۱۴ کا اضافہ کریں گے یہ ۱۹ ہو جائیں گے، پس یہ تہائی مال ہے، باقی کا مسئلہ مذکورہ طریقے سے حل کر لیا جائے۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کے طریقے سے اس کو ویسے ہی حل کیا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی آدمی فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک ماں، دو بیٹیاں دو بیویاں اور ایک عصبہ چھوڑے اور کسی آدمی کے حق میں ایک بیٹی کے حصے کے مثل کی اور دوسرے آدمی کے حق میں تہائی کے باقیماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کر گیا ہو تو میراث ۶۶ اجزاء (سہام) کر کے تقسیم کی جائے گی، ایک حصہ (SHARE) ۱۶ اجزا کا ہوگا، باقیماندہ کی ایک تہائی دو اجزا ہوں گے، دو بیٹیوں کو ۳۲ اجزا، ماں کو ۸، بیوی کو ۶ اور عصبہ کو ۲ اجزا ملیں گے۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس مسئلے کو اسی طرح حل کیا ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ نے الاصل

بن لیے گیے اجزاء کے نصف یعنی ۳۲ اجزاء سے بغیر کسر کے اس کو حل کیا ہے۔ اس طرح حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس فریضہ کی تقسیم اصل میں ۲۴ اجزاء سے ہے کیونکہ آپ کو ۱/۸، ۲/۳ اور ۱/۶ کی ضرورت ہے، پس بیوی کو ۱/۸ یعنی ۳ سہام اور بیٹیوں کو ۲/۳ یعنی ۱۶ سہام، ماں کو ۱/۶ یعنی ۴ سہام اور عصبہ کو ایک سہم لہٰذا دو بیٹیاں دو سہام یعنی دو تہائی کی مستحق ہیں اور باقی سب ایک سہم یعنی ایک تہائی کے مستحق ہیں پس بہ حقیقت میں یوں ہو گیا کہ جیسے وارثوں کی تعداد تین ہے کیونکہ ان کے سہام تین ہیں، تو یوں سمجھ لیجیے کہ اس کے تین بیٹے ہیں اور اس نے ایک آدمی کے حق میں ایک بیٹے کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے مثل کی وصیت کی ہے اور اگر مسئلہ ایسے ہو تو اس کا جواب نکالنا آسان ہے، وہ اس طرح کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ تین ہے، اس میں پہلی وصیت کی وجہ سے ایک سہم کا اضافہ کر دیں۔ اس کو دوسری وصیت کی وجہ سے تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر دوسری وصیت کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم تفریق کر دیں تو باقی ۱۱ بچیں گے جو کہ تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس وہ ۲۲ سہام ہوں گی، پس کل مال ۳۳ سہام ہوگا، اور حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹ - ۱ = ۸ پس، حصے والے موصی لہ کو ۸ سہام دے دیں، تہائی کے باقیماندہ کی ایک تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیں، تو یہ ۹ ہو جائیں گے۔ پس تہائی میں سے باقی دو سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں، جو کہ ۲۲ سہام ہے، شامل کر دیجیے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے دو بیٹیوں کو اس کا دو تہائی ملیں گے، چنانچہ ہر بیٹی کو ۸ سہام ملیں گے، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی لہ کو دیے، ماں کو چار سہام، بیوی کو تین سہام اور عصبہ کو ایک سہم ملے گا، پس الاصل میں لیے گیے سہام کی نصف تعداد سے مسئلے کا حل نکل آیا۔

اور اگر موصی یہ وصیت کرے کہ موصی لہ کو ایک بیٹی کے حصے کے برابر دیا جائے سوائے بعد از حصہ تہائی سے باقیماندہ کی ایک تہائی کے تو فریضہ ۶۲۴ سہام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۱۶۰ سہام کا ہوگا اور باقیماندہ کی ایک تہائی ۱۶ سہام کی۔ مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ فرض کر لیں کہ وارثوں کی تعداد تین ہے، وصیت کی وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں، اس طرح یہ تیرہ ہو جائیں گے، تو اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس کل مال ۳۹ سہام ہو جائے گا اور ایک حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹ + ۱ = ۱۰، پھر اس میں سے ایک سہم باقیماندہ کی ایک تہائی کے طور پر مستثنیٰ کر دیجیے اور اس کو باقیماندہ میں جمع کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر ان چار سہام کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ تیس ہو جائیں گے، ہر بیٹی کو دس سہام ملیں گے، جتنے کہ مستثنیٰ کرنے سے قبل موصی لہ کو دیے تھے، ماں کو چھٹا حصہ یعنی پانچ سہام ملیں گے، باقی پانچ بیوی اور عصبہ کے درمیان چوتھائی کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے کیونکہ بیوی کا حق تین سہام اور عصبہ کا حق ایک سہم ہے، پس بیوی کا حق عصبہ کے حق سے تین گنا ہوگا۔ لہٰذا اگر آپ کسر کو پسند کریں تو بقیہ پانچ کو ان دونوں کے درمیان چوتھائیوں کے حساب سے تقسیم کر دیں (یعنی بیوی کا حصہ = ۵/۶ × ۳/۴ = ۱۵/۲۴ اور عصبہ کا حصہ = ۵/۶ × ۱/۴ = ۵/۲۴) اور اگر آپ کسر کو پسند نہ کریں تو اصل حساب کو چار سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۵۶ ہو جائیں گے، اس میں سے حصے صحیح عدد پر بغیر کسر کے نکل آئیں گے، اور امام محمدؒ نے جس عدد سے کتاب میں حل نکالا ہے یہ اس کا ۱/۴ ہے۔

اور اگر وہ بیوی کے حصے اور تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کے برابر مال کی وصیت کرے تو فریضہ ۲۳۴ سہام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۲۴ سہام اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۱۸ سہام ہوگی۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ یوں سمجھ لیں کہ جیسے وارثوں کی تعداد آٹھ ہے کیونکہ سہام آٹھ ہیں، تو گویا اس نے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے، پس اس پر ایک سہم کا اضافہ کر لیں تو یہ نو ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲۷ ہو جائیں گے، اس میں سے ایک سہم منہا کر دیں تو باقی ۲۶ سہام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے، لہٰذا کل مال ۷۸ سہام ہوگا! ہر ایک حصہ = ۱ سہم × ۳ × ۳ = ۹، پھر اس میں سے ایک سہم تفریق کر دیں تو باقی آٹھ بچیں گے، اور باقی ماندہ کی ایک تہائی چھ ہے، تو باقی بارہ بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہے ۵۲ سہام، تو یہ ۶۴ سہام ہو جائیں گے، ان میں سے بیوی کو آٹھ سہام ملیں گے، اور واضح ہو گیا کہ آپ نے بیوی کے حصے کے مثل کی وصیت والے موصی لہ کو بیوی کے حصے کے مثل آٹھ سہام دیے ہیں، اور بیوی کو دینے کے بعد باقی ۵۶ سہام بچیں گے، ان کو اگر ماں، دو بیٹیوں اور عصبہ میں تقسیم کیا جائے تو حساب درست نہیں رہتا کیونکہ لازم ہے کہ دو بیٹیوں کو ۶۴ کا $\frac{2}{3}$ ملے اور اس کا $\frac{1}{3}$ صحیح عدد میں نہیں ہے، ماں کو اس کا $\frac{1}{6}$ ملے گا اور اس کا $\frac{1}{6}$ بھی صحیح عدد میں نہیں نکلتا، البتہ $\frac{1}{6}$ کے مخرج اور سہام حساب کے مابین نصف اور نصف کی موافقت ہے، لہٰذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے موافق کے ساتھ ضرب دے دیں یعنی ۷۸ کو ۳ سے ضرب دے دیں، تو حاصل ضرب ۲۳۴، جیسا کہ امام محمدؒ نے کتاب میں بتایا ہے، پس جس کو پہلے حساب میں ایک سہم ملا تھا اس کو دوسرے حساب میں تین سہام ملیں گے، چنانچہ موصی لہ کو آٹھ سہام ملے تھے تو اب اسے ۲۴ سہام ملیں گے، دو بیٹیوں کا حق ۴۲ $\frac{2}{3}$ درہم پر تھا تو اب ان کو ۱۲۸ مل جائیں گے، ماں کا حق ۱۰ $\frac{2}{3}$ درہم تھا تو یہ تین سے ضرب دینے کے بعد ۳۲ ہو جائے گا اور عصبہ کا حق ۲ $\frac{2}{3}$ دراہم تھا تو یہ اب ۳ سے مضروب ہو کر آٹھ دراہم ہو جائے گا۔

اگر کسی آدمی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ان میں سے ایک کے حق میں پورے ایک چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کی اور ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو فریضہ ۱۲ سہام سے ہوگا، ایک حصہ دو سہام، چوتھائی کا تکملہ ایک سہم تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی ایک سہم کیونکہ ورثاء اگر اجازت دے دیں تو وارث کے حق میں وصیت درست ہوتی ہے، اور اس کے حصے اور ایک چوتھائی میں فرق ایک سہم کا ہے کیونکہ اگر یہاں اجنبی کے لیے وصیت نہ ہوتی تو اس کو ایک چوتھائی ملتا اور باقی ماندہ مال چار بیٹوں میں چار برابر اجزاء کر کے تقسیم کیا جاتا، پس ہمیں ایسے عدد کی ضرورت ہے جو چار پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۶ ہے، پس اس کو چوتھائی مال یعنی ۴ سہام دیے جائیں گے، اور باقیماندہ مال چار بیٹوں میں چار برابر حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا، پس ہر بیٹے کو تین سہام ملیں گے جب کہ وصیت والے کو چار سہام ملے، تو واضح ہوا کہ اس وصیت سے تو وہ صرف ایک سہم کا مستحق ہوا ہے تو چونکہ اس نے دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے لہٰذا آپ ایسا عدد لیں جو تین اور چار دونوں پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، پس اس کی تہائی چار اور اس کی چوتھائی تین ہے، پس پوری چوتھائی والے موصی لہ کو دو سہام دے دیجئے اور دوسرے کو ایک سہم، کیونکہ تہائی مال میں

سے اس کی ایک چوتھائی منہا کرنے کے بعد جو بچتا ہے اس کی ایک تہائی ایک سہم ہے۔ تو باقی دو سہام بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ دس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، اس طرح ہر بیٹے کو دو سہام مل جائیں گے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب ہم نے اس کو چوتھائی مال دیا تو اس کے حصے کے طور پر اس کا حصہ دو سہام ہے، جتنا کہ باقی سب بیٹوں میں سے ہر ایک کو ملا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت ترکے کی تہائی سے زیادہ کی نہ ہو

ازانجملہ یہ شرط ہے کہ وصیت کی مقدار تہائی ترکے تک ہو، اگر موصی کا وارث ہو اور تہائی سے زیادہ کی اجازت نہ دے تو تہائی سے زائد کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ اور اجازت دینے والا بھی اجازت دینے کا شرعاً اہل ہو۔ اس شرط کے اعتبار کے لیے اصل وہ حدیث سعدؓ ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں۔ کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں اپنے پورے مال کی وصیت کر دوں؟ آپؐ نے فرمایا نہیں، اس پر انہوں نے کہا تو دو تہائی کی؟ آپؐ نے فرمایا، نہیں انہوں نے کہا تو اس کے نصف کی؟ آپؐ نے فرمایا، نہیں۔ انہوں نے کہا، تو ایک تہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا، تہائی اور تہائی بہت ہے، کیونکہ اگر تو اپنے وارثوں کو اغنیا چھوڑے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو محتاج چھوڑے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلائیں علاوہ ازیں آپؐ کا ارشاد ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے اموال کا ایک تہائی تم پر صدقہ کر دیا ہے، تمہارے (نیک) اعمال میں اضافہ کی غرض سے۔ مزید برآں، مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور موت کے وقت ورثاء کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، بجز ایک تہائی مال کے، پس ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت سے ان کی حق تلفی لازم آتی ہے اور یہ ان کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے وصیت حالتِ مرض میں کی یا صحت کی حالت میں، کیونکہ وصیت تو ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت کے وقت سے ہے، پس اس کا اعتبار موت کے وقت کیا جائے گا نہ کہ وصیت کرنے کے وقت اور موت کے وقت اس کے اعتبار سے لازم آتا ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جائے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی، یعنی یہ کہ اس وقت ترکے کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے کیونکہ موت سے قبل آدمی مرض میں مبتلا ہوتا ہے، اور مرض الموت میں ہی ان کا حق اس کے مال سے وابستہ ہو جاتا ہے، سوائے مستثنیٰ مقدار کے جو کہ تہائی مال ہے۔ وصیت اور دوسرے تبرعات مثلاً ہبہ اور صدقہ میں فرق ہے، کہ ان میں تو عقد کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے، پس اگر وہ اس وقت تندرست ہو تو وہ اس کے کل مال میں درست ہوں گے اور اگر وہ مریض ہو تو سوائے تہائی مال کے درست نہ ہوں گے، کیوں کہ ہبہ اور صدقہ ہر دو فی الفور ملک کا ایجاب ہیں، پس ان کے ضمن میں عقد کے وقت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر وہ تندرست ہو تو اس کے مال میں کسی کا کوئی حق نہ ہوگا، لہٰذا یہ کل مال میں سے درست ہوگا۔ اور اگر وہ مریض ہو تو اس کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق وابستہ ہے لہٰذا تہائی مال سے زیادہ میں (ہبہ یا صدقہ) جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح، مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، بیع اور محاباۃ، اتنی مقدار میں کہ جس میں لوگ ایک دوسرے کو فریب نہیں دیتے، مقروض کا ابراء، قتلِ خطا سے معافی یہ سب ہبہ اور صدقہ کی طرح تہائی مال میں معتبر ہوں گے کیوں کہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے ایک تہائی مال سے اوپر کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے۔ البتہ قتلِ عمد سے معافی جائز ہے اور اس میں تہائی مال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وارثوں کا

حق تو مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور قصاص مال نہیں ہے۔ اگر وہ بحالتِ مرض دین کی کفالت اور درک کی ضمانت (یعنی یہ کہ وہ مشتری کو کہے کہ اگر اس خریدے ہوئے مال کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو میں تمہاری ادا کی ہوئی قیمت کا ضامن ہوں) دینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ دین کو اپنے ذمے لینا بھی تبرع ہے لہٰذا یہ تہائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہبہ تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے، کیونکہ اس میں اس پر التزام آتا ہے، جیسے ہبہ میں التزام آتا ہے۔ اور اگر وہ حالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے تندرستی کی حالت میں اس دین کی کفالت کی تھی تو اس دین کا وہی حکم ہے جو مرض کے دین کا ہے، چنانچہ تندرستی کے زمانے کے قرضخواہوں کے حق میں اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائیگا، اور مرض کے قرضخواہ اور مکفول لہ جس کیلئے یہ کفیل وضامن یکساں ہیں۔ اور اگر وہ بحالت صحت کفیل (ضامن) بنے اور کفالت کو مستقبل کی طرف مضاف کرے۔ مثلاً وہ مکفول لہ سے کہے کہ فلاں شخص کے ذمے تیرا جو حق واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں، پھر اس فلاں شخص کے ذمے مکفول لہ کا کوئی دین کفیل کی حالت مرض میں واجب ہو جائے تو اس دین کا حکم اور حالت صحت کے دین کا حکم دونوں یکساں ہیں، چنانچہ مکفول لہ کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو حالت صحت کے قرضخواہ کے ساتھ کیا جاتا ہے، کیونکہ کفالت صحت کی حالت میں پائی گئی ہے۔ ابراہیم نخعیؒ سے ایسے شخص کے بارے میں روایت ہے کہ جس نے اپنی ام ولد کے حق میں اپنی زندگی میں اور تندرستی کی حالت میں وصیت کی، پھر وہ فوت ہوگیا، کہ یہ میراث ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت کے وقت اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ اسے تہائی مال میں سے ملے گی۔ اول الذکر کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنی زندگی میں اس کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دی ہو کیونکہ ام ولد کو کوئی چیز ہبہ کرنا درحقیقت ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ ہبہ تملیک (مالک بنانا) ہے جب کہ وہ اہلِ ملک میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ مملوک ہے۔ ثانی الذکر اپنے ظاہری معنی کے مطابق رہے گی کیونکہ مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور وہ موت کے وقت اہل ملک میں سے ہے کیونکہ وہ اس وقت آزاد ہے، لہٰذا وہ ان لوگوں میں سے ہے کہ جن کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے۔

وارث نہ ہو تو کل مال کی وصیت بھی جائز ہے

اور اگر تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ کل مال میں سے جائز ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف تہائی مال میں سے جائز ہوگی۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الولاء میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کا وارث ہو اور وہ تہائی سے زائد کی اجازت دے دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ تہائی سے زیادہ میں وصیت کے نفاذ میں رکاوٹ تو اس (وارث) کا حق ہے ورنہ تصرف کے لیے جو موجب تنفیذ ہے یعنی ملک تو وہ تو موجود ہے۔ پس جب اس نے اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہوگئی۔

ورثاء کی اجازت سے تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو جاتی ہے

پھر جب وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہو جائے تو موصی لہ تہائی مال سے زائد مقدار کا مالک موصی کی جانب سے بنے گا نہ کہ وارث کی جانب سے۔ پس اس زائد مقدار کا جواز موصی کی وصیت کا جواز ہے نہ کہ وارث کی طرف سے عطیہ کا جواز۔ یہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا جواز ہبہ اور عطیہ کا جواز ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اس میں ملک کا ثابت ہونا قبضے پر منحصر ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ اس پر منحصر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب (وصیت کا) نفاذ وارث کی اجازت پر موقوف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے

کہ اجازت اس کی طرف سے ہبہ ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وارث موصی کے مرض الموت میں، کی گئی وصیت کی اجازت دے دے تو اسکی اجازت تہائی مال میں معتبر ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تملیک اس کی جانب سے ہے۔ ہماری توجیہ یہ ہے کہ موصی وصیت کرکے اپنی ہی ملک میں تصرّف کرتا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ یہ (تصرف) نافذ ہو کیونکہ تصرف ایسے شخص کی جانب سے ہے جو تصرف کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز سے ہے کہ جو تصرف کا محل ہے، اور امتناع تو ایک رکاوٹ کے سبب سے ہے اور وہ رکاوٹ ہے وارث کا حق، تو جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے وہ رکاوٹ دور کر دی اور وہ تصرّف سابقہ سبب کی وجہ سے نافذ ہوگا نہ کہ رکاوٹ کے دور کیے جانے کی وجہ سے، کیونکہ رکاوٹ کا دور کیا جانا تو شرط ہے، اور شرط کے پائے جانے پر حکم کی اضافت سبب کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف، اور حکم کا ثابت ہونا فی الحقیقت سبب پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ شرط پر، کیونکہ تمام شرطیں اسباب کی شرطیں ہوتی ہیں نہ کہ احکام کی شرطیں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، پس امام شافعیؒ نے جو وجہ بیان کی ہے اس کا یہ جواب نکل آیا۔ رہی اس کے مرض الموت میں وارث کی اجازت تو یہ تہائی مال میں اس اعتبار کا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے اجازت تملیک اور ملک کا ایجاب ہے، کیونکہ اجازت تملیک کی خبر نہیں دیتی بلکہ یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ تصرف تملیک واقع ہونے میں ایک رکاوٹ کا ازالہ ہے مال تصرّف۔ یہ رسے حق کو ساقط کرکے، اور یہ حق ساقط کرنا اس کی طرف سے تبرّع ہے، پس اس کا تبرّع تہائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہبہ کے ذریعے تملیک کا تبرّع تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اگر بعض ورثاء اجازت نہ دیں

اگر بعض ورثاء اجازت دے دیں اور بعض رد کر دیں، تو اجازت دینے والے وارث کے حصہ کے بقدر وصیت جائز ہوگی اور رد کرنے والوں کے حصوں کے بقدر باطل ہو جائے گی، کیونکہ ہر وارث کو اپنے حصّے کے بقدر ہی اجازت دینے اور ردّ کرنے کا اختیار ہے، پس ہر ایک کا اپنے حصے میں تصرف شرعی اختیار کے ساتھ صادر ہوا ہے، لہٰذا یہ نافذ ہوگا، پھر اجازت دینے والے کی اجازت اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب اجازت دینے والا اجازت دینے کا اہل ہو یعنی وہ بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ دیوانہ یا سمجھ بوجھ نہ رکھنے والا بچہ ہو تو اس کی اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر وہ عاقل و بالغ ہو لیکن مرض الموت میں مبتلا مریض ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی۔ پھر اگر وارث ایک ہی ہو تو اس کی اجازت بمنزلہ نئی وصیت کے ہوگی چنانچہ اگر موصی لہ اس کا وارث ہو تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی تاآنکہ مریض کے ورثاء اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اجنبی ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی اور تہائی مال میں معتبر ہوگی۔ اجازت کا وقت موصی کی موت کے بعد کا وقت ہے، اس کی زندگی میں اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد اس سے رجوع کرنے کا انہیں اختیار ہوگا۔ یہ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ابن ابی لیلی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ان کی اجازت اس کی موت کے بعد اور اس کی زندگی میں بھی جائز ہوگی اور اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد انہیں اس سے رجوع کرنے کا اختیار

نہیں ہوگا - اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ اس کی موت کے بعد اجازت دیں تو انہیں اس کے بعد اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا - ابن ابی لیلی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی زندگی میں ان کی طرف سے اجازت اپنے محل میں واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے مرض الموت میں اس کے مال کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہوتا ہے البتہ اس مرض کا مرض الموت ہونا موت پر ہی ثابت ہوتا ہے پھر جب اس کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ مرض الموت تھا، پس یہ بھی واضح ہوگیا کہ ان کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ تھا، تو واضح ہوا کہ اجازت دے کر انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، پس ان کی اجازت جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا حق تو موصی کی موت پر ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات کہ مرض، مرض الموت ہے موت پر ہی معلوم ہوتی ہے تو اب جب کہ وہ فوت ہوگیا یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ مرض، مرض الموت تھا پس اب ان کا حق ثابت ہوجائے گا، البتہ جب موت پر ان کا حق ثابت ہوگیا تو اس کا استناد شروع مرض کی طرف ہوگیا اور استناد تو قائم میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ ماضی (گزرنے والے) میں اور ان کی اجازت گزر چکی جیسے سود اور بیع کار، کیونکہ اجازت دینے کے وقت حق معدوم تھا، پس اس کے ساتھ اجازت ملحق نہ ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ وارثوں کا حق مرض کی حالت میں محض ظاہر ہونے کے طریقے سے ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مریض کے لیے اپنی باندی کے ساتھ مباشرت کرنا حلال ہے اور اگر محض ظہور کے طریقے سے موت کے وقت (وارثوں) کی ملک ثابت ہوتی تو یہ بات واضح ہوتی کہ اس نے غیر کی ملک کے ساتھ مباشرت کی ہے اور ایسا کرنا حرام ہے جبکہ یہ بالاجماع حرام نہیں ہے، کیونکہ محض ظہور کے طریقے سے حالتِ مرض میں حق کا اثبات موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہے، پس فی الحال حق کا اعتبار جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار استناد کے طریقے سے ہے، اسلیے یہ قائم و حاضر میں ظاہر ہوگا نہ کہ ماضی میں۔

دوسرے کے مال کی بابت وصیت

اور اگر موصی کسی آدمی کے مال سے ایک ہزار دراہم یا ایک غلام یا اس کی کسی دوسری چیز کی وصیت کرے اور وہ آدمی موصی کی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دے تو وہ مال موصی لہ کے حوالے کرنے سے قبل وہ اس اجازت سے رجوع کر سکتا ہے، اگر وہ اس کے حوالے کر دے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کا جواز اس کی وصیت کا جواز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے مال پر کسی کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا، اس کا جواز تو مال والے کی طرف سے ہبہ ہے، پس اس کی اجازت کسی حق کو ساقط کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے ہبہ کا عقد ہے، کیونکہ موصی کا تصرف دوسرے کی ملک میں واقع ہوا ہے پس یہ اس (دوسرے) کی اجازت پر موقوف ہے، تو جب اس دوسرے شخص نے اس کی اجازت دے دی تو یہ اس کی جانب سے ہبہ ٹھہرا نہ کہ موصی کی طرف سے وصیت، گویا کہ اس نے یہ ابتداً ہی ہبہ کیا ہے، پس اگر وہ مال سپرد کر دے تو ہبہ جائز ہے وگرنہ نہیں، بخلاف تہائی مال سے زائد کی وصیت کے کہ اگر ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوتی ہے اور اس میں مال کا موصی لہ کے حوالے کیا جانا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہاں تصرف وصیت واقع ہوا ہے اس لیے کہ یہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوا ہے لہذا یہ سپردگی کا محتاج نہیں ہے، یہ تو صرف اجازت کا محتاج ہے، پس جب اجازت مل گئی وصیت جائز ہوگئی اور اس کو نافذ کیا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ موصی یہ مال کا ایک مقررہ حصہ ہے، جیسے تہائی اور نصف یا یہ کل مال ہے، یا یہ عین ہے جس کی

طرف اشارہ کیا گیا، مثلاً وہ اپنے ایک غلام یا اپنے ایک کپڑے کی وصیت کر دے، ان سب صورتوں میں تہائی مال کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر وہ (موصی بہ) اس کے کل مال کے ایک تہائی میں سے نکلتا ہو تو وہ اس کو مل جائے گا اور اگر نہ نکلتا ہو تو اس (موصی لہ) کو اس قدر ملے گا جس قدر کہ تہائی مال میں سے نکلتا ہو۔

اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے

اور اگر موصی کا کوئی اور مال (موصی بہ کے سوا) نہ ہو تو موصی لہ کو موصی بہ کا ایک تہائی ملے گا اور باقی دو تہائی وارثوں کو ملے گا، خواہ وصیت ایک ہو یا کئی وصیتیں اکٹھی ہو گئی ہوں، سب وصیتوں کو تہائی مال میں سے پورا کیا جائے گا، اگر ایسا کرنا ممکن ہو، اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور تہائی مال جملہ وصیتوں کو پورا نہ کر سکتا ہو تو اس میں حصے ڈالے جائیں گے، اور اگر ترجیح دینے کا سبب موجود ہو تو بعض (موصی لہ) کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔ اس جملہ کی توضیح یوں ہے کہ اگر ایک سے زیادہ وصیتیں جمع ہو جائیں تو تہائی مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جملہ وصیتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہوگا یا کافی نہیں ہوگا، اگر کافی ہو تو سب وصیتیں تہائی مال میں سے پوری کی جائیں گی کیونکہ سبھی وصیتیں اس کے ساتھ وابستہ ہیں اور سب کو پورا کرنا ممکن بھی ہے، لہٰذا سب وصیتیں پوری کی جائیں گی، خواہ یہ وصیتیں اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے ہوں، جیسے تقرب الٰہی کی وصیت، مثلاً فرض حج، زکوٰۃ، روزہ نماز، کفارات، نذروں، صدقۂ فطر، قربانی، نفلی حج، نفلی روزے، مساجد کی تعمیر، غلام آزاد کرنے اور جانور ذبح کرنے وغیرہ کی وصیت، یا یہ بندوں کے حق میں ہوں، جیسے زید، عمرو، بکر، خالد کے لئے وصیت۔ اسی طرح اگر تہائی مال جملہ وصیتوں کے نفاذ کے لئے کافی نہ ہو لیکن ورثاء اجازت دیدیں تو بھی جملہ وصیتیں نافذ کی جائیں گی۔ اور اگر تہائی مال کافی نہ ہو اور ورثاء بھی اجازت نہ دیں تو وصیتیں دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی یا تو سب کی سب اللہ تعالیٰ عزّ وجل کے لئے ہوں گی اور اس سے مراد ہے تقرب الٰہی کی وصیت، یا ان میں سے بعض اللہ تعالیٰ کے لئے اور بعض بندوں کے لئے ہوں گی۔

تقرب الٰہی کے لئے کی گئی وصیتوں کے احکام

اگر جملہ وصیتیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی۔ یا تو سبھی وصیتیں فرائض یا واجبات یا نوافل ہوں گی یا فرائض، واجبات اور نوافل سبھی اقسام کی ملی جلی ہوں گی۔ اگر جملہ وصیتیں ایک جیسے فرائض ہوں، تو اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا جس کو موصی نے مقدم رکھا ہے، کیونکہ ایک جیسے ہونے کی صورت میں ترجیح بالذات ممکن نہیں ہے پس ابتداء کی ترجیح دی جائے گی، کیونکہ ایک وصیت کو پہلے رکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ موصی نے اس کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی ہے، کیونکہ انسان بالعموم سب سے پہلے اہم ترین کو لیتا ہے، پھر اس سے کم اہم کو، علیٰ ہذا القیاس۔ حج اور زکوٰۃ کی (وصیت کی) بابت امام ابو یوسفؒ سے دو مختلف اقوال روایت کیے گئے ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ پہلے حج کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا خواہ موصی نے اس کا ذکر بعد میں کیا ہو اور دوسرا قول، جو کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ پہلے زکوٰۃ کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔ پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج بدنی عبادت ہے اور زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بدنی عبادت اولیٰ ہے، کیونکہ نفس مال کی بہ نسبت زیادہ قیمتی اور عزیز ہے، پس یہ اپنی عزیز ترین اور سب سے قیمتی چیز کے ذریعے اللہ تبارک وتعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے،

کیونکہ حج ایک ایسی بدنی عبادت ہے کہ اس کا مال کے ساتھ بھی تعلق ہے جبکہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے جس کا بدن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہٰذا حج قوی تر ہے، لہٰذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج خالصتہً اللہ تعالیٰ کا حق ہے جبکہ زکوٰۃ کے ساتھ بندے کا حق بھی وابستہ ہے پس اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ بندہ محتاج ہے جبکہ اللہ عزوجل غنی ہے۔ حج اور زکوٰۃ کی بابت علماء کا کہنا ہے کہ ان کو کفّارات (کفارہ کی جمع) سے پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں ابتداءً اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہیں، ان کے واجب ہونے کا بندے کی جانب سے پائے جانے والے کسی سبب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جبکہ کفّارات کے وجوب کا تعلق ایسے اسباب سے ہے جو بندے کی طرف سے پائے جاتے ہیں جیسے قتل، ظہار اور قسم ہے، اور جو ابتداءً واجب ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا وہ مقدم ہوگا۔ کفارات صدقۂ فطر پر مقدم ہیں کیونکہ صدقۂ فطر واجب ہے جبکہ کفارات فرض ہیں اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، ان کفارات کے لیے تو قرآن حکیم کی نص موجود ہے جبکہ صدقۂ فطر کے لیے قرآن مجید میں کوئی نص نہیں ہے، یہ تو سنّت پاک سے معلوم ہوا ہے، پس جس کی بابت قرآن حکیم میں نص موجود ہے وہ قوی تر ہے، لہٰذا وہ اولیٰ ہے۔ صدقۂ فطر قربانی پر مقدم ہے اگرچہ ہمارے نزدیک قربانی بھی واجب ہے، لیکن صدقۂ فطر کے وجوب پر اتفاق ہے جبکہ قربانی کا وجوب محل اجتہاد ہے، لہٰذا جس کے وجوب پر اتفاق ہے وہ قوی تر ہے، پس اس سے ابتداء کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح، صدقۂ فطر، رمضان میں روزہ افطار کرنے کے کفارے پر مقدم ہے کیونکہ اس کفارے کا وجوب خبرِ واحد سے ثابت ہے۔ جب کہ صدقۂ فطر کا وجوب مشہور احادیث (اخبار) سے ثابت ہے، اور خبرِ مشہور سے جو ثابت ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہٰذا یہ مقدم ہوگا۔ علماء کا کہنا ہے کہ صدقۂ فطر نذر پر مقدم ہوگا کیونکہ صدقۂ فطر تو ابتداءً اللہ تبارک وتعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے جب کہ نذر بندے کے واجب کرنے سے واجب ہوئی ہے، اور اس کے وجوب کا تعلق بھی بندے کے ارتکاب کے سبب کے ساتھ ہے لہٰذا صدقۂ فطر مقدم ہوگا۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ صدقۂ فطر واجبات میں سے ہے نہ کہ فرائض میں سے کیونکہ اس کا وجوب کسی دلیلِ قطعی سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو مشتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، جبکہ نذر کو پورا کرنا فرض ہے کیونکہ اس کا وجوب ایک قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ قطعی دلیل ہے قرآن حکیم کی نصِّ مفسّر، چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ یعنی "اور وہ اپنی نذریں پوری کریں"، اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے، اسی لئے نذر کو پورا کرنے کے وجوب کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اللہ عزّ وجلّ کی کتاب میں اس پر دلیل موجود ہے اور وہ ہے اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا یہ ارشاد: وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ. فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. یعنی "ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور ضرور نیکوکار بنیں گے لیکن جب اللہ نے ان کو اپنے

فضل سے نوازدیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور وہ (اپنے عہد سے) پھر گئے اور وہ منہ پھیرنے والے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ (اللہ نے) ان کی اس بد عہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ سے کی اور اُس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ بولتے تھے روزِ حساب تک کے لیے انکے دلوں میں نفاق بٹھادیا" نذر قربانی پر مقدم ہے، کیونکہ اس کا پورا کرنا بالیقین طور پر واجب ہے جبکہ قربانی کا واجب ہونا مشتبہ ہے کیونکہ یہ محلِ اجتہاد ہے۔ قربانی نوافل پر مقدم ہو گی کیونکہ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے اور واجب اور سنتِ مؤکدہ نفل سے اولیٰ ہے۔ پس موصی کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمان کے بارے میں حسن ظن کے طور پر، کہ اس کو نفل پر مقدم کرنے کا ارادہ کیا تھا بس سہواً اس کو ترک کر دیا، لہٰذا اس کو مقدم کرنے کی دلالت کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جائے گا، خواہ سہواً اس نے اس کا ذکر مؤخر کر دیا ہے۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب تقرب کی وصیتوں میں اعتاقِ منجز نہ ہو اور اعتاقِ منجز سے مراد ہے مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، یا ایسا آزاد کرنا جو موت کے ساتھ معلق ہو اور وہ ہے تدبیر، چنانچہ اگر اس کی وصیت کی گئی ہو تو یہ مقدم ہوگا کیونکہ اعتاق خواہ منجز ہو یا موت پر معلق اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا یہ مقدم ہوگا۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اگر یہ کفارہ کے طور پر واجب ہونے والا اعتاق ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر کفارات کا ہے، اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ واجب نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو جملہ نوافل کی وصیتوں کا ہے، جیسے نفقراء پر خیرات، مساجد کی تعمیر اور نفلی حج وغیرہ پر صدقہ ہے کیونکہ اعتاق کی وصیت کے ساتھ فسخ ملحق ہو جاتا ہے، جیسے دیگر وصیتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے، پس دیگر وصیتوں کی طرح اعتاق کی وصیت بھی غیر واجب ہے، لہٰذا یہ مقدم نہ ہوگی، بخلاف اعتاق منجز اور موت پر معلق اعتاق کے، کیوں کہ ان دونوں کے ساتھ فسخ ملحق نہیں ہوسکتا، پس یہ قوی تر ہے، لہٰذا یہ دیگر تمام وصیتوں پر مقدم ہوگا۔

تقربِ الٰہی اور بندوں کیلئے ملی جلی وصیتوں کے احکام

اگر بعض وصیتیں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کیلئے ہوں اور بعض بندوں کے لیے، تو اگر متعین لوگوں کیلئے وہ وصیت کرے تو وہ تہائی مال میں سے اپنے حصے لے لیں گے، پھر بندوں کو ترکہ میں سے جو ملے گا وہ ان سب کے لیے ہے اس میں کسی کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہوگا، جس کی وجہ ہم بیان کریں گے۔ اور جو اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے ہو اس کو جمع کر لیا جائے گا، اس میں سے سب سے پہلے فرائض، پھر واجبات اور پھر نوافل کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اگر اللہ تبارک وتعالیٰ کیلیے کی گئی وصیتوں کے ساتھ بندوں میں سے کسی معین فرد کے لیے بھی وصیت ہو تو اس کو تقرب کی وصیتوں کے ساتھ بقدر اس کے موصی بہ کے حصہ ملے گا، اور حصے نکالنے میں تقرب کی تمام صورتوں کو جداگانہ طور پر لیا جائے گا۔ پس اگر وہ کہے کہ میرا تہائی مال حج، زکوٰۃ، کفارات اور زید کے لیے ہے تو تہائی مال کے چار سہام کیے جائیں گے، ایک سہم موصیٰ لہ کے لیے ایک سہم حج کے لیے، ایک سہم زکوٰۃ کے لیے اور ایک سہم کفارات کے لیے، کیونکہ ان صورتوں میں سے ہر ایک دوسری سے جدا ہے، لہٰذا ہر صورت کو جداگانہ طور پر ایک سہم ملے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ

جب وہ اپنے تہائی مال کی بعض معیّن اشخاص کے لیے وصیت کرتا اگر یہ کہا جائے کہ تقرب کی صورتوں سے، اگرچہ وہ مختلف ہوں، مقصود تو ایک ہی ہے اور وہ ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی طلب، تو چاہیئے تو یہ کہ (تہائی مال کو دو سہام میں تقسیم کیا جائے) ایک سہم موصی لہ کے لیے اور تقرب کی صورتوں کے لیے ایک سہم۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سب سے مقصود اگرچہ ایک ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی جستجو، لیکن ہر صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لہٰذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر اپنا تہائی مال فقراء، مساکین اور ابناء السبیل (مسافروں) کے لیے وصیت کرے تو ہر تین کے لیے ایک سہم نکالا جائے گا، اگرچہ سب سے مقصود اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقرب ہے لیکن جب کسی صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر جملہ وصیتیں بندوں کے لئے ہوں

یہ اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وصیتیں تمام تر اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے ہوں اور کچھ بندوں کے لیے۔ اور اگر تمام وصیتیں بندوں کے لیے ہوں تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی: یا تو وہ سب تہائی مال کے اندر اندر ہوں گی اور کوئی وصیت تہائی مال کی مقدار سے زیادہ مقدار کی نہ ہوگی یا پھر وہ اس سے تجاوز کر جائے گی۔ اگر کوئی وصیت اس سے تجاوز نہ کرے، مثلاً موصی ایک آدمی کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کرے، دوسرے آدمی کے لیے ایک چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے ۱/۶ کی، تو وہ تینوں تہائی مال میں سے اپنے حقوق کی مناسبت سے حصے پائیں گے، تہائی کی وصیت والے کو تہائی کا تہائی، چوتھائی والے کو تہائی مال کا ۱/۴ اور ۱/۶ والے کو تہائی مال کا ۱/۶ ملے گا۔ اس طرح ہر ایک کو تہائی مال میں سے اس کے فریضہ کے بقدر مل جائے گا اور کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ان وصیتوں کے ساتھ تین چیزوں میں سے کوئی چیز ہو اور وہ تین چیزیں ہیں مرض کی حالت میں فوری اعتاق یا حالت مرض یا حالت صحت میں موت پر معلق اعتاق، یعنی تدبیر یا حالت مرض میں اتنی کم قیمت پر بیع (محابات) کہ جس پر لوگ عام طور سے بیع نہیں کرتے، تو یہ بندوں کے لیے کی گئی جملہ وصیتوں پر مقدم ہوں گی، جیسے تقرب الٰہی کے لیے کی گئی وصیتوں پر یہ مقدم ہوتی ہیں، پس سب سے پہلے ان وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا، پھر تہائی مال کے باقیماندہ کو وصیتوں والے باہم تقسیم کریں گے، اور یہ باقیماندہ مال ان کے درمیان ان کی وصیتوں کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ان تین مستثنیٰ چیزوں کے سوا کسی صاحبِ وصیت کو دوسرے پر تقدم نہیں دیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لیے کسی سببِ ترجیح کا ہونا لازم ہے اور یہ موجود نہیں ہے کیونکہ جب وصیتیں سببِ استحقاق میں برابر ہیں، اس لیے کہ ہر ایک کا سببِ استحقاق دوسرے کے سببِ استحقاق کے مانند ہے، اور سبب میں یکسانیت سے حکم کی یکسانیت لازم آتی ہے۔ البتہ (مذکورہ تین) مستثنیٰ مواقع میں سببِ استحقاق یکساں نہیں ہے کیونکہ فوری اعتاق یا موت پر معلق اعتاق فسخ کا محتمل نہیں ہوتا اور محاباۃ کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے اور وہ عقد ہے بیع، کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے، اس لیے بیع زرِ ثمن سے مضمون ہوتی ہے جب کہ وصیت تبرع ہے، لہٰذا عقد ضمان سے متعلق محابات قوی تر ہے، اس لیے یہ مقدم کیے جانے کے لائق ہے۔ اگر عتق اور محابات دونوں اکٹھے ہو جائیں اور تہائی مال ان دونوں کے لیے کافی نہ ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اگر محابات عتق سے پہلے (کی گئی) ہو تو ابتداء محابات سے کی جائے

گی ورنہ یہ دونوں برابر ہوں گے۔ المعلی نے امام ابویوسفؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت کو ایسے ہی نقل کیا ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ پہلے عتق (غلام آزاد کرنا) کی وصیت کو نافذ کیا جائیگا، خواہ اس کی وصیت پہلے کی گئی ہو یا بعد میں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عتق، محابات سے قوی تر ہے کیونکہ یہ فسخ کا محتمل نہیں ہے جبکہ محابات فسخ کی محتمل اور وصیتوں کے باب میں اصول یہ ہے کہ اگر تہائی مال جملہ وصیتوں کے لیے کافی نہ ہو تو پہلے سب سے قوی کو نافذ کیا جائے پھر اس سے کم کو پھر اس سے کم کو، اسی لیے عتق کو تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائے گا خواہ دیگر وصیتیں عتق کی وصیت سے پہلے کی گئی ہوں، کیونکہ ذکر میں مقدم ہونے کو ترجیح تصور کیا جاتا ہے لیکن اس وقت کہ جب رکن علت میں سب برابر ہوں، اور یہاں برابری موجود نہیں، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہٰذا ترجیح باطل ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ محابات عتق سے قوی تر ہے کیونکہ اس کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جب کہ عتق محض تبرع ہے، لہٰذا یہ اس کے ساتھ مزاحم نہ ہوگا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ محابات عتق پر مقدم ہو خواہ اس کا ذکر پہلے کیا جائے یا بعد میں، لیکن بعد میں مذکور ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ عتق کا مزاحم ہونا بحالتِ تقدم تعارض کی ضرورت کے تحت ثابت ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ اعتاق فسخ کو محتمل نہیں تو بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق اور محابات دونوں ہی موصی کی جانب سے فسخ کے محتمل نہیں، کیونکہ جس نے اپنے مرض الموت میں اپنا مال محابات سے بیع کیا وہ اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنے مرض الموت میں اپنے غلام کو آزاد کرے تو وہ اس کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس موصی کی طرف سے، جو کہ معتق اور بائع ہے فسخ کے عدم احتمال میں دونوں برابر ہیں۔ پس اگر محابات سے ابتدا کی جائے تو محابات کو ابتدا کی ترجیح دی گئی کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا کرنا اس کو اہمیت دینے کی دلیل ہے اور عتق سے ابتداء کر کے عتق کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق اس کی عتق پر ترجیح کا متقاضی ہے، جو کہ محض تبرع ہے، پس ان دو صورتوں میں تعارض واقع ہوگیا، لہٰذا یہ دونوں ساقط ہو کر کالعدم ہو جائیں گی، تو اصل تعارض بغیر ترجیح کے باقی رہا، لہٰذا محابات اور عتق کے درمیان مزاحمت واقع ہوگی، اس لیے تہائی مال ان دونوں کے مابین تقسیم ہو جائے گا۔ یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ محابات کے ساتھ بیع ایسا تصرف ہے جو فی نفسہٖ فسخ کا فی الجملہ احتمال رکھتا ہے جیسا کہ خیار عیب، خیار رؤیت اور خیار شرط اور اقالہ سے فسخ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ (اقالہ) امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عقد کے دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے، لہٰذا محابات فی الجملہ فسخ کو محتمل ہے، جب کہ عتق سرے سے فسخ کو محتمل نہیں، پس یہ محابات سے قوی تر ہے، لہٰذا عتق کا محابات پر مقدم ہونا لازم ہے، جیسا کہ ہم صاحبین کا مذہب ہے۔ ان میں سے بعض مشائخ کا یہ بھی قول ہے کہ جیسے عتق کا فسخ کو محتمل نہ ہونا اس کی محابات پر ترجیح کا متقاضی ہے ایسے ہی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، محابات کا عقد ضمان کے ساتھ تعلق محابات کی عتق پر ترجیح کا متقاضی ہے، اس طرح تعارض واقع ہوگیا، لہٰذا محابات سے ابتدا کر کے اس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر اس سے ابتداء نہ کی جائے تو ترجیح نہ پائی گئی اور معارضہ برقرار رہا پس مزاحمت ثابت ہوگی۔ یہ قول بھی ضعیف ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو عتق سے ابتدا کرنے سے محابات پر عتق کا مقدم کیا جانا لازم ٹھہرتا، کیونکہ تعارض کے واقع ہونے پر عتق کی ترجیح کا سبب موجود ہے اور دوسرے کو مقدم نہیں کیا جائے

گا بلکہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق، بایں طور کہ یہ تعلق اس کے استحقاق کا سبب ہے، دلالت میں عتق کے فسخ کو محتمل نہ ہونے والی بات سے قوی تر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ دین (قرض) اعتاق پر مقدم ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دین میں غرق غلام کو آزاد کرے تو اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ اعتاق فسخ کو محتمل نہیں اور محابات فسخ کو محتمل ہے، بوجہ اس کے عقدِ ضمان ہونے کے، لہٰذا محابات اور عتق میں تعارض نہیں ہے، سوائے ابتداء کے۔ المختصر، اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کو ثابت کرنا ہماری عقل کے بس میں نہیں ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ مسئلہ تفریع کیا ہے کہ اگر وہ اعتاق کرے پھر محابات کرے پھر عتاق کرے تو تہائی مال کو پہلے اعتاق اور محابات کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، پھر پہلے اعتاق کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس کے اور دوسرے اعتاق کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ محابات کرے، پھر اعتاق کرے پھر محابات کرے تو تہائی مال دونوں محابات میں نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر دوسری محابات کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس دوسری محابات اور اعتاق کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ اعتاق کرتا اور پھر محابات، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب بندوں کے حق میں کی گئی وصیتوں میں عتق یا محابات کی وصیت ہو اور اگر یہ نہ ہو تو ہر صاحبِ وصیت کو تہائی مال میں سے اس کی وصیت کے بقدر حصہ ملے گا، چنانچہ اگر وہ ایک شخص کیلیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے چھٹے حصۂ مال کی اور ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام بناکر تقسیم کیا جائے گا، دو سہام تہائی والے کو ملیں گے اور ایک سہم چھٹے حصے والے کو۔ اصل مسئلہ چھے سہام سے ہوگا، تہائی مال کے تین سہام، اور بقیہ دو تہائیاں جو کہ اس کے دوگنے ہیں چھے سہام، تو کل مال کے نو سہام ہوئے۔ اس کا ایک تہائی یعنی تین سہام تہائی اور چھٹے حصے والے دو موصی لہ کے درمیان اور دو تہائی مال یعنی چھے سہام ورثاء کے لیے ہوں گے، اس طرح تہائی اور دو تہائیوں کا حساب سیدھا رہا۔ اور اگر ورثاء اجازت دے دیں تو تہائی والے موصی لہ کو دو سہام، چھٹے حصے والے موصی لہ کو ایک سہم اور باقی جو کہ چھے میں سے تین سہام ہیں وارثوں کو اللہ تبارک وتعالیٰ کے مقرر کردہ نصوص (فرائض) کے بموجب ملیں گے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال کے سات سہام بناکر ان دونوں کے درمیان اس طرح تقسیم کیے جائیں گے کہ تہائی والے موصی لہ کو چار سہام اور چوتھائی والے کو تین سہام ملیں، اصل مسئلہ ۱۲ سہام سے ہوگا، تہائی والے موصی لہ کو اس کا تہائی یعنی چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کا چوتھائی یعنی تین سہام۔ تو کل مال کے ۲۱ سہام ہوں گے، جس کا ایک تہائی سات سہام ہیں جو تہائی اور چوتھائی والے دو موصی لہ کو ملیں گے اور دو تہائی مال جو کہ ۱۴ سہام ہیں ورثاء کو ملیں گے۔ اور اگر ورثاء اجازت دے دیں تو تہائی مال والے موصی لہ کو اتنا ملے گا جتنے کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور وہ ہیں چار سہام اور چوتھائی والے کو اس کیلیے کی گئی وصیت کے مطابق ملیں گے

جو کہ تین سہام ہیں اور باقیماندہ مال، جو کہ بارہ میں سے پانچ سہام ہیں ورثا کو اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب ملیں گے۔

اگر وہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے، دوسرے کے لیے چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے ⅙ مال کی تو تہائی مال نو سہام بنا کر تقسیم ہوگا اور اصل مسئلہ ۱۲ سہام سے۔ تہائی والے کو چار سہام، چوتھائی والے کو تین اور ⅙ والے کو دو سہام ملیں گے، اور یہ سب ہوئے نو سہام۔ بقیہ دو تہائیاں اس کا دوگنا ہیں جو کہ اٹھارہ سہام ہیں، تو کل مال کے ۲۷ سہام ہوئے، ان میں سے وصیت کے سہام نو ہیں، ۳ × ۳ × ۲ اور اٹھارہ سہام وارثوں کے لیے ہیں۔

متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا تہائی مال سے زیادہ کا ہونا | یہ اس مسئلے

کا جواب تھا کہ جب وصیتوں میں سے کوئی وصیت تہائی مال سے زائد کی نہ ہو اور اگر ایسا ہو، مثلاً وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے نصف مال کی، پس اگر ورثا اجازت دے دیں تو ہر ایک کو وہی مقدار ملے گی جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے چنانچہ تہائی مال تہائی والے موصی لہ کو ملے گا اور نصف مال نصف والے موصی لہ کو۔ اصل مسئلہ چھ سہام سے ہوگا، تہائی والے موصی لہ کو دو سہام، نصف والے موصی لہ کو تین سہام، یہ پانچ ہوئے، باقیماندہ (یعنی ایک سہم) ورثا کو ملے گا۔ اور اگر ورثا اجازت نہ دیں تو تہائی مال امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا، ہر دو کو چھ سہام میں سے ایک سہم ملے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی کے پانچ سہام کیے جائیں گے، نصف والے کو تین سہام اور تہائی والے کو دو سہام ملیں گے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اپنے نصف مال کی اور ورثا اجازت دے دیں تو ہر دو کو اپنی اپنی وصیت کے مطابق ملے گا، چوتھائی مال چوتھائی والے موصی لہ کو اور نصف مال نصف والے موصی لہ کو اور باقیماندہ چوتھائی مال ورثا میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم ہوگا، کیونکہ تہائی مال سے زائد میں رکاوٹ تو ورثا کا حق ہے اور یہ ان کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور اگر ورثا اس کو رد کر دیں تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تہائی سے زائد کی وصیت کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اس کو صرف تہائی مال میں نافذ کیا جائے گا۔ اختلاف ان دونوں کے درمیان تہائی مال کی تقسیم کی کیفیت کی بابت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب تہائی مال کو ان دونوں میں سات سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، نصف والے موصی لہ کو چار سہام اور چوتھائی والے موصی لہ کو تین سہام ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، دو سہام نصف والے موصی لہ کو اور ایک سہم چوتھائی والے موصی لہ کو، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصف والے موصی لہ کو ⅓ ہی ملتا ہے اور چوتھائی والے کو ¼ پس اس تقسیم کے لیے ایسے عدد کی ضرورت ہے جو تین اور چار پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، جس کا ⅓ چار ہے اور جس کا ¼ تین ہے، پس اس کی وصیت کے سات سہام کیے جائیں گے اور وصیت ہے تہائی ترکہ اور بقیہ دو تہائیاں اس کا

دوگنا ہیں یعنی ۱۴ سہام، تو کل مال کے ۲۱ سہام ہوئے، ان میں سے سات سہام دو موصی لہ کو ملے، یعنی چار سہام نصف والے موصی لہ کو اور تین سہام چوتھائی والے موصی لہ کو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصف والے موصی لہ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملیگا اور چوتھائی والے کو چوتھائی کے تناسب سے اور چوتھائی برابر ہے نصف کے نصف کے، تو ہر چوتھائی کے لیے ایک سہم فرض کیا جائیگا، پس نصف کے دو سہام ہونگے اور چوتھائی کیلیے ایک سہم، چنانچہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سہام کر کے تقسیم کیا جائیگا، دو سہام نصف والے موصی لہ کو اور ایک سہم چوتھائی والے موصی لہ کو۔ یہ جواب اس اصول پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ والے موصی لہ کو بدوں ورثار کی اجازت تہائی مال میں سے ⅓ کی مقدار کے تناسب سے زیادہ نہیں ملے گا، سوائے پانچ مواقع کے، یعنی بحالت مرض عتق میں، بحالت مرض عتق کی وصیت میں، مرض کی حالت میں محابات میں محابات کی وصیت میں اور دراہم مرسلہ کی وصیت میں، چنانچہ ان مواقع پر اس کو ورثار کی اجازت کے بغیر اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ عتق کی وصیت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر اس کے دو غلام ہوں اور ان کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، وہ ان دونوں کے عتق کی وصیت کر دے، ان میں سے ایک غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی دو ہزار ہو تو وہ دونوں تہائی مال کے بقدر آزاد ہوں گے اور اس کا تہائی مال ہے ایک ہزار، پس یہ ایک ہزار ان دونوں (غلاموں) میں ہر دو کی وصیت کے بقدر تقسیم ہوگا، ہزار کا دو تہائی اس غلام کے لیے ہوگا جس کی قیمت دو ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی وارثوں کو قیمت ادا کرنے کیلیے کمائی کرے گا، ہزار کا ایک تہائی اس غلام کے لیے ہوگا جس کی قیمت ایک ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی قیمت وارثوں کو ادا کرنے کے لیے کمائی کرے گا۔ اور اگر ورثار اجازت دے دیں تو وہ دونوں مکمل طور پر آزاد ہو جائیں گے۔ محابات میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اس کے دو غلام ہوں، وہ وصیت کرے کہ ان میں سے ایک غلام فلاں شخص کو اور دوسرا دوسرے شخص کو محابات کے طریقے سے فروخت کر دیا جائے اور ان میں سے ایک غلام کی قیمت بالفرض گیارہ سو اور دوسرے کی قیمت چھ سو ہو اور وہ وصیت کرے کہ پہلا غلام فلاں شخص کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دیا جائے اور دوسرا دوسرے شخص کو ایک سو میں فروخت کر دیا جائے تو یہاں ایک موصی لہ کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی محابات کی گئی ہے اور یہ ساری محابات وصیت ہے کیونکہ یہ حالت مرض میں کی گئی ہے، پس اگر یہ تہائی مال کے اندر اندر رہو یا (اگر تہائی مال سے زیادہ کی ہو تو) ورثار اس کی اجازت دے دیں تو یہ جائز ہے اور اگر یہ تہائی مال سے زائد کی ہو اور ورثار بھی اس کی اجازت نہ دیں تو ان دونوں کی محابات تہائی ترکے کے بقدر جائز ہوگی اور یہ ان کے مابین ان کی وصیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی، ایک کیلیے ایک ہزار کی نسبت سے اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی نسبت سے ہوگی۔ دراہم مرسلہ میں اس کی صورت اس طرح ہوگی کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک ہزار کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے کسی دین کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک ہزار ہو تو یہ تہائی مال ان میں تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ تہائی سے کمتر کی وصیت کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں، جیسے ¼ یا ⅕ وغیرہ کی وصیت ہے، موصی لہ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے

گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے زیادہ ایک معین مقدار، مثلاً نصف وغیرہ کی واقع ہوئی ہے لہٰذا حتی الامکان اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ البتہ استحقاق کے حق میں اس کا اعتبار محال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کا حق تلف ہوتا ہے اور بیان کیلئے ضرر رسانی ہے پس حصہ نکالنے کیلئے اس تناسب کو ملحوظ رکھنا واجب ہے اور یہ ممکن ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اسی لیے مذکورہ مسائل میں مقدار کی تعیین کا حصہ نکالنے کے حق میں اعتبار کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت، ورثاء کی طرف سے رد کیے جانے کی صورت میں، ہر لحاظ سے یقینی طور پر باطل وصیت ہے اور ہر لحاظ سے باطل وصیت کے تناسب سے حصے نکالنا باطل ہے، اور یہ جو ہم نے کہا کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت باطل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر یہ تہائی مال سے زیادہ ہے اس قدر وہ ورثاء کا حق ہے، البتہ یہ ان کی اجازت اور رد پر موقوف ہے پس جب انہوں نے رد کر دیا یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ باطل واقع ہوتی تھی آپ کا یہ کہنا کہ "ہر لحاظ سے" تو اس سے مراد استحقاق اور تعیین مقدار ہے اور یہ تعیین ہے نصف کی اور کل کی پس وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع نہیں ہوئی۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یقینی طور پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصیت کسی طور نافذ نہیں کی جا سکتی، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر میت کا دیگر مال ظاہر ہو جائے تو یہ وصیت "یعنی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نافذ کی جائے گی، بخلاف مذکورہ پانچ مواقع کے کیونکہ وہاں یہ یقینی طور پر باطل واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کا فی الجملہ نافذ کیا جانا ممکن ہے، بایں طور کہ میت کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ مقدار تہائی مال میں سے نکل سکے تو ثابت ہوا کہ یہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت نہ تھی لہٰذا یقینی طور پر باطل واقع نہ ہوئی تھی، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ، خواہ اس کا اور مال ظاہر ہو جائے، یہ مال وصیت میں داخل ہوگا اور تہائی میں سے نہیں نکلے گا، اور اس مقدار کی وصیت میں یقینی طور پر اشکال ہے۔ پس اگر اس غلام کی قیمت تہائی ترکے سے زیادہ ہو مثلاً وہ تہائی غلام کی ایک آدمی کے حق میں وصیت کرے اور دو تہائی غلام کی دوسرے آدمی کے حق میں اور اس کا اس کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثاء اس کو رد کر دیں تو ہمارے نزدیک دو تہائی والے کو زائد تہائی کا حصہ نہ ملے گا اگرچہ یہ وصیت یقینی طور پر باطل نہیں ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ وصیت نافذ کی جا سکے، پس اس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دو تہائی والے موصی لہ کو اس زائد ایک تہائی کے بدلے میں حصہ ملے لیکن اس کے وجود ہمارے نزدیک اس کو اس کا حصہ نہیں ملے گا، پس مقدار میں اشکال پیدا ہو گیا، بخلاف ایک تہائی ترکے سے کم کی وصیت کے کیونکہ وہاں مقدار کی تعیین کے اعتبار سے وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ تعیین شدہ مقدار ایک چوتھائی اور چھٹا حصہ ہے اور مقدار کی تعیین کے اعتبار وصیت کے یہ سب مخارج وصیت کے محل میں واقع ہوئے ہیں۔ فرق تو دو وصیتوں کے جمع ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، تو جب ورثاء رد کر دیں تو ان کے اس رد کا اطلاق دونوں وصیتوں پر ہوگا، لہٰذا مال ان دونوں میں دونوں کے حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

اگر موصی ایک آدمی کے حق میں اپنے پورے مال کی وصیت کرے پھر دوسرے آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور ورثاء دونوں وصیتوں کی اجازت دے دیں تو امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے کہا کہ پورے مال والا موصی لہ دو تہائی مال تو اکیلا لے لے گا اور باقی ایک تہائی مال پورے مال والے موصی لہ اور تہائی مال والے موصی لہ کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ حسنؒ بن زیاد کا کہنا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول نہیں ہے (بلکہ ان کا قول یہ ہے) کہ تہائی والے موصی لہ کو چوتھائی مال اور پورے مال والے موصی لہ کو تین چوتھائی ملے گا۔ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس مسئلے کی بابت خود امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے روایت کیا ہے کیونکہ یہ منازعت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور حسنؒ نے جس کا ذکر کیا ہے وہ عول اور مضاربت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور عول اور مضاربت کے اعتبار سے تقسیم صاحبین کا اصول ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا، تقسیم کے بارے میں امام صاحب کا اصول تو منازعت کا اعتبار کرنا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس کی توجیہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے جو زیادہ ہوگا وہ پورے مال والے موصی لہ کو دے دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی مدمقابل نہیں ہے، جہاں تک تہائی ترکے کا تعلق ہے تو اس میں تہائی مال کی وصیت والا اس کا مدمقابل ہے، اور اس مال میں دونوں کی منازعت برابر ہے۔ کیونکہ کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہٰذا یہ (تہائی ترکہ) ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔ پس حساب میں اس مسئلے کی اصل صورت یہ ہے کہ مال کے تین سہام کیے جائیں گے (کیونکہ ہمیں تہائی کی ضرورت ہے)، دو تہائی مال تو پورے مال والے موصی لہ کو بلا شرکت غیرے مل جائے گا اور ایک تہائی ان دونوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا، لیکن اس طرح کسر واقع ہو جاتی ہے، اس لیے دو کو تین سے ضرب دی جائے گی، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس اس کا دو تہائی تو پورے مال والے موصی لہ کو بلا شرکت غیرے دے دیے جائیں گے اور ایک تہائی، یعنی دو سہام میں تہائی والا موصی لہ اس کا شریک ہے پس یہ ان دونوں کے درمیان (بحصہ برابری) تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس طرح پورے مال والے موصی لہ کو پانچ سہام مل جائیں گے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم۔ صاحبین کے مذہب کے مطابق عول اور مضاربت کے طریقے سے اس مسئلے میں تقسیم اس طرح ہوگی کہ ہر دو کو اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ دیا جائے گا، پس تہائی والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک سہم اور پورے مال والے موصی لہ کو کل مال کے تناسب سے ملیگا اور وہ ہے تین سہام، لہٰذا مال کے چار سہام کر لیے جائیں گے تہائی والے کو ایک سہم اور پورے مال والے کو تین سہام۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو تہائی مال سے وصیت جائز ہوگی پھر امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں بحصۂ برابری تقسیم کیا جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ورثاء کی طرف سے اجازت نہ ملنے کی صورت میں تہائی سے زیادہ مال کی وصیت والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر دو کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کو چار سہام کر کے ان میں تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ احکام اس مسئلے کے تھے کہ جب عین کے سوا مال میں وصیتیں جمع ہو جائیں اور اگر عین میں وصیتیں جمع ہو جائیں، اور پھر اگر اشارہ کردہ عین میں جمع ہو جائیں مثلاً وہ ایک ہی عین کو دو یا دو سے

زیادہ اشخاص کے لیے وصیت کر دے، یا ہر ایک کے لیے پوری عین وصیت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اصحاب وصیت کے درمیان عین کو ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے گا، پس تقسیم سے ہر ایک کو اس کی وصیت کی مقدار کی نسبت سے حصہ ملے گا اور کسی کو کل عین حصے میں نہ ملے گی خواہ تقسیم کل عین کی واقع ہو، اور یہ اس طرح کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر وہی غلام کسی دوسرے شخص کے لیے بھی وصیت کر دے اور وہ غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو غلام ان دونوں کے درمیان ان کی تعداد کے مطابق جو کہ دو حصے، برابر تقسیم ہوگا، پس ہر ایک کو حصے میں نصف غلام ہے۔

ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ اگر وہ تین یا چار آدمیوں کے لیے وصیت کرے تو بھی مسئلے کا جواب اسی طریقے سے نکلے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ہر دو کی پوری وصیت کے مطابق حصے نکالے جائیں گے۔ اس صورت میں ہر دو موصی لہ غلام کے کس قدر حصے کے مستحق ہوں گے اس بارے میں تینوں ائمہ کا جواب یکساں ہے لیکن جواب کی بنا مختلف اصولوں پر ہے۔ اصولوں کے اختلاف کا نتیجہ تو اس صورت میں برآمد ہوتا ہے جب ان دو کے لیے کی گئی وصیت کے ساتھ کسی تیسرے شخص کے لیے بھی وصیت شامل ہو جائے مثلاً موصی کا ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کے دو ہزار درا ہم بھی ہوں۔ وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے، پھر اسی غلام کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کرے اور تیسرے شخص کے لیے ایک ہزار دراہم کی وصیت والے اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصی لہ کا حصہ نصف غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا، پہلے شخص کو نصف غلام اور دوسرے شخص کو بھی نصف غلام ایک ہزار دراہم والے موصی لہ کے لیے ایک ہزار دراہم، پس وہ تہائی مال کو چار حصے کر کے باہم تقسیم کریں گے۔ صاحبین کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصی لہ کا حصہ پورے غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا اور ایک ہزار دراہم والے موصی لہ کا حصہ ایک ہزار دراہم کی نسبت سے، پس وہ تہائی مال کو تین حصے بنا کر تقسیم کریں گے، اس اصول کی بنا پر جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جس موصی لہ کے لیے تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا حصہ تہائی سے زیادہ کی نسبت سے نہیں نکالا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پوری وصیت کے تناسب سے نکالا جائے گا۔ صاحبین کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اسم کا اطلاق تو پورے عین مسمّٰی کے لیے ہوا، البتہ یہ استحقاق کے حق میں کارفرما یا ہوگا صرف حصہ نکالنے کے حق میں کارفرما ہوگا، جیسے اصحاب دیون (مقروض) اور اصحاب عدل کے بارے میں ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ موصی نے ہر دو موصی لہ کو وصیت کو نصف عین کی حد تک باطل کر دیا ہے اور اسے اس کو باطل کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے کہ رجوع کر لے اور ہر دو کے نصف عین کے استحقاق کو باطل کر دے۔ لہٰذا کل عین کے تناسب سے حصہ نکالنا ایک باطل وصیت کے تناسب سے حصہ نکالنا ہوگا، پس یہ باطل ہے، بخلاف قرضخواہوں کے

کیونکہ مقروض کو یہ اختیار نہیں کہ قرض خواہوں کے حق کو باطل کر دے، اس لیے ہر قرض خواہ کا حصہ اس کے کل حق کے تناسب سے نکالا جاتا ہے۔ اسی طرح اصحابِ عول کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ میت کی جانب سے ایسا کوئی سبب نہیں لیا گیا جو ان کی شہادت کو باطل کر دے، اس لیے ان کا حصہ اس پورے مال کی نسبت سے نکالا جائے گا جس میں ان کا حق ثابت ہوا ہے۔ اور اگر موصی کا ایک اور غلام ہو جس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور ایک ہزار دراہم ہوں، وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے اور ایک دوسرے شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو تہائی مال جو کہ ایک ہزار دراہم ہیں ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیے جائیں گے، پانچ سو دراہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں پورے غلام کی وصیت کی گئی ہے اور پانچ سو دراہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے۔ البتہ اس کی صورت یہ ہو گی کہ پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ غلام میں سے ملے گا اور وہ ہو گا غلام کا $\frac{5}{6}$ اور تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو جو حصہ ملے گا وہ کچھ تو غلام میں سے ملے گا، یعنی باقی ماندہ غلام کا $\frac{1}{6}$، یعنی کل غلام کا $\frac{1}{10}$ اور کچھ دراہم سے ملے گا یعنی دو ہزار کا پانچواں حصہ۔ پس پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو غلام کے $\frac{5}{6}$ کی نسبت سے اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو $\frac{1}{6}$ غلام اور دو ہزار کے $\frac{1}{5}$ کی نسبت سے ملے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول کے مطابق ہے، کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک تو پورے غلام کی وصیت اور ایک وصیت تہائی غلام کی اس لیے کہ تہائی مال کی وصیت کا اطلاق غلام پر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہے، پس غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، سو پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو دو تہائی غلام تو بلا شرکتِ غیرے دے دیا جائے گا اور ایک تہائی غلام میں اس کے ساتھ تہائی مال کی وصیت والا موصی لہ بھی حصے دار ہے، پس اس کو تین سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ ہمیں $\frac{1}{3}$ درکار ہے اور ایسا کم از کم عدد جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے تین ہے، دو سہام میں تو تہائی والے موصی لہ کا کوئی حصہ نہیں، پس یہ تو پورے غلام والے موصی لہ کو بلا شرکتِ غیرے دے دیا جائے گا، باقی بچا ایک سہم، اس میں وہ دونوں برابر کے شریک ہیں، پس یہ ان دونوں میں تقسیم ہو گا، مگر اس طرح کسر واقع ہو گی لہٰذا ہم تین کو دو سے ضرب دیں گے، یہ چھے ہو جائیں گے، تو چھے کا $\frac{2}{3}$ یعنی چار سہام پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیے جائیں گے کیونکہ اس مقدار میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے $\frac{1}{3}$ یعنی دو سہام میں تہائی کی وصیت والا موصی لہ اس کا شریک ہے اور ان کی شراکت یکساں ہے، لہٰذا اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو ایک سہم ملے گا، جب غلام کے، جس کی قیمت ایک ہزار ہے چھے سہام کیے گئے ہیں تو ہر ہزار دراہم کے چھے سہام کر لیے جائیں گے، پس دو ہزار دراہم کے بارہ سہام ہو جائیں گے، ان دو میں سے جس موصی لہ کے لیے تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے اسے اس میں سے چار سہام ملیں گے، پس اسے کل پانچ سہام ملیں گے، چار سہام تو دراہم سے اور ایک سہم غلام سے، اور پورے غلام والے موصی لہ کو پانچ سہام ملیں گے اور یہ تمام تر غلام سے ملیں گے، کیونکہ اس کے لیے دراہم میں کچھ وصیت نہیں، تو ان دونوں کی وصیتیں مل کر دس سہام ہو گئیں، اس لیے تہائی مال کو دس سہام قرار دے لیجیے، تو دو تہائیوں کے دس سہام ہوئے، پس کل مال کے تیس سہام ہو گئے، اور غلام تہائی مال ہے کیونکہ اس کی قیمت ایک ہزار دراہم ہے غلام کے دس سہام ہوئے اور دو ہزار دراہم کے بیس سہام، تو غلام میں سے

دونوں وصیتوں کو ادا کر دیں، پورے غلام والے موصی لہ کی وصیت کے پانچ سہام، یعنی نصف غلام اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو ایک سہم یعنی باقی ماندہ غلام کا $\frac{1}{5}$۔ اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو دراہم سے وصیت ادا کر دیں، اور دراہم کے ہیں بیس سہام، تو وصیت کے لیے چار سہام ہوں گے، یعنی دو ہزار کا $\frac{1}{5}$، جیساکہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اس طرح غلام میں سے چار سہام باقی بچے جن میں کوئی وصیت نہیں ہے، تو یہ ورثاء کو دے دیے جائیں گے اور ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے گا کیونکہ تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ نے دو ہزار دراہم میں سے چار سو دراہم لیے ہیں جو کہ چار سہام ہیں اور غلام کی وصیت والے موصی لہ نے غلام میں سے پانچ سہام لیے ہیں جو کہ اس کا نصف ہے، تہائی مال کی وصیت والے کو دراہم میں سے چار سو ملے اور یہ دراہم کا پانچواں حصہ ہے، کیونکہ ہم نے دو ہزار کے بیس سہام کیے ہیں اور بیس میں سے چار اس کا پانچواں حصہ ہے، اور غلام میں سے اس کو ایک سہم ملا اور یہ (باقی ماندہ) غلام کا پانچواں حصہ ہے۔ وارثوں کو بیس سہام ملے، جو کہ دو تہائی ترکہ ہے، سولہ سہام (دراہم میں سے) جو کہ اس (بیس) کا $\frac{4}{5}$ ہے اور چار سہام غلام میں سے جو کہ اس کا $\frac{2}{5}$ ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ صاحبین کے قول کے بموجب اسکو عول اور مضاربت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس غلام والے موصی لہ کو اس کی کل تہائی (چونکہ غلام کل ترکے کا ایک تہائی ہے) کی نسبت سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کی وصیت والے کو تہائی مال کے طور پر ایک سہم پس ہمیں ایک ایسا عدد درکار ہو گا جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد تین ہے، پس غلام کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ دیا جائے گا اور کل ہے تین سہام اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے اور وہ ہے ایک سہم، اس طرح غلام کے چار سہام ہو جائیں گے، پس جب غلام کے مع عول کے چار سہام ہوئے تو ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوں گے کیونکہ ہمیں ہزار میں عول کی حاجت نہیں ہے۔ اس طرح دو ہزار کے چھے سہام ہو گئے، تہائی مال کی وصیت والے کو اس میں سے ایک تہائی ملے گا یعنی دو سہام۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ دونوں موصی لہ کی وصیتیں مل کر چھے سہام ہیں، غلام والے موصی لہ کی وصیت کے تین سہام جو تمام تر غلام میں ہیں اور تہائی مال کی وصیت والے کی وصیت کے تین سہام، جن میں سے دو سہام دراہم میں ہیں اور ایک سہم غلام میں ہے۔ پس اسے (یعنی غلام کو) تہائی مال قرار دے لیجیے اور غلام کے چھے سہام کر لیجیے اور دونوں موصی لہ کو غلام میں سے ان کی وصیتیں ادا کر دیجیے، غلام کی وصیت والے کو تین سہام اور تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم، باقی بچے دو سہام جن میں کوئی وصیت نہیں تو یہ ورثاء کو دے دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے کیونکہ تہائی کی وصیت والا دراہم میں سے دو سہام لے چکا ہے اور دراہم میں سے ورثاء کا حق کم ہو گیا ہے لہٰذا غلام میں سے دو سہام انہیں دے دیے جائیں گے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے اور تہائی مال، یعنی غلام کے چھے سہام فرض کیے گئے ہیں لہٰذا دو تہائی کے بارہ سہام ہوں گے۔ پس اس میں سے تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام دے دیجیے، پھر غلام میں سے بچے ہوئے دو سہام کو، جن میں کوئی وصیت نہیں، دس سہام میں شامل کر دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائیاں مکمل ہو جائیں۔ پس ورثاء کے لیے دس سہام تو دراہم میں سے اور دو سہام غلام میں سے ہوں گے۔ غلام کی وصیت والے

موصی لہ کو تین سہام ملیں گے جو کہ غلام کا نصف ہے۔ اسے یہ تین سہام تمام تر غلام میں سے ملیں گے۔ تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم غلام میں سے جو کہ غلام کا چھٹا حصہ ہے اور دو ہزار کا ۱/۲ جو کہ بارہ میں سے دو سہام ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی کے دو غلام ہوں، دونوں کی قیمت یکساں ہو، ان دو غلاموں کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو، ایک شخص کے لیے وہ ان دو غلاموں میں سے ایک متعین غلام کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے تو تہائی ترکہ ان دونوں موصیٰ لہ کے درمیان سات سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ دو مسئلوں پر مبنی ہے، ایک مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں منازعت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے، سوائے استثناء کے مواقع پر، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تقسیم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منازعت کے طریقے سے ہو گی کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت پورے غلام کی اور دوسری وصیت تہائی غلام کی۔ دو تہائی غلام پورے غلام کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دیا جائے گا کیونکہ اس میں تہائی مال کی وصیت والا حصے دار نہیں ہے، اور ۲/۳ غلام تین میں سے دو سہام ہیں۔ اور رہا ایک تہائی جو کہ ایک سہم ہے، اس میں دونوں برابر کے شریک ہیں پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو نصف سہم ملے گا، اس طرح کسر واقع ہو گی لہٰذا ہم تین کو دو سے ضرب دے دیں گے تو یہ چھے ہو جائیں گے۔ چھے کا ۲/۳ بلا شرکت غیرے پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیا جائے جو کہ چار سہام ہیں۔ باقی تہائی غلام میں جو کہ دو سہام ہیں دونوں برابر کے شریک ہیں، پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس طرح ہر ایک کو ایک سہم مل جائے گا، تو پورے غلام کی وصیت والے کے لیے پانچ سہام ہو گئے اور تہائی مال کی وصیت والے کے لیے ایک سہم۔ جب اس غلام کے چھے سہام ہوئے تو دوسرے غلام کے بھی چھے سہام ہوں گے، تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو ان میں سے دو سہام ملیں گے، پس تہائی مال کی وصیت والے کا حصہ تین سہام ہو گیا، دو سہام تو اس غلام میں سے جس میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اور ایک سہم اس غلام میں سے جس میں وصیت کی گئی ہے۔ غلام کی وصیت والے کی وصیت پانچ سہام کی ٹھہری اور یہ تہائی مال سے زیادہ ہے کیونکہ سارا مال تو بارہ سہام ہے اور اس کا ایک تہائی چار سہام بنتا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ صرف تہائی کی نسبت سے ملے گا، پس اس کی وصیت میں سے ایک سہم کم کر دیا جائے گا، اس طرح اس کی وصیت چار سہام کی ہو جائے گی اور دوسرے کی وصیت تین سہام کی، یہ دونوں مل کر سات سہام ہوئیں، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں یعنی چودہ سہام، تو کل مال ۲۱ سہام ہوا۔ اور اس کا مال ہے دو غلام، تو معلوم ہوا کہ ہر غلام کے ۱/۲ ۱۰ سہام ہوئے کیونکہ ہر غلام کل مال کا نصف ہے، پس جس غلام کی وصیت کی گئی ہے اس میں سے دونوں موصی لہ کی وصیت ادا کی جائے گی، پورے غلام کی وصیت والے کو اس غلام میں سے چار سہام دیے جائیں گے اور تہائی مال کی وصیت والے کو اس غلام میں سے ایک سہم دیا جائے گا تو اس غلام میں سے باقی ۱/۲ ۵ سہام بچے تو یہ ورثاء کو دے دیجیے، پس یہ ان میں

اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم کر دیے جائیں گے۔ اور جس غلام میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اس میں سے دو سہام لے کر تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو دے دیے جائیں گے تو اس غلام میں سے ۱/۲ ۸ سہام باقی بچیں گے جو ورثاء کے حوالے کر دیے جائیں گے اور ان میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ تو دونوں موصی لہ کو دیے جانے والے سہام کل سات ہوئے اور یہ تہائی مال ہے، ان میں سے غلام کی وصیت والے کو پانچ سہام مل گئے اور تہائی مال کی وصیت والے کو دو سہام۔ ورثاء کو وصیت شدہ غلام میں سے ۱/۲ ۵ سہام اور غیر وصیت شدہ غلام میں سے ۱/۲ ۸ سہام مل گئے، کل ۱۴ سہام ہو گئے اور یہ دو تہائی مال ہے، اس طرح تہائی اور دو تہائی کا حساب درست ہو گیا۔ صاحبین کے قول کے مطابق اس کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو پورے غلام کی اور ایک وصیت تہائی کی، تہائی کا مخرج تین ہے۔ پس پورے غلام والے کا پورے غلام کی نسبت سے حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے تین سہام اور تہائی والے کا حصہ تہائی کی نسبت سے نکالا جائے گا جو ایک سہم ہے، پس غلام کے چار سہام ہو گئے اور یہ عول کا مفہوم ہے۔ تو جب عول کے ساتھ اس غلام کے چار سہام ہوئے تو دوسرے غلام کے بغیر عول کے تین سہام ہوں گے کیونکہ اس غلام میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس اس غلام میں سے ایک سہم تہائی والے موصی لہ کو ملے گا، اس طرح تہائی والے کی وصیت کی مقدار دو سہام ہو گئی، ایک سہم وصیت شدہ غلام میں سے اور ایک سہم غیر وصیت شدہ غلام میں سے۔ غلام کی وصیت والے موصی لہ کی وصیت کی مقدار تین سہام ہے، تو یہ کل پانچ سہام ہوئے، اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں سو وہ دس سہام ہوئیں اور کل مال کے ۱۵ سہام ہوئے اور اس کا مال دو غلام ہیں، پس ہر غلام کے ۱/۲ ۷ سہام ہوئے، سو غلام والے کی وصیت اس غلام میں سے اس کو ادا کی جائے گی اور وہ ہے تین سہام اور تہائی کی وصیت والے کو اس کی وصیت ادا کر دی جائے گی اور وہ ہے ایک سہم، اس طرح اس غلام میں سے ۱/۲ ۳ سہام بچیں گے، تو یہ ورثاء کے حوالے کر دیے جائیں گے۔ دوسرے غلام میں سے ایک سہم تہائی کی وصیت والے کو دے دیا جائے گا، باقی ۱/۲ ۶ سہام بچیں گے وصیت شدہ غلام میں سے اور ۱/۲ ۶ سہام ہی بچیں گے غیر وصیت شدہ غلام میں سے، پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد وصیّت کی صفت

جہاں تک اس عقد کی صفات کا تعلق ہے تو وہ دو ہیں، ایک اس کے وجود میں آنے سے قبل کی اور دوسری اس کے وجود میں آنے کے بعد کی۔ وجود سے قبل کی صفت یہ ہے کہ فرائض و واجبات کی وصیت واجب ہے اور ان کے سوا کی وصیت جائز ہے اور بعض حالات میں مندوب و مستحب ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ہر طرح سے وصیت واجب ہے اور اس کی وضاحت ہم اس باب کے شروع میں کر چکے ہیں۔

جس صفت کا تعلق اس کے وجود میں آنے کے بعد سے ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد موصی کے حق میں لازم (BINDING) نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک وہ اپنی پوری زندگی میں اس سے رجوع کرنے کا مجاز ہے کیونکہ اس کی موت سے قبل تو یہ محض ایجاب ہے اور عقدِ معارضہ میں ایجاب قابلِ رجوع ہوتا ہے، تو عقدِ تبرع

میں یہ بدرجۂ اولیٰ قابلِ رجوع ہوگا، جیسے ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے۔ صرف مطلق تدبیر مستثنیٰ ہے اگر یہ لازم ہوتی ہے اور سرے سے ناقابلِ رجوع ہوتی ہے، خواہ یہ وصیت ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت کی طرف ہے اس لیے تہائی مال میں سے معتبر ہے کیونکہ یہ عتق کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور عتق (غلام کا آزاد ہونا) لازم ہوتا ہے، ایسے اس کا سبب بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ ایک لازم حکم کا سبب ہے۔ اسی طرح تدبیر مقیدّ ہے کہ صراحتہً ناقابلِ رجوع ہے البتہ دلالتہً قابلِ رجوع ہے، وہ اس طرح کہ کسی دوسرے کو الگ کر دیا جائے کیونکہ اس میں عتق ایک خاص صفت رکھنے والی موت سے مشروط ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ صفت نہ پائی جائے، پس سبب پختہ نہ ہوا۔

وصیت سے رجوع کی شکلیں

وصیت سے رجوع کی تین شکلیں ہیں۔

(۱) صراحتہً
(۲) دلالتہً
(۳) ضرورۃً

صراحتہً رجوع صراحتہً رجوع یہ ہے کہ موصی کہے کہ میں نے رجوع کیا۔

دلالتہً رجوع جہاں تک دلالتہً رجوع کا تعلق ہے تو کبھی یہ فعل سے ہوتا ہے اور کبھی قول سے۔ وہ اس طرح کہ وہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے جو رجوع کی دلیل بن جائے یا کوئی ایسی بات کہے جو رجوع پر دلالت کرے۔

دلالتہً رجوع کی مثالیں اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے کہ اگر وہ غصب شدہ مال میں یہ فعل کرتا تو اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی، مثلاً وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے، پھر اس کو کاٹ کر اس سے قمیص یا قبا سی لے یا روئی کی وصیت کرے پھر اسکو کات لے یا سوت ہو اور اس سے کپڑا بُن لے، یا لوہا ہو اور اس سے وہ برتن یا تلوار یا چھری بنا لے، یا چاندی کی وصیت کرے پھر اس سے زیور بنا لے یا اسی طرح کا کوئی اور فعل کرے، کیونکہ جب یہ افعال محل میں ثابت شدہ حکم یعنی ملکیت کے زوال کا موجب بنتے ہیں تو ایسے کلام کو باطل کرنے کا بدرجۂ اولیٰ موجب ہوں گے جس کا سرے سے کوئی حکم نہیں ہے۔ پھر اس میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ ان (افعال) میں سے ہر ایک فعل عین کو بدلنا اور اسے معنی اور نام دونوں اعتبار سے ایک دوسری چیز بنا دینا ہے، پس از روئے معنی یہ عین کا اتلاف ہے لہٰذا یہ رجوع کی دلیل ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے شرطِ خیار پر خریدنے والا فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا فعل کرے جو خیار کے ابطال پر دلالت کرے تو اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ دلالت کا اعتبار کرنے کی بابت اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ ہے جو آپ نے اس عورت کو مخاطب کر کے فرمایا جسے خیار دیا گیا تھا کہ اگر تیرا شوہر تجھ سے مباشرت کرلے تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر وہ قمیص کی وصیت کرے پھر اسے ادھیڑ کر قبا بنا لے تو یہ رجوع ہے کیونکہ بغیر سلے ہوئے کپڑے

کو سینا اگر رجوع کی دلیل ہے تو ادھیڑ کر سینا تو بدرجۂ اولیٰ اس کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ اس کو ادھیڑ دے لیکن سیئے نہیں تو اس کی بابت کتاب میں کچھ مذکور نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ مشبہ ترین قول یہ ہے کہ یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ ادھیڑنے کے بعد عین برقرار ہے اور وہ وہ کام دے سکتی ہے جو ادھیڑنے سے قبل دے سکتی تھی۔

اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے یا اسے آزاد کر دے یا کسی وجہ سے اس کو اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ رجوع ہے، اس لیے کہ یہ تصرفات صحیح واقع ہوئے ہیں کیونکہ وہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوئے ہیں للٰہذا یہ زوالِ ملک کا موجب ہیں۔ اگر اس کے باوجود وصیت کو برقرار سمجھیں تو یہ یقیناً دوسرے کی ملک میں قرار پائے گی اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے پھر اس کو خرید لے یا وہ اس کو ہبہ کر کے سپرد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرلے تو وصیت بحال نہ ہوگی کیونکہ وہ بیع اور ہبہ مع سپردگی سے باطل ہو گئی ہے، اس لیے کہ ملک زائل ہو گئی تھی اور دوبارہ ملنے والی نئی ملک ہے، موصی بہ کا غیر للٰہذا یہ از سرِ نو وصیت کے بغیر موصی بہ نہ بنے گی۔

اگر موصی ایک غلام کی وصیت کرے، پھر اس کو کوئی شخص غصب کرلے پھر وہ (غاصب) اس کو بعینہٖ واپس کر دے تو وصیت برقرار رہے گی کیونکہ غصب موصی کا فعل نہیں ہے اور موصی بہ برقرار ہے للٰہذا وصیت بھی برقرار ہے۔ البتہ اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے یا اس کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل زائل ہو گیا۔

اسی طرح، اگر وہ ایک غلام کی وصیت کرے، پھر وہ اس کو مدبر یا مکاتب بنا لے یا اس کو خود اس کے ہاتھوں فروخت کر دے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ تدبیر ایک لحاظ سے اعتاق ہے یا ایک ایسے سبب لازم کا ارتکاب ہے جس کو نہ فسخ کیا جا سکتا ہے اور نہ توڑا جا سکتا ہے اور یہ سب رجوع کی دلیل ہیں۔ اور کتابت معاوضہ ہے البتہ عوض بدلِ کتابت کی ادائیگی کے وقت تک مؤخر ہے پس یہ رجوع کی دلیل ہے، جیسے بیع ہے اور غلام کو خود اس کے ہاتھ بیچنا اس کو آزاد کرنا ہے، للٰہذا یہ رجوع ہے۔

اور اگر وہ کوئی غلام کسی شخص کے لیے وصیت کرے، پھر وہ وصیت کرے کہ اس کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے تو یہ رجوع نہ ہوگا اور وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد نہیں ہیں، اس لیے کہ ہر وصیت تملیک ہے، صرف یہ فرق ہے کہ ایک وصیت بغیر بدل کے تملیک ہے اور دوسری بدل کے ساتھ تملیک ہے، پس غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا، نصف اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں غلام کی وصیت کی گئی ہے اور نصف اس موصی لہ کے ہاتھ فروخت کیا جائے گا جس کے ہاتھ اس کو بیچنے کی وصیت کی گئی ہے۔

اور اگر وہ وصیت کرے کہ اس کے غلام کو آزاد کر دیا جائے پھر اس کے بعد یہ وصیت کرے کہ اس کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے، یا وہ پہلے فروخت کرنے کی وصیت کرے اور پھر اس کو آزاد کرنے کی وصیت کرے تو یہ رجوع ہے، کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد ہیں اس لیے کہ اعتاق اور بیع کو یکجا نہیں کیا جا سکتا، للٰہذا دوسری وصیت کا کرنا پہلی وصیت سے رجوع کی دلیل ہے۔ اس نوع کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ دو متضاد وصیتوں کی وصیت

کرے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کو باطل کر دے گی اور یہ رجوع ہے۔ اور اگر وہ متضاد نہ ہوں تو دونوں کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے پھر وہ اس کو ذبح کر دے تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت کے باب میں ملک موت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور ذبح شدہ بکری عام طور پر موت کے وقت تک باقی نہیں رہتی بلکہ خراب ہو جاتی ہے، پس ذبح کرنا رجوع کی دلیل ہے۔

اگر وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے پھر وہ اس کو دھو ڈالے یا ایک گھر کی وصیت کرے پھر اس کو پلستر کر دے یا اس کو گرا دے تو ان میں سے کوئی چیز بھی رجوع قرار نہیں پائے گی کیونکہ دھونا تو میل نکالنا ہے اور وصیت کا اس سے تعلق نہیں ہے، للہٰذا دھونے کا فعل موصی بہ میں تصرف نہیں ہے۔ اور گھر کو پلستر کرنا گھر میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ عمارت میں تصرف ہے کیونکہ گھر نام ہے قطعۂ ارض کا اور عمارت بمنزلۂ وصف کے ہے، للہٰذا یہ گھر (دار) کے تابع ہے اور تابع میں تصرف اصل سے رجوع کی دلیل نہیں۔ عمارت کو توڑنا عمارت میں تصرف کرنا ہے اور عمارت وصف ہے اور یہ تابع ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ اس کو بعینہٖ فلاں غلام خرید دیا جائے، پھر وہ غلام ہبہ یا صدقہ یا وصیت یا میراث کے ذریعے سے موصی کے پاس آ جائے تو وصیت باطل نہ ہو گی اور اس کو نافذ کرنا واجب ہو گا کیونکہ وصیت غلام کی قیمت کی واقع نہیں ہوئی بلکہ عین عبد کی واقع ہوئی ہے اور وہ موصی کا مقصود ہے اور خریدنے کا ذکر تو اس نے اس کا مالک بننے کے وسیلے کے طور پر کیا ہے اور اس کا مالک وہ بن چکا ہے، پس اس میں اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے ایک چیز کی وصیت کرے پھر اسی چیز کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ جب پہلی وصیت کے ہوتے ہوئے اس نے دوسری وصیت کی اور دوسرا موصی لہ وصیت کے لیے موزوں محل ہے تو یہ رجوع ہے اور یہ وصیت میں (دوسرے موصی لہ کو) شریک کرنا ہے۔ اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر کسی ایسے دوسرے شخص کے لیے بھی اپنے تہائی مال کی وصیت کرے جس کیلیے وصیت کرنا جائز ہے تو تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہو گا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا یا میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا پھر کہے کہ میں نے اپنا جو مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا ہے یا اپنا جو غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا ہے وہ فلاں آدمی کے لیے ہے تو یہ پہلی وصیت سے رجوع، اور دوسری وصیت کا نفاذ ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ اگر کوئی چیز ایک آدمی کے لیے وصیت کی جائے پھر وہی چیز کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کر دی جائے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ یہ دونوں کو اس میں شریک کرنا ہے کیونکہ شریک کرنے سے دونوں وصیتوں پر حتی الامکان عمل ہو جاتا ہے اور عاقل کے تصرف کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کو باطل ہونے سے بچایا جائے، اور اس کو رجوع پر محمول کرنے سے دو میں سے ایک وصیت ہر لحاظ سے باطل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ اس نے دونوں کو اس میں شریک کیا ہے تو اس طرح ایک لحاظ سے دونوں

وصیتوں پر عمل ہو جاتا ہے، لہٰذا جہاں تک ممکن ہو اس کو اس پر محمول کیا جائے۔ اور اگر وہ وصیت کا اعادہ کرے اور دوسرا موصی لہ وصیت کا محل ہو تو اس کو شریک کرنے کے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جب اس نے اعادہ کیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا ارادہ اس وصیت کو پہلے موصی لہ سے ہٹا کر دوسرے موصی لہ کی طرف منتقل کرنے کا ہے اور یہ انتقال رجوع کے بغیر ممکن نہیں، پس یہ اس کی طرف سے رجوع ہوگا۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ جو وصیت میں نے فلاں شخص کے لیے کی وہ فلاں کے لیے ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے جو وصیت فلاں شخص کے لیے کی اس کو میں نے فلاں کے لیے وصیت کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر وہ یہ کہے کہ اور میں نے اس کو فلاں کیلئے بھی وصیت کیا تو یہ شریک ٹھہرانا ہے کیونکہ اور (واؤ) شرکت اور اجتماع کیلیے ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ پہلی وصیت کے ابطال پر صریح بیان ہے اور وہ باطل کرنے کا اہل ہے، اور محل (یعنی وصیت) قابلِ بطلان ہے، پس وہ باطل ہو جائے گی اور یہی رجوع کا معنی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ حرام ہے یا یہ ربا ہے تو یہ رجوع نہ ہوگا کیونکہ حُرمت وصیت کے منافی نہیں ہے لہٰذا یہ کہنا رجوع کی دلیل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ میرے فلاں وارث کے لیے ہے تو یہ اس کی فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہے اور یہ اس کی وارث کے لیے وصیت ہے، پس یہ ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ اس نے پہلی وصیت کو ہو بہو منتقل کر دیا ہے ایسے شخص کی طرف کہ جس کی طرف منتقل کرنا درست ہے، اس لیے کہ وارث کے لیے وصیت درست ہے، بایں دلیل کہ یہ باقی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے اور باطل کا موقوف ہو ممکن نہیں ہے، اور جب یہ اس کی طرف منتقل ہو گئی تو بدیہی بات ہے کہ پہلے موصی لہ کے لیے یہ باقی نہ رہی، اور یہی رجوع کا مفہوم ہے۔ پھر اگر باقی ورثاء اس وارث کے لیے وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ کی جائے گی اور موصی یہ موصی لہ کا ہو جائے گا اور اگر وہ رد کر دیں تو وصیت باطل ہو جائے گی اور پہلے موصی لہ کے لیے بھی نہ ہوگی کیونکہ رجوع صحیح ہے، اس لیے کہ وصیت اس سے منتقل کی جا چکی ہے؛ یہ موصی کے ورثاء کے لیے میراث بن جائے گی جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ صریح طور پر رجوع کرتا۔

اور اگر وہ کہے وہ وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی تھی وہ عمرو بن فلاں کے لیے ہے اور جس روز موصی یہ بات کہے اس روز عمرو زندہ ہو تو یہ اس کی وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ عمرو کے لیے وصیت صحیح واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ وہ وصیت کہنے کے وقت زندہ تھا، پس عمرو کی طرف یہ منتقلی درست ہے لہٰذا رجوع درست ہے۔ اور اگر یہ وصیت کہنے کے روز عمرو مر چکا ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ میت وصیت کا محل نہیں ہے لہٰذا اس کے حق میں وصیت کا ایجاب درست نہیں ہے، تو اس کے ضمن میں جو حکم ہے وہ ثابت نہ ہوگا اور وہ ہے رجوع۔ اور اگر وصیت کے روز عمرو زندہ ہو اور وصیت درست ہو، پھر موصی کے مرنے سے قبل عمرو فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ وصیت کا نفاذ موصی کی موت پر ہوتا ہے اور چونکہ موصی لہ فوت ہو چکا ہے اس لیے موصی کی وفات پر اس وصیت کا نفاذ ممکن نہیں، لہٰذا سارے کا سارا مال ورثاء کے لیے ہوگا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ جس تہائی مال کی میں نے فلاں کے لیے وصیت کی ہے وہ عمرو کے جانشین (عقب)

کے لیے ہے اور عمرو اس وقت زندہ ہو لیکن وہ موصی کی موت سے قبل فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کے جانشین کے لیے ہوگا اور یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ اس کا عمرو کے جانشین والا قول صحیح واقع ہوا ہے اگر موصی کی موت کے وقت عمرو کا جانشین ہو کیونکہ کسی شخص کا جانشین (عقب) وہ ہوتا ہے جو اس کی موت کے پیچھے اس کی جگہ سنبھالے اور وہ ہے اس کی اولاد لپس جب عمرو موصی کی موت سے قبل فوت ہوگیا تو اس کی اولاد ایجاب کے نفاد کے روز یعنی موصی کی موت کے روز اس کی جانشین ہو گئی، لہٰذا وصیت درست ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے وہ فلاں کی اولاد کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس روز اس کی کوئی اولاد نہ ہو پھر اس کی اولاد پیدا ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کا ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ پھر جب اس کے حق میں تہائی مال کا ایجاب درست ہے تو پہلے موصی لہ کا حق باطل ہوگیا، اس وجہ سے جو ہم نے بتائی۔ اور اگر عمرو کا جانشین عمرو کی موت کے بعد اور موصی کی موت سے قبل مر جائے تو تہائی مال وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ان کے حق میں ایجاب درست ہے کیونکہ وہ عمرو کے جانشین ہیں، پس پہلی وصیت سے رجوع ثابت ہوگیا، پھر موصی کی موت سے قبل ان کی موت سے انکا استحقاق باطل ہوگیا، پس رجوع باطل نہ ہوگا۔ اور اگر موصی عمرو کی زندگی میں مر جائے تو تہائی مال موصی لہ کا ہوگا کیونکہ موصی مر گیا جبکہ موصی لہم (جن لوگوں کے حق میں وصیت کی گئی) کے لیے ابھی تک جانشین کا اسم ثابت نہیں ہوا لہٰذا ان کے لیے ایجاب سرے سے باطل ہو جائے گا، چنانچہ اس کے ضمن میں جو چیز ثابت ہوئی تھی، یعنی پہلی وصیت سے رجوع، وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر موصی وصیت کرے پھر وصیت کا انکار کر دے تو اس کی بابت (امام محمدؒ نے) الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ رجوع ہوگا، اور امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ المعلی نے نوادر میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو روایت کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کی بابت جس نے کوئی وصیت کی، پھر اگلے روز اس کے سامنے وہ وصیت پیش کی گئی تو اس نے کہا کہ میں اس وصیت کو نہیں جانتا، یہ کہا ہے کہ یہ اس سے رجوع ہے۔ اس طرح، اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ وصیت نہیں کی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ المعلی نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ سے اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے کہا کہ انکار کرنا رجوع نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے الجامع (الصغیر) میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد وہ کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں کے لیے تھوڑے یا زیادہ کسی مال کی وصیت نہیں کی تو یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع نہ ہوگا، اور اس بارے میں امام محمدؒ نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ پس ممکن ہے کہ الاصل میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہو اور الجامع میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام محمدؒ کا قول ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کی بابت دو روایتیں ہوں۔ الجامع میں جو (جواب) مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کے لیے اس سے پیشتر وصیت کا موجود ہونا لازم ہے اور انکار کرنا سرے سے وصیت کے وجود کا انکار ہے۔ لہٰذا اس میں رجوع کا معنی متحقق نہیں ہوتا، اس لیے اس کو رجوع قرار دینا ممکن نہیں ہے، اسی لیے نکاح کا انکار کرنا طلاق نہیں قرار پایا۔ علاوہ ازیں، وجود میں آنے کے بعد وصیت کا انکار محض جھوٹ ہے، پس یہ باطل ہے اور اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا، جیسے جھوٹا اقرار ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی شخص کے لیے ایک باندی کا جھوٹا اقرار کرلے اور مقرلہ اس بات کو جانتا ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی، چنانچہ اس

باندی کے ساتھ مباشرت حلال نہ ہوگی۔ یہی حال جملہ جھوٹے اقراروں کا ہے کہ وہ فی الحقیقت باطل ہیں، ایسے ہی جھوٹا انکار ہے۔ الاصل میں جو مذکور ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کا مطلب ہے اس کا فسخ اور ابطال اور عقد کا فسخ ایسا کلام ہے جو پہلے سے موجود ایک عقد سے اور اس کے حکم کے ثابت ہونے سے عدم رضامندی پر دلالت کرتا ہے اور انکار کرنے کا مفہوم بھی یہی ہے کیونکہ انکار کرنے والے نے ایک ایسا تصرف کیا ہے کہ وہ اس پر اور اس کے حکم کے ثابت ہونے پر رضامند نہیں ہے، للٰہذا اس میں فسخ کا معنی متحقق ہوجاتا ہے، اس لیے رجوع کا معنی بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

ابن رستم نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص کو کچھ وصیتیں کرے، پھر اس سے کہا جائے کہ تو جلد تندرست ہوجائے گا، اس پر وہ وصیت کو مؤخر کر دے، چنانچہ وہ کہے کہ میں نے اس کو مؤخر کیا تو یہ رجوع نہیں ہے، اور اگر اس سے کہا جائے کہ تو اس کو ترک کر دے اور وہ کہہ دے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت سے رجوع وصیت کا ابطال ہے اور تاخیر ابطال کی خبر نہیں دیتی جب کہ ترک کرنا اس کی خبر دیتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کہے کہ میں نے دَین کو مؤخر کیا تو یہ اس کی تاجیل (مہلت دینا) ہے نہ کہ ابطال، اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ ابراء (بری الذمہ کرنا) ہے۔ بشرؒ نے امام ابو یوسف سے ایسے شخص کی بابت روایت کیا ہے جو ایک معین آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور موصی بتائے کہ اس کا تہائی مال ایک ہزار ہے یا وہ کہے کہ وہ تہائی مال یہ ہے جب کہ اس کا تہائی مال اس سے زیادہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اس کو اس کے پورے مال کا ایک تہائی ملے گا اور اس کی طرف سے تہائی مال کا ذکر باطل ہے، مال کی بابت اس کی خطا وصیت کو نہیں توڑے گی، یہ تو حساب کی غلطی ہے اور یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا (بھی) قول ہے کیونکہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس نے ایک صحیح وصیت کی کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کا دارومدار موصی بہ کی مقدار کے بیان پر نہیں ہے، چنانچہ وصیت تو اس مقدار کو بیان کیے بغیر بھی صحیح ہوگئی تھی، پھر اس نے مقدار بیان کر دی اور اس میں غلطی کر دی اور موصی بہ کی مقدار میں غلطی سے اصل وصیت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا تو وصیت کل مال کے ایک تہائی سے متعلق رہی۔ علاوہ ازیں، اس امر کا احتمال ہے کہ یہ مقدار مذکور سے زائد سے رجوع ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غلطی ہو، پس وصیت کے بطلان میں شک واقع ہوگیا، پس شک کے ساتھ یہ باطل نہ ہوگی جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تمام ریوڑ وصیت کیا اور وہ سو بکریاں ہیں تو اگر وہ سو سے زیادہ ہوں اور تہائی مال کے اندر ہوں تو وصیت ان سبھی بکریوں میں جائز ہے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے پورے ریوڑ کی وصیت کی لیکن تعداد میں غلطی کر دی۔ اور امام صاحبؒ نے کہا کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنا ریوڑ وصیت کیا اور وہ ریوڑ یہ ہے جبکہ اس کی اس کے علاوہ بھی بکریاں ہوں جو تہائی مال کے اندر اندر ہوں، تو یہ مسئلہ قیاس میں پہلے مسئلے کے مانند ہے لیکن میں اس مسئلے میں قیاس کو ترک کر دوں گا اور اس کے لیے وہی بکریاں قرار دوں گا جن کا اس نے تہائی مال میں سے نام لیا کیونکہ اس نے نام لینے اور اشارہ دونوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ دونوں ہی تعیین کے لیے ہوتے ہیں البتہ یہ اشارہ قوی تر ہے کیونکہ یہ عین کو محصور کر دیتا ہے اور شرکت کو منقطع

کردیتا ہے، پس وصیت مشارٌ الیہ سے متعلق ہو گئی لہٰذا موصی لہ اس کے سوا کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور وہ مال یہ ہے جبکہ اس کا مال اسکے علاوہ بھی ہو تو وہ اس کے کل مال کی ایک تہائی کا مستحق ہوگا کیونکہ وہاں اشارہ درست نہیں ہے کیونکہ اس نے کہا ہے کہ اپنا تہائی مال، اور تہائی مال، اور تہائی نام ہے شائع کا جبکہ معیّن شائع نہیں ہوتا، لہٰذا یہ اشارہ لغو ہے، پس وصیت مقررہ مقدار یعنی تہائی مال سے متعلق رہی۔ جبکہ زیر بحث مسئلے میں اشارہ کی وصیت درست ہے اور یہ (اشارہ) مقدار مقرر کرنے سے قوی تر ہے، پس وصیت مشارٌ الیہ سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کیلئے اپنے غلام وصیت کیے اور وہ تین ہیں، جبکہ وہ پانچ ہوں تو پانچوں غلام تہائی مال میں سے لیے جائیں گے کیوں کہ اس نے اپنے سب غلام وصیت کیے ہیں لیکن ان کی تعداد میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور تعداد میں غلطی عام وصیت سے کل موصی بہ کے استحقاق میں مانع نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے اور کہے کہ وہ سات ہیں جب کہ اس کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال تمام تر ان کا ہوگا، کیونکہ اس نے تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے پھر اس نے بیٹوں کو غلطی سے سات بتایا ہے جبکہ وہ پانچ ہیں، پس یہ غلطی لغو ہوگی اور یہ کالعدم ہوگی، گویا کہ اس نے یہ کہی ہی نہیں، کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ وہ سات ہیں جب کہ وہ صرف پانچ تھے تو اس نے پانچ موجود اور دو معدوم کے لیے وصیت کی اور جب اس نے موجود و معدوم کو اکٹھا کر دیا اور ان دونوں کیلئے وصیت کی تو معدوم کا ذکر لغو ہوگا اور وصیت موجود کے لیے ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال عمرو اور خالد کے لیے وصیت کیا جو کہ فلاں کے بیٹے ہیں جب کہ ان دونوں میں سے ایک فوت ہو چکا ہو تو تہائی مال تمام تر ان دو میں سے زندہ کے لیے ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ پانچ ہیں جبکہ وہ تین ہوں، یا وہ کہے کہ جو کہ سات ہیں جبکہ وہ تین ہوں یا دو ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال (بنی فلاں) فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا اور اس فلاں کے تین یا دو بیٹے ہوں تو پورا تہائی مال ان کے لیے ہوگا کیونکہ تین بیٹوں کے لیے (عربی زبان میں) بنین کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس باب میں دو کا عدد جمع کے مانند ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں دو تہائی کے استحقاق کے حق میں دو کو تین سے ملحق کر دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اگر اس فلاں کا ایک بیٹا ہو تو وہ تہائی مال کے نصف کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے تہائی مال بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے اور لغت میں ایک پر بیٹوں کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وصیت اور میراث کے باب میں اس کے لیے جمع کا حکم ہے، اس لیے وہ کل (تہائی مال) کا مستحق نہ ہوگا، بلکہ اس کو تہائی کا نصف دیا جائے گا کیونکہ اس باب میں جو کمتر تعداد ایک تہائی کی مستحق بنتی ہے وہ دو ہے۔ اگر اس کے ساتھ ایک اور ہوتا تو ان دونوں کو پورا تہائی دیا جاتا۔ تو جب صرف ایک ہوا تو اس کو تہائی کا نصف ملے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے دو بیٹوں عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا اور اس کا بیٹا صرف عمرو ہو تو کل تہائی مال اس کو ملے گا کیونکہ

اس نے عمرو اور حماد کو اپنے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل بنایا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی عمرو آیا، اور نحو کے علماء کے نزدیک بدل پہلے قول سے اعراض کرنا اور دوسرے کو لینا ہوتا ہے۔ پس اعتبار دوسرے کا کیا جائے گا اور پہلا لغو ہوگا، جیسے آپ کہیں میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ آپ نے کہا ہے کہ میرے پاس زید آیا، آپ نے اس پر اعتماد کیا اور اپنے قول تمہارا بھائی سے اعراض کر لیا۔ ائمہ نحو کا یہی موقف ہے اور یہی قول سیبویہ کا ہے۔ جب یہ بات ایسے ہے تو موصی اپنے قول عمرو اور حماد پر اعتماد کرنے والا اور اپنے قول، فلاں کے دو بیٹوں، سے اعراض کرنے والا ٹھہرا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنا تہائی مال عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا جب کہ حماد موجود نہیں، اور اگر ایسا ہو تو کل تہائی مال عمرو کو مل جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس میں مشکل یہ ہے کہ اس کا قول عمرو اور حماد، جیسے اس کے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل ہو سکتا ہے ایسے ہی وہ عطف بیان بھی ہو سکتا ہے اور عطف بیان میں اعتبار اوّل الذکر کا کیا جاتا ہے اور دوسرے کا ذکر تو پہلے کی بابت جہالت کے ازالے کے لیے کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا جب کہ اس کے کئی بھائی ہوں تو یہاں زید کا ذکر عطف بیان کے طور پر اس لیے کیا گیا ہے کہ کئی بھائی ہونے کی وجہ سے اس کے قول تمہارا بھائی کی بابت امکانی جہالت کا ازالہ کیا جائے تو یہاں زید بمنزلہ صفت کے ہے۔ اور اگر اعتبار اول الذکر کا کیا جاتا ہے اور اول الذکر اس کا قول فلاں کے دو بیٹوں ہے اور فلاں کا صرف ایک بیٹا عمرو ہو تو چاہیئے یہ کہ اسے تہائی کا صرف نصف ملے۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بات ان دونوں معانی کا کام دیتی ہے لیکن ہم نے جو معنی بتایا اس پر اس کو محمول کرنا اولی ہے کیونکہ اس طرح اس کا پورا تصرف صحیح ہو جاتا ہے اور وہ تصرف ہے اس کو پورے تہائی مال کا مالک بنانا اور اس نے تو وصیت پورے تہائی مال کا مالک بنانے کی کی ہے جبکہ اس کو عطف بیان پر محمول کرنے سے نصف کی تملیک کا اثبات ہوتا ہے، پس ہم نے جو کہا ہے وہ اولی ہے۔ علاوہ ازیں، عطف بیان کی شرط ہے کہ ثانی الذکر معلوم ہو، جیسے کسی کے اس قول میں کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا، زید معلوم ہے پس اس سے اس کے قول تمہارا بھائی میں بھائیوں کی کثرت کی وجہ سے جس جہالت کا امکان تھا اس کا ازالہ ہو گیا جب کہ ہمارے مسئلے میں ثانی الذکر معلوم نہیں ہے، کیونکہ اسم حماد کا مسمّی موجود نہیں کہ وہ معلوم ہو اور اس سے جہالت کا ازالہ ہو سکے، لہٰذا اس کو عطف بیان پر محمول کرنا محال ہے، اس لیے لامحالہ اس کو بدل قرار دیا جائے گا۔ یہ ساری بحث عربی زبان کے قواعد کے پیش نظر ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے اور وہ پانچ ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، جبکہ فلاں کے بیٹے تین ہوں تو فلاں کے بیٹوں کے لیے تہائی مال کا $\frac{3}{4}$ ہوگا اور فلاں ابن فلاں کے لیے تہائی کا $\frac{1}{4}$ ہوگا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا کہنا کہ اور وہ پانچ ہیں، لغو ہے کیونکہ وہ تین ہیں، پس باقی رہا اس کا قول کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا، لہٰذا تہائی مال ان میں چار برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وصیت ان چاروں کے لیے ہے، پس یہ ان میں چار برابر حصوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ ہر ایک حصہ مساوی ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اپنا تہائی مال وصیت کیا جب کہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال ان میں سے تین بیٹوں کے لیے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے، اسم عام ہے اور اس کا یہ کہنا کہ جو کہ تین ہیں، تخصیص ہے، یعنی میں نے فلاں کے بیٹوں میں سے تین بیٹوں کیلئے وصیت کی، پس غیر معین طور پر ان میں سے تین کے لیے وصیت کرنا درست ہے اور یہ جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ یہ قول محصور مستدرکہ ہے اور اس قسم کی جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی کیونکہ اس کا نفاذ ممکن ہے، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے، اور جیسے وہ اپنا تہائی مال وصیت کرے جو کہ مجہول ہے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کی موت کے وقت وہ تہائی مال کس قدر ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ معمولی لوگوں میں سے ایک کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جہالت کا استدراک ممکن نہیں ہے اسی طرح، اگر وہ ایسے قبیلے کے لیے وصیت کرے جس کے افراد ان گنت ہوں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ قبیلے کا حصر ممکن نہیں ہے۔ اس (فلاں) کے بیٹوں میں سے کن تین کے لیے وصیت کی گئی ہے اس کی تعیین کا اختیار موصی کے ورثاء کو ہوگا کیونکہ وہ اس کے قائم مقام ہیں اور اس وصیت کی وضاحت کا اختیار موصی کو تھا کیونکہ ابہام اس کی طرف سے تھا، تو جب وہ مرگیا اب خود تو اس کی وضاحت کر نہیں سکتا پس اب اس کی وضاحت وہ کرے گا جو اس کے بعد اس کا قائم مقام ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے موالی کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے اور ورثاء اس کے قائم مقام نہ ہوں گے کیونکہ وہاں مقصود وصیت سے پیچھے رہ گیا اور یہ موصی کے مقصود پر موقوف نہیں ہے۔ اس سے اس کی مراد انعام یا شکر میں زیادتی یا ورثاء میں سے کسی ایک کو بدلہ دینا ہو، پس ورثاء کے لیے تعیین کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ امام محمدؒ نے اس وصیت کے صحیح ہونے کے لیے استشہاد کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا جو کہ تین ہیں، فلاں، فلاں اور فلاں جبکہ فلاں کے بیٹوں کے نام وہ نہ ہوں جو اس نے بتائے تو جن کے نام اس نے بتائے ان کے لیے یہ وصیت درست ہوگی کیونکہ اس نے بعض کو مخصوص کردیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام محمدؒ نے تین متعین آدمیوں کی تخصیص کے جواز کی وجہ سے تین مجہول آدمیوں کے جواز کی وضاحت کی ہے اور یہ وضاحت صحیح ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا جبکہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو فلاں ابن فلاں کو تہائی مال کا ایک چوتھائی ملے گا، کیونکہ اس کا یہ کہنا جو کہ تین ہیں، صحیح ہے، بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ یہ عام کی تخصیص ہے پس یہ ایسے ہوگیا کہ جیسے اس نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں میں سے تین کے لیے اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا ہے، پس فلاں ابن فلاں ان کے ساتھ چوتھا (موصی لہ) ہے، لہٰذا اسے تہائی کا $\frac{1}{4}$ ملے گا اور $\frac{3}{4}$ فلاں کے تین بیٹوں کو ملے گا۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ایک سو کی اور دوسرے آدمی کے لیے ایک سو کی وصیت کرے پھر کسی تیسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان کے ساتھ شریک کیا تو اس (تیسرے آدمی) کو ہر سو کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ

شرکت مساوات کی متقاضی ہے اور شرکت کی اضافت اس نے ان دونوں کی طرف کی ہے ، پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ دونوں برابر ہوں اور برابری بغیر اس کے متحقق نہیں ہوتی کہ وہ ہر دو سے اس کے پاس جو مال ہے اس کا ایک تہائی لے لے ، پس ہر دو کو ایک سو کا دو تہائی مل جائے گا اور برابری حاصل ہو جائے گی

اور اگر وہ ایک آدمی کے لیے چار سو کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے دو سو کی پھر تیسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو ہر دو کے لیے وصیت کردہ مال کا نصف ملے گا کیونکہ اس صورت میں ان تینوں میں اجتماعی طریقے سے مشارکت حاصل نہیں ہوسکتی اس لیے کہ ان کے حصے مختلف ہیں - لہٰذا انفرادی طریقے سے برابری حاصل کی جائے گی تاکہ حتی المقدر شرکت کا تقاضا پورا ہو سکے - اسی طرح ، اگر وہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک باندی وصیت کرے پھر ان کے ساتھ کسی تیسرے آدمی کو بھی شریک کر دے تو اس کو ہر باندی کا نصف ملے گا ، بوجہ مذکورہ ، یعنی یہ کہ اجتماعی طریقے سے مساوات ممکن نہیں ہے -

اور اگر وہ کہے کہ میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے پھر اسی مجلس میں یا کسی اور مجلس میں کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کیلیے ہے اور ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو اسے تہائی مال ملے گا کیونکہ موصی نے تہائی کا اثبات کیا پس وہ ثابت ہو گیا اور یہ تہائی چھٹے حصے کو متضمن ہے پس متضمن کے ثابت ہونے سے متضمن بہ بھی ثابت ہو جائے گا ، تو یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے اس نے پہلی وصیت میں نظر ثانی کر کے اس میں اضافہ کر دیا ہے - اور اگر وہ کہے کہ وصیت کے طور پر میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے ، میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے تو یہ ایک ہی چھٹا حصہ ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اسم معرفہ کا تکرار کیا جائے تو ثانی الذکر سے مراد اول الذکر ہی ہوتا ہے اور یہاں چھٹا حصہ بطور اسم معرفہ کے مذکور ہوا ہے کیونکہ اس کی اضافت مال کی طرف ہے جو متکلم کی ضمیر کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے ، واللہ تعالیٰ اعلم -

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر موصی ایک انگوٹھی ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کا نگینہ کسی دوسرے شخص کے لیے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ، یا تو اس نے دونوں وصیتیں ایک متصل کلام میں کی ہوں گی یا پھر منفصل کلام میں - اگر متصل کلام میں کی ہوں تو حلقہ انگوٹھی والے موصی لہ کا ہوگا اور نگینہ نگینے والے موصی لہ کا ، اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں - اور اگر منفصل کلام میں کی ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی جواب ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے ، جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ حلقہ انگوٹھی والے موصی لہ کو ملے گا اور نگینہ ان دونوں میں مشترک ہوگا - امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انگوٹھی کی وصیت میں حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور دوسرے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ نگینہ اس میں شامل نہیں ، تو جب صورت حال یہ ہے تو نگینہ انگوٹھی کی وصیت میں شامل قرار پایا ، پھر جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو نگینہ کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں پس اس میں وہ دونوں شریک ہوں گے اور حلقہ پہلے شخص کو دے دیا جائے گا - امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم انگوٹھی کے تحت وہ نگینہ بھی داخل ہے جو اس میں ہے ، یا تو ضمن

کے طریقے سے کیونکہ یہ انگوٹھی کے اجزا میں سے ایک جزء ہے، جیسے انسان کا اسم ہے کہ تضمن کے طریقے سے اس کے تحت اس کے تمام اجزاء داخل ہوتے ہیں، یا پھر تبعیت کے طریقے سے لیکن اس صورت میں جبکہ اس کا ذکر مطلقاً ہو پس جب اس نے دوسرے شخص کے لیے اس کی علیحدہ وصیت کردی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس کے تحت یہ داخل نہ تھا، کیونکہ اس کی اس نے صراحت کردی ہے یا وصیت سے اس کو مقصود بنالیا ہے، للہذا تبعیت باطل ہوگئی، کیونکہ جو صراحت کے ساتھ ثابت ہو وہ ضمنی اور تابع کے طور پر ثابت ہونے والے سے فائق تر ہے اور وصیتوں کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے قوی ترین کو لیا جائے، پھر اس سے کمتر اور پھر اس سے کمتر کو۔ یہ ایسے ہوگیا جیسے وہ غلام کی وصیت ایک آدمی کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی کسی دوسرے کے لیے تو ذات کا مالک پہلا موصی لہ ہوگا جبکہ خدمت کا حق دوسرے موصی لہ کو ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم بتا چکے ہیں، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ عام لفظ جس پر تخصیص وارد ہوئی، کی نظیر نہیں ہے کیونکہ عام لفظ اپنے حروف سے اپنے عموم کے افراد کے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے پس اس کے افراد میں سے ہر فرد منصوص علیہ (جس کی عبارت سے صراحت کی گئی ہو) ہوتا ہے جبکہ زیر بحث مسئلے میں انگوٹھی کے اجزاء میں سے ہر جزء انگوٹھی کا ذکر کردینے سے منصوص علیہ نہیں ہوجاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ انگوٹھی کے ہر جزء کو انگوٹھی نہیں کہا جاتا، جیسے انسان کے ہر جزء کو انسان نہیں کہا جاتا، پس یہ عام لفظ کی نظیر نہیں ہے، للہذا اس پر امام محمدؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، عام کی بابت صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس میں متصل یا منفصل دلیل کے ساتھ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور بیانِ متأخر لازمی طور پر نسخ نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو وہ نسخ ہوتا ہے اور کبھی تخصیص، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ مزید برآں، انگوٹھی کی وصیت کے تحت اگرچہ حلقہ اور نگینہ دونوں داخل ہیں لیکن جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کردیا تو اس نے پہلے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے رجوع کرلیا اور وصیت ایک ایسا عقد ہے جو اس وقت تک غیر لازم ہے جب تک موصی زندہ ہے پس اس سے رجوع کیا جاسکتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ وصیت کردہ پوری چیز سے رجوع کیا جاسکتا ہے تو اس کے ایک حصے سے تو بدرجۂ اولیٰ رجوع کیا جاسکتا ہے، پس اسے انگوٹھی والے موصی لہ کے لیے نگینہ کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس باندی کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، یا اس ٹوکری کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس میں رکھے ہوئے پھل کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، تو اگر دونوں وصیتیں متصل ہوں تو بالاجماع ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کیلئے وصیت کی گئی ہے اور اگر یہ منفصل ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔

اور اگر اس غلام کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی دوسرے کیلیے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس میں سکونت کرنے کی کسی دوسرے کے لیے، یا اس درخت کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پھل کی دوسرے کے لیے، یا اس بھیڑ کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کی اُون کی دوسرے کے لیے تو بلا اختلاف ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے

لیے وصیت کی گئی ہے خواہ دونوں وصیتیں متصل ہوں یا منفصل ۔کیونکہ اسم غلام کے تحت خدمت داخل نہیں، اسم گھر کے تحت سکونت داخل نہیں، اسم درخت کے تحت پھل داخل نہیں، نہ تو عموم کے طریقے سے اور نہ ہی تضمن کے طریقے سے ۔اسلیے کہ یہ چیزیں عین کے اجزا میں سے نہیں ہیں ،البتہ جب عین میں حکم ثابت ہوگا تو ان میں بھی تبعیت کے طریقے سے ثابت ہو جائے گا ۔بشرطیکہ تابع کی علیحدہ وصیت نہ کی گئی ہو اور اگر اس کی الگ سے وصیت کی گئی ہو تو یہ وصیت کا مقصود ہوگا ، پھر یہ تابع نہ رہیں گی پس ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے، یا پھر ثابت ہونے والی وصیت کو خدمت ،سکونت ،اور پھل کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا اور وصیت قابل رجوع ہوتی ہے ۔یہ مسائل پہلے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی حجت بنتے ہیں ۔

اگر ان مسائل میں پہلے تابع کی وصیت کی جائے اور پھر اصل کی، مثلاً وہ غلام سے خدمت لینے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر غلام کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لیے کرے ، یا اس گھر میں سکونت کرنے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر گھر کی وصیت دوسرے کے لیے کرے یا پھل کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور درخت کی دوسرے کے لیے ،پس اگر وہ دونوں وصیتیں متصل طور پر کرے تو ہر موصی لہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور اگر وہ منفصل طور پر کرے تو اصل اس کو ملے گی جس کے لیے اصل کی وصیت کی گئی ہے اور تابع ان دونوں میں مشترک ہوگا ،کیونکہ ثابت شدہ وصیت کے تحت اصل اور تابع دونوں داخل ہیں ،پس تابع کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں لہٰذا وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے اور اصل اس کو دے دی جائے گی جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے ۔یہ مسئلہ سابقہ مسئلے میں امام محمدؒ کی حجت ہے ۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے اپنے غلام کی وصیت کرے ، پھر دوسرے شخص کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کرے ، پھر دوسرے کے لیے خدمت کی وصیت کرنے کے بعد غلام کی وصیت بھی کر دے ، یا کسی شخص کے لیے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے شخص کے لیے اس کے نگینے کی وصیت کرے ، پھر اس دوسرے کے لیے ، نگینے کی وصیت کرنے کے بعد ، انگوٹھی کی وصیت بھی کر دے ، یا وہ کسی شخص کے لیے اپنی باندی کی وصیت کرے پھر اس کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کرے پھر اس دوسرے کے لیے بچے کی وصیت کرنے کے بعد ، باندی کی وصیت بھی کر دے تو اصل اور تابع ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوں گے ، نصف غلام اس کے لیے اور نصف دوسرے کے لیے اور اس کی نصف خدمت اس کے لیے اور نصف خدمت دوسرے کے لیے ۔اسی طرح باندی مع بچے کے اور انگوٹھی مع نگینے کے تقسیم ہوں گی ،کیونکہ دونوں میں سے ایک کے لیے اصل کی وصیت تابع کی وصیت ہے اور تابع کی وصیت اگر جداگانہ طور پر کی جائے تو اس کا حکم باطل ہو جاتا ہے ، اور یہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے ہر ایک کے لیے صراحت کے ساتھ اصل اور تابع کی وصیت کی ہے اور اگر ایسا ہو تو وہ دونوں اصل اور تابع میں شریک ہوں گے ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا ۔

اور اگر وہ دوسرے شخص کے لیے نصف غلام کی وصیت کرے تو غلام ان میں تین حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا

اور دوسرے شخص کے لیے نصف خدمت ہوگی کیونکہ جب اس نے اس کے لیے نصف غلام کی وصیت کی تو اس نصف کی خدمت کی بابت وصیت باطل ہوگئی کیونکہ نصف غلام کی وصیت کے تحت یہ داخل ہوگئی ہے اور اس کے لیے دوسرے نصف میں خدمت کی وصیت باقی رہی۔ ابن سماعہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابویوسفؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے غلام کی وصیت کرے اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے پھر خدمت والے موصی لہ کے لیے غلام کی ذات کی وصیت بھی کر دے تو غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اور تمام تر خدمت کا حق خدمت والے موصی لہ کو ہوگا کیونکہ اس کے لیے خدمت کی وصیت جداگانہ طور پر کی گئی ہے پس یہ صحیح واقع ہوئی ہے، لہٰذا ذات کی وصیت سے یہ باطل نہ ہوگی، پس دوسرا موصی لہ جداگانہ طور پر ذات اور خدمت دونوں کا موصی لہ ہوگیا، للذا وہ نصف ذات کا مستحق ہوگا کیونکہ اس میں وہ ذات کی وصیت والے اپنے ساتھی کے برابر ہے اور خدمت کی وصیت میں وہ تنہا ہے۔

امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک باندی کی وصیت کرے جو تہائی ترکے میں سے نکلتی ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اس کے پیٹ کا بچہ وصیت کرے اور پیٹ کے بچے کی وصیت والے کے لیے باندی بھی وصیت کر دے تو باندی ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگی اور بچہ پورے کا پورا اس شخص کو ملے گا تنہا جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے، اس میں اس کا ساتھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ ذات کے استحقاق میں وہ دونوں برابر ہیں اور بچے کی وصیت تنہا دوسرے موصی لہ کے لیے کی گئی ہے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے گھر کی وصیت کرے اور اس میں ایک متعین کوٹھڑی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے تو کوٹھڑی ان دونوں کے مابین حصوں کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ایک ہزار متعین دراہم ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان میں سے ایک سو دوسرے کے لیے وصیت کرے تو نوسو ہزار کی وصیت والے کے ہوں گے اور ایک سو ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر ان تمام کوٹھڑیوں کو جو اس میں ہیں اصالتاً شامل ہے نہ کہ تبعیت کے طریقے سے اور اسی طرح ہزار کے تحت اس کا ہر سیکڑا اصالتاً داخل ہے اور ہر دو (یعنی کوٹھڑی اور سیکڑا) اصل موصی بہ ہیں للذا ان دونوں میں مشترک ہوں گے۔ اس جواب کے بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم منازعت کے طریقے سے ہوگی جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مضاربت کے طریقے سے۔ پس (مضاربت کے طریقے سے) گیارہ حصے کر کے ایک اور دس کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی، سو والے کو گیارہ میں سے ایک حصہ ملے گا اور ہزار والے کو دس حصے ملیں گے۔ اسی طرح گھر اور کوٹھڑی تقسیم کیے جائیں گے۔

اگر وہ ایک متعین بیت (کوٹھڑی)، ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کا رقبہ کسی دوسرے آدمی کے لیے تو عمارت ان دونوں میں حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی کیونکہ بیت کو عمارت کے بغیر بیت نہیں کہا جاتا۔ اس لیے پہلے آدمی کے لیے جو وصیت ہے وہ اصالتاً عمارت کو شامل ہے پس رقبے والا موصی لہ اس

کے ساتھ شریک ہوگا بخلاف اس کے کہ دار (گھر) کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کی جائے کہ یہ دونوں عمارت میں باہم شریک نہ ہوں گے بلکہ رقبہ گھر کی وصیت والے موصی لہ کے لیے ہوگا اور عمارت دوسرے کے لیے کیونکہ اسم دار کے تحت عمارت اصالۃً داخل نہیں ہوتی۔ بلکہ تبعیت کے طریقے سے ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں دار رقبے کا نام ہے اور اس میں عمارت تابع ہے، بایں دلیل کہ عمارت زائل ہونے کے بعد بھی اس کو دار کہتے ہیں پس دار کی وصیت میں عمارت کا داخل ہونا تبعیت کے طریقے سے ہے، چنانچہ رقبہ پہلے موصی لہ کا ہوگا اور عمارت دوسرے کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

رجوع از رُوئے ضرورت جہاں تک ضرورت کے طریقے سے ثابت ہونے والے رجوع کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ عین موصی بہ کے ساتھ کوئی ایسی چیز مل جائے کہ جس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً وہ ستو کی وصیت کرے اور پھر اس میں گھی ملا دے، کیونکہ موصی بہ کے ساتھ ایسی چیز مل گئی ہے جو موصی بہ نہیں ہے اور اس طرح سے مل گئی ہے کہ اس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو الگ الگ کرنا محال ہے لہٰذا رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو گیا۔ اسی طرح، اگر وہ ایک دار (گھر کا قطعۂ ارض) کی وصیت کرے پھر اس میں عمارت تعمیر کرلے، یا روئی کی وصیت کرے پھر اس سے کوٹی بنالے، یا استر کی وصیت کرے پھر اس کو استر بنالے یا ابرہ کی وصیت کرے پھر اسے ابرہ بنالے، کیونکہ اس کو سپرد کرنا بغیر اس چیز کے جو اس کے ساتھ مل گئی ہے ممکن نہیں ہے، اور اس کو توڑے بغیر اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور توڑنے کا مکلف کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ اس کا خود اپنی ملک میں تصرف ہے، لہٰذا اس کو از روئے ضرورت رجوع قرار دیا جائے گا۔ ان مسائل میں جو رجوع ہے اس کو رجوع از روئے دلالت بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ موصی بہ کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کا کام موصی کا کیا ہوا ہے لہٰذا سپردگی کا محال ہونا اس کے فعل کی طرف منسوب ہے پس یہ اس سے دلالۃً رجوع ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ موصی بہ میں ایسا تغیر واقع ہو جائے کہ جس سے اس کا معنیٰ اور نام بدل جائے، خواہ یہ تغیر اضافے سے ہوا ہو یا کمی سے، مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس نخل خرما کے پھل کی وصیت کرے پھر موصی کی موت سے قبل وہ گدر (غیر پختہ) کھجور بن جائے، یا اس کے لیے وہ گدر کھجور کی وصیت کرے پھر وہ پختہ کھجور بن جائے، یا انگور کی وصیت کرے اور وہ کشمش بن جائے، یا گندم کی بالیوں کی وصیت کرے اور وہ پکی ہوئی گندم بن جائے یا سبز جَو کی وصیت کرے اور وہ پکا ہوا جو بن جائے یا زمین میں بوئے ہوئے گندم کے بیج کی وصیت کرے اور وہ اگ کر فصل بن جائے، یا انڈے کی وصیت کرے اور وہ چوزہ بن جائے، یا اسی طرح کی کوئی اور وصیت کرے، پھر اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو اس کی ہوئی وصیت باطل ہو جائے گی اور رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو جائے گا۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب موصی بہ موصی کی موت سے قبل متغیر ہو جائے کیونکہ وہ

اپنے معنی اور نام کے بدل جانے کی وجہ سے ایک دوسری چیز بن گئی ہے لہٰذا اس کی وصیت کو اس میں نافذ کرنا محال ہے، اور اگر اس کی موت کے بعد اس میں تغیر واقع ہو، تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی ذیل میں بیان کیا جائے گا کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اس شجر خرما کی تر اور ریختہ کھجور کی وصیت کرے اور وہ خشک کھجور ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل کر دی جائے کیونکہ موصی بہ متغیر ہو گیا ہے یعنی تر اور ریختہ کھجور بدل کر خشک بن گئی ہے اور اس کا نام بدل گیا ہے جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس کو باطل نہ کیا جائے کیونکہ ذات کا معنی ہر لحاظ سے تبدیل نہیں ہوا بلکہ ایک لحاظ سے یہ معنی برقرار ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب کسی آدمی کی تر کھجور غصب کر لے اور وہ اس کے زیر قبضہ خشک کھجور بن جائے تو مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا بلکہ اسے خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تو خشک کھجور لے لے اور چاہے تو اس سے اپنی تر کھجور کی مثل تر کھجور کا ضمان لے لے۔

وصیّت کا حکم

جہاں تک وصیت کے حکم کا تعلق ہے تو وصیت اصل میں دو قسم کی ہوتی ہے مال کی وصیت اور ایسے فعل کی وصیت جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو اور جو مال کے بغیر متحقق نہ ہو۔

مال کی وصیت کا حکم

جہاں تک مال کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ موصی لہ کے لیے وصیت کردہ مال میں اس کی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت، ہر دو کی ملکیت سے متعلق کچھ احکام ہیں۔

عین مال کا ملک بننا

جہاں تک عین کی ملک کا تعلق ہے تو اس کے مطلق ملک کا حکم اور دیگر اعیان کا حکم جو ان اسباب سے مملوک بنتی ہوں جو اس کیلیے موضوع ہوں برابر ہے، جیسے بیع، ہبہ اور صدقہ وغیرہ ہے پس موصی لہ کو اس موصی بہ کی عین سے استفادہ کرنے، اور اس کو بیع، ہبہ یا وصیت کے ذریعے کسی دوسرے شخص کی ملک بنانے کا حق حاصل ہو گا کیونکہ یہ ایک مطلق سبب سے ملک بنی ہے پس یہ ملک بننا جملہ احکام میں ظاہر ہو گا اور موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے متصل اور منفصل اضافوں میں بھی ظاہر ہو گا، خواہ یہ اضافے موصی لہ کی طرف سے وصیت کو قبول کیے جانے کے بعد پیدا ہوں یا اس کے قبول کرنے سے پہلے، مثلاً یہ اضافے پیدا ہو جائیں اور اس کے بعد وہ وصیت کو قبول کرے۔ قبول کے بعد کا مسئلہ تو واضح ہے کیونکہ یہ اضافے اس کے اصل کا مالک بننے کے بعد پیدا ہوئے ہیں اور اصل کی ملک اضافے کی ملک کا موجب ہے۔ رہا قبول کرنے سے پہلے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ قبول کے بعد ملک موصی کی موت کے وقت سے ثابت ہوتی ہے کیونکہ سابقہ بات یعنی (وصیت) موصی کی موت کے وقت اصل میں ملک کے ثابت ہونے کا سبب بنی ہے کیونکہ اس کی اضافت موت کے وقت کی طرف ہے پس یہ موت کے وقت سبب بن گیا، لہٰذا جب اس نے قبول کر لیا تو اس میں ملک اس وقت سے ثابت ہو گئی کیونکہ (ملک کا سبب اس وقت وجود میں آیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک باندی خریدار کے ہاتھ شرطِ خیار پر فروخت کی جائے

اور وہ باندی خیار کی میعاد کے اندر بچے کو جنم دے پھر خریدار بیع کی اجازت دے دے تو وہ بچے کا مالک ہوگا، بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ یہ اضافے بھی وصیت میں داخل ہوں گے چنانچہ ان کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کی ملک اصل کی ملک کے واسطے سے ہے اور اس کی اضافت سابقہ بات سے ہے، گویا کہ یہ اس وقت موجود تھے۔ کیا یہ اضافے قبول کے بعد اور تقسیم سے پہلے وصیت میں داخل قرار پائیں گے؟ امام محمد نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس کا ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کا کہنا ہے کہ داخل نہ ہوں گے چنانچہ ان کی بابت تہائی ترکے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ کل مال میں شامل ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوتا جب یہ تقسیم کے بعد پیدا ہوتے، کیونکہ یہ اصل مال کی ملک کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ عامۃ المشائخ کا کہنا ہے کہ یہ داخل ہوں گے کیونکہ اصل کی ملک اگرچہ ثابت ہوگئی ہے لیکن مؤکد نہیں ہوئی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قبل تہائی ترکہ تلف ہوجائے اور پھر باندی تہائی ترکے میں سے نہ نکلتی ہو تو اسے باقی ماندہ ترکے کی تہائی کے تناسب سے باندی میں سے حصہ ملے گا، خواہ اضافہ منفصل اصل سے متولد ہوا ہو یا متولد کے معنی میں ہو جیسے بچہ، جرمانہ اور عقر (یعنی مہر) ہے یا وہ اصل سے براہ راست متولد نہ ہوا ہو جیسے کمائی اور آمدنی ۔

وصیت اور بیع میں فرق ہے کہ وصیت میں تو کمائی اور آمدنی کو متولد سے ملحق کر دیا جاتا ہے اور بیع میں ان دونوں کو ملحق نہیں کیا جاتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کمائی اور آمدنی منفعت کا بدل ہے اور وصیت میں منفعت کی ملک بطور مقصود کے ہوتی ہے تو ایسے ہی منفعت کے بدل کی ملک ہوگی، بخلاف بیع کے۔ پھر جب اضافے وصیت میں داخل ہیں حتیٰ کہ ان کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر باندی اور اضافہ (یعنی بچہ) تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو یہ دونوں موصی لہ کو دے دیئے جائیں گے اور اگر دونوں تہائی مال میں سے نہ نکلتے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موصی لہ کو پہلے تہائی ترکے میں سے باندی دی جائے گی اور اگر اس کے بعد تہائی ترکے میں سے کچھ بچ رہتا ہے تو جس قدر بچ رہتا ہے اس کے تناسب سے اسے اضافے میں سے دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے تہائی مال بقدر حصص دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اضافہ موصی بہ بن گیا ہے تو یہ ایسے ہوگیا جیسے عقد (وصیت) کے وقت موجود تھا، پس تہائی مال ان دونوں میں سے دیا جائے گا زیادہ سے زیادہ اضافہ کی وجہ سے اصل کی بابت عقد کے حکم میں تبدیلی واقع ہوگی لیکن یہ جائز ہے جیسے متصل اضافے میں ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اور اضافے دونوں تہائی مال کا منقسم ہونا موصی لہ کو بلا ضرورت ضرر پہنچانا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اضافہ کے پیدا ہونے سے پہلے اصل کی بابت وصیت کا حکم یہ تھا کہ باندی مکمل طور پر موصی لہ کو ملے جب کہ منقسم ہونے کے بعد باندی اسے سپرد نہیں کی جائے گی ۔ بلکہ وہ (موصی لہ اور ورثاء میں) مشترک ہوگی اور اعیان اور بالخصوص باندیوں میں شرکت عیب ہے۔ لہٰذا اس سے موصی کو ضرر پہنچے گا اور اس کو یہ ضرر پہنچانا بلا ضرورت ہے کیونکہ اضافے کے بغیر اصل میں اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن ہے بخلاف متصل اضافے کے کیونکہ وہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ وہاں اضافے کے بغیر اصل میں وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ دونوں (یعنی اصل اور اضافے) کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ضروری ہوگیا کہ ان دونوں میں بقدر تہائی مال وصیت کو نافذ کیا جائے ۔

رہے وہ اضافے جو موصی کی موت سے پہلے پیدا ہوں تو موصی لہ ان کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ وہ اصل

کا مالک بننے اور ملک کا سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ سابقہ کلام موت کے وقت سبب بنتا ہے تو جب موصی فوت ہوگیا ورثاء اس کے مالک بن گئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال کی منفعت کی وصیت کا حکم جہاں تک وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک کا تعلق ہے، کہ جس کی طرف وصیت کی اضافت بطور مقصود کے ہو، تو اس کی بابت کئی احکام ہیں جن کا ذکر ہم کریں گے پس ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ منفعت کی ملک مطلق طور پر نہیں بلکہ میعادی طور پر ثابت ہوتی ہے، پس اگر وصیت ایک مدت تک کے لئے میعادی ہو تو اس مدت کے ختم ہونے پر یہ ختم ہوجائے گی اور منفعت کی ملک ذات والے موصی لہ کی طرف لوٹ جائے گی، اگر اس نے کسی آدمی کے لیے ذات کی وصیت کی ہو، وگرنہ یہ موصی کے ورثاء کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر یہ وصیت مطلق ہو تو یہ منفعت کے موصی لہ کی موت تک ثابت ہوگی پھر ذات والے موصی لہ کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ اگر کسی کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہو، وگرنہ یہ موصی کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ ہمارے نزدیک خدمت اور سکونت والے موصی لہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کو غلام یا گھر کرائے پر دے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا اختیار ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفعت والا موصی لہ منفعت کا مالک ہے، جیسے مستاجر (اجرت یا کرائے پر لینے والا) ہوتا ہے جسے اختیار ہے کہ دوسرے کے ہاتھ کرائے پر اٹھادے، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا، اس لیے وہ عاریۃً اور کرائے پر دینے کا مجاز ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ سکونت اور خدمت والے موصی لہ کے لیے بغیر عوض کے منفعت کی ملک ثابت ہے لہٰذا یہ عوض کے ساتھ تملیک کی محتمل نہیں ہوسکتی، جیسے عاریۃً لینے والے کی ملک ثابت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کرائے پر دینے کا مجاز نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر موصی گھر یا غلام کی آمدنی کی وصیت کرے اور (موصی لہ) اس گھر میں خود سکونت رکھنا یا غلام سے خود خدمت لینا چاہے تو کیا وہ اس کا مجاز ہوگا؟ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں اس کے بارے میں ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ابوبکر الاسکاف کا کہنا ہے کہ اسے اس کا اختیار ہے، ابوبکر الاعمش کا قول ہے کہ اس کو اس کا اختیار نہیں اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے آمدنی کی وصیت کی ہے نہ کہ سکونت اور خدمت کی۔

اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو کوفہ سے باہر لے جائے سوائے اس کے کہ موصی لہ کے اہل وعیال کوفہ سے باہر ہوں، اس صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ اسے کوفہ سے نکال کر اپنے اہل وعیال کے پاس لے جائے، تاکہ وہ وہاں اس کی خدمت کرے، بشرطیکہ غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو، کیونکہ خدمت کی وصیت سے مراد عرف اور رواج کے مطابق خدمت ہے اور وہ ہے اس کے اہل وعیال کے ہاں خدمت، پس اس کی اسے دلالۃً اجازت حاصل ہے، کیونکہ ذات کے مالک کو غلام کی حفاظت اور سلامتی کا حق حاصل ہے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ جب خدمت اس کے سامنے ہو یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو اگر وہ تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے نکال کر کسی دوسرے شہر میں لے جائے کیونکہ اگر اس (موصی) کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو وہ ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی، پس وہ مشترک غلام کے مانند ہوگا، پس

اسے اس کو نکال لے جانے کا حق نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے ورثاء کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اگر اس نے کوئی چیز غلام کو ہبہ کی ہو، یا اس پر صدقہ کی ہو یا غلام نے کمائی ہو تو وہ ذات کے مالک کی ہوگی کیونکہ وہ غلام کا مال ہے اور غلام فی الحقیقت ذات کے مالک کا ہے لہٰذا اس کی کمائی اس (مالک) کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے غلام فروخت کیا اور غلام کا کچھ مال ہو تو وہ مال فروخت کنندہ کا ہے الایہ کہ خریدار نے اس کی شرط رکھی ہو۔ اور اگر غلام کے بجائے باندی ہو اور وہ کسی بچے کو جنم دے تو وہ بچہ ذات کے مالک کا ہوگا کیونکہ بچہ ذات سے متولد ہوا ہے اور ذات اس کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں، اس نے اس کے لیے ایک شخص کی خدمت کی وصیت کی ہے لہٰذا وہ دو اشخاص سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے۔

اگر غلام بالغ ہو تو اس کا نان و نفقہ اور اس کا لباس خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ نفع ذمہ داری کیساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ مستعار غلام کا نفقہ مستعیر کے ذمے ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف رہن رکھے ہوئے غلام کے کہ اس کا نفقہ رہن رکھنے والے کے ذمے ہوتا ہے نہ کہ اس کے ذمے کہ جس کے پاس رہن رکھا گیا ہو کیونکہ اس کی منفعت رہن رکھنے والے کے لیے ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی مالیت کے بقدر دَین اس پر سے ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح، اسے حق ہے کہ جب چاہے اس کو چھڑا لے اور اس سے استفادہ کرنے لگے۔ اور اگر غلام کمسن ہو اور تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس کا نفقہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے اور اس کے اہل میں سے ہو جائے کیونکہ سردست خدمت والے موصی لہ کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں اور نشوونما کی منفعت ذات کے مالک کے لیے ہے اس لیے نفقہ اس کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے، پس جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو اس کا نفقہ خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اب اسے منفعت حاصل ہوگی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے گابھے والے شجر خرما کی آمدنی کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات کی اور وہ ابھی پوری حالت کو نہ پہنچا ہو یا بار آور نہ ہوا ہو تو اس کو پانی دینے اور اس کی دیکھ بھال کے اخراجات ذات والے کے ذمے ہوں گے اور جب وہ پھل لے آئے تو خرچہ آمدنی والے کے ذمے ہوگا کیونکہ جب وہ پوری حالت کو نہ پہنچا اور بار آور نہ ہوا تو آمدنی والے موصی لہ کو اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں لہٰذا اس کا خرچہ اس کے ذمے نہیں ہوگا بلکہ یہ ذات والے کے ذمے ہوگا کہ اس سے اس کی ملک کی بہتری ہوگی، تا آنکہ وہ پھل لے آئے پس جب وہ پھل لے آئے تو اس کی منفعت آمدنی والے کو حاصل ہونے لگے گی پس اس کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر وہ صرف ایک سال بار آور ہو پھر ایک سال گزر جائے اور اسے کچھ بھی پھل نہ لگے تو قیاس یہ ہے کہ جس سال اسے پھل نہیں لگا اس سال کا خرچہ اس کے ذمے نہ ہو کیونکہ اس میں اس نے اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں کی، جب کہ استحسان کی رو سے خرچہ اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کا ایک سال بار آور نہ ہونا منفعت کا منقطع ہونا شمار نہیں ہوتا کیونکہ بعض درخت ایسے ہیں کہ جو ہر سال بار آور نہیں ہوتے اور یہ منفعت کا منقطع ہونا نہیں کہا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو کہا جاتا ہے۔ اسی

طرح ، درخت سال کے کچھ موسموں میں ہی پھل دیتے ہیں اور اس کو منفعت کا انقطاع شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو شمار کیا جاتا ہے ، چنانچہ اس کا خرچہ آمدنی والے موصی لہ کے ذمے ہوتا ہے ، پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا ۔ اور اگر آمدنی والا موصی لہ خرچ نہ کرے اور اس پر ذات والا خرچ کرے تا آنکہ وہ بار آور ہو جائے تو وہ اپنا خرچ اس کے پھل سے وصول کرے گا اور باقیماندہ پھل آمدنی والے موصی لہ کا ہوگا کیونکہ اس (ذات کے مالک) نے ایسا مجبوری کے تحت کیا ہے تاکہ وہ اپنی ملک کی بہتری کرے اور اپنے مال سے خرابی کو دور کرے ، پس اس نے یہ خرچہ تبرع کے طور پر نہیں کیا لہٰذا اسے حق ہے کہ یہ خرچہ اس کے پھل سے وصول کرے کیونکہ یہ فائدہ اس کے خرچے کی بدولت حاصل ہوا ہے ۔ اور اگر پیداوار پیداوار والے موصی لہ تک پہنچنے سے پہلے تلف ہو جائے تو پھر اسے حق نہ ہوگا کہ اپنا خرچہ طلب کرے کیونکہ یہ اس پر واجب دَین نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا فتویٰ تو دیا جاتا ہے لیکن عدالت اس کا حکم نہیں دیتی ۔

اور اگر غلام کوئی جرم کرے تو فدیہ خدمت والے کے ذمے ہوگا کیونکہ ذات کی منفعت اس کے لیے ہے لہٰذا فدیہ بھی اس کے ذمے ہے ، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الخراج بالضمان ، یعنی نفع ذمہ داری کے ساتھ ہے ۔ اس کی مثال گروی رکھے ہوئے غلام کی ہے کہ اگر وہ جرم کرے تو فدیہ گروی دار کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ اپنے دَین کے سلسلے میں اس کو روک کر وہ اس سے مستفید ہو رہا ہے ۔ یا یوں کہیے کہ فدیہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا کیونکہ جرم تو فی الحقیقت ذات سے سرزد ہوا ہے اور ذات اس کی ہے ، لیکن خدمت والے سے کہا جائے گا کہ اگر ذات والے نے فدیہ ادا کر دیا یا غلام کو حوالے کر دیا تو تمہارا حق جاتا رہے گا اور اگر تم اپنے حق کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو فدیہ دے دو ۔ اگر گروی شدہ غلام جرم کرلے تو گروی دار سے بھی یہی کہا جائے گا کیونکہ ذات گروی رکھانے والے کی ہے ۔ پس جب خدمت والا موصی لہ فدیہ دے دے گا تو وہ اس کو جرم سے پاک کرلے گا اور خدمت بحال ہو جائے گی ۔ اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کرے تو ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دو یا اس کا فدیہ ادا کرو کیونکہ ذات اس کی ہے ۔ اور وہ ان دونوں میں سے جس کو بھی اختیار کرلے اس سے خدمت والے کا خدمت لینے کا حق باطل ہو جائے گا ، حوالے کرنے کی صورت میں تو اس میں کچھ شک ہی نہیں کیونکہ حوالے کر کے اس نے خدمت والے موصی لہ کی ملک کو باطل کر دیا لہٰذا وہ کسی دوسرے کی ملک میں ہونے والے غلام سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے ۔ اگر وہ فدیہ دے دے تو بھی معاملہ اسی طرح ہے کیونکہ وہ ان سے ذات کے خریدار کے مانند ہو جائے گا پس ملک بدل جائے گی اور اس میں پہلی ملک کا حکم باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر خدمت والا فوت ہو جائے اور وہ قبل ازیں فدیہ ادا کر چکا ہو تو اسکی وصیت باطل ہو جائیگی ، بوجہ مذکورہ ، یعنی یہ کہ وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک مستعیر ملک کے مانند ہے اور مستعیر کی موت پر عاریت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عاریتہً دینے والے نے اس کو منفعت کا مالک کیا تھا نہ کہ کسی اور کو ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اور ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس (یعنی خدمت والے) کے وارثوں کو وہ فدیہ ادا کرو جو اس نے دیا تھا کیونکہ اب یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ فدیہ اس کے ذمے تھا نہ کہ خدمت والے کے ذمے ، کیونکہ اس نے یہ ذمے داری اس خیال سے اٹھائی تھی کہ ذات کی ہر منفعت اسی کو ملنے والی ہے ۔

اور جب ظاہر ہوگیا کہ وہ تو دوسرے کو ملنے والی ہے تو یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ وہ دوسرے کے ذمے ہے، پس معلوم ہوا کہ
اس نے دوسرے یعنی ذات والے کا بوجھ اٹھایا تھا تاکہ اس کی ملک کو بحال کیا جائے اور وہ ایسا کرنے میں
مجبور تھا لہٰذا وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا۔ ذات والے کو اس وقت تک اس (غلام) سے فائدہ
اٹھانے کا حق نہ ہوگا جب تک وہ زرِ فدیہ ان کے حوالے نہ کر دے جو خدمت والے نے ادا کیا تھا۔ اور
اگر ذات والا یہ زرِ فدیہ خدمت والے موصی لہ کے وارثوں کو ادا کرنے سے انکار کر دے تو اس کی ادائیگی
کے لیے غلام کو فروخت کر دیا جائے گا اور یہ اس کے عتق (آزاد کرنا) میں دَین کے مانند ہوگا کیونکہ
یہ دین ایسے سبب سے واجب ہوا ہے جو اس کی ذات میں تھا، تو یہ دیگر دیون کے مانند ہوگیا۔
اور اگر غلام جرم نہ کرے بلکہ اس کو کوئی آدمی غلطی سے قتل کر دے تو قاتل کی عاقلہ (مددگار برادری)
کے ذمے اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس قیمت سے ایک غلام خریدا جائے گا جو خدمت والے
موصی لہ کی خدمت کرے کیونکہ بدل، مبدّل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گروی شدہ غلام اگر گروی دار
کے زیرِ قبضہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو وہ قیمت اس کی جگہ مالِ گروی ہوگی۔
بخلاف اجرت پر لیے گیے غلام کے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے
تو اس قیمت سے کوئی دوسرا غلام نہیں خریدا جائے گا تاکہ مستاجر اسے استعمال کرے کیونکہ قاتل
سے قیمت دراہم یا دنانیر میں وصول کی جاتی ہے اور دراہم و دنانیر پر نیا عقدِ اجارہ کرنا جائز ہے، پس قیمت پر عقد باقی
نہ رہے گا لہٰذا وہ باطل ہو جائے گا۔ دراہم و دنانیر پر نیا عقدِ وصیت کرنا جائز ہے لیکن قیمت پر اس کا باقی
رہنا جائز ہے، لہٰذا اس سے ایک دوسرا غلام خریدا جائے گا جو پہلے کے قائم مقام ہوگا۔ اگر قتل عمد ہو تو
قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا جب تک کہ اس پر ذات والا اور خدمت والا دونوں متفق نہ ہوں کیونکہ
ذات والے کی ملک ہے اور خدمت والے کا حق ہے جو ملک کے مشابہ ہے، پس یہ ایسے ہوگیا جیسے کوئی
غلام دو شریکوں میں مشترک ہو اور اس کو عمداً قتل کر دیا جائے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول
نہیں کر سکتا، ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہو یعنی ایک تو قصاص کا مطالبہ
کرنے اور دوسرا مطالبہ نہ کرے تو شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور یہ مال میں تبدیل ہو جائے گا،
پس یہ قتل خطاء کے مانند ہو جائے گا، لہٰذا اس کے بدلے میں خدمت کے لیے ایک غلام خریدا جائے گا، جیسے
اس صورت میں ہوتا کہ جب یہ قتل خطأ ہوتا۔
اگر کوئی شخص اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ قطع کر دے تو غلام کو اس کے
حوالے کر کے اس کی بحالتِ سلامتی کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے اس کی جگہ ایک دوسرا
غلام خریدا جائے گا کیونکہ آنکھوں کو پھوڑنا اور ہاتھوں کو قطع کرنا اس کو ہلاک کرنے کے مانند ہے البتہ وہ ایسا
ہے کہ اس سے ضمان دے کر حاصل کیا جا سکتا ہے پس وہ اس کی قیمت کا ضمان ادا کرے گا اور اس کو اس کے
عوض میں حاصل کر لے گا پھر اس قیمت کے ساتھ وہ کیا جائے گا جو ہم نے بتایا یعنی یہ کہ اس سے خدمت کے
لیے ایک غلام خریدا جائے گا۔ اگر اس کی ایک آنکھ پھوڑی جائے یا ایک ہاتھ قطع کیا جائے یا اسے شجہ موضحہ
پہنچایا جائے اور مجرم اس کا جرمانہ ادا کر دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس جرم کی وجہ سے خدمت

میں کمی واقع ہوگی یا کمی واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے خدمت میں کمی واقع ہو اور ذات والا اور خدمت والا دونوں موصی لہ اس پر متفق ہوجائیں کہ اس جرمانے سے ایک غلام خرید لیا جائے، مثلاً اگر جرمانے کی رقم اس قدر ہو کہ اس سے ایک غلام خریدا جاسکے، تاکہ پہلے غلام کے ساتھ مل کر وہ بھی خدمت والے موصی لہ کی خدمت کرے تو وہ ایسا کرلیں گے اور یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اس پر متفق ہوں کہ اس غلام کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے زرِ ثمن کو جرمانے کی رقم میں ملا کر اس سے ایک دوسرا غلام خرید لیں تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جب جرم سے خدمت میں کمی ہوگئی تو ہر دو کا اس جرمانے میں حق ہے، لہٰذا ان دونوں کو حق ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کسی ایک پر متفق ہوجائیں۔ اور اگر ان کے درمیان اختلاف ہو اور وہ دونوں متفق نہ ہوں تو وصیت کردہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کا اس میں حق ہے لہٰذا دونوں کی رضامندی کے بغیر اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا، اور جرمانے کی رقم سے دونوں کی خدمت کے لیے ایک غلام خرید لیا جائے گا تاکہ وہ (جرم رسیدہ غلام کے) ضائع ہونے والے جزو کا قائم مقام ہوجائے۔ اگر جرمانے کی رقم سے غلام نہ خریدا جائے تو جب تک وہ باہم اتفاق نہ کرلیں توقّف کیا جائے گا، اگر وہ اس پر اتفاق کرلیں کہ وہ دونوں اس کو نصفا نصف تقسیم کرلیں تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کا حق ہے، پس اگر وہ اس کو آپس میں تقسیم کرلیں تو یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اتفاق نہ کریں تو قاضی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا اور اس مال کو روک لے گا۔ اور اگر اس جرم سے خدمت میں کمی نہ ہو تو وصیت برقرار رہے اور جرمانے کی رقم ذات والے موصی لہ کے لیے ہوگی کیونکہ جرمانہ کی رقم ذات کے اجزاء میں سے ایک جزء کا بدل ہے، لہٰذا یہ ذات کے مالک کے لیے ہوگی۔

اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں، ان میں سے ایک کی ذات وہ ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور دوسرے غلام کی خدمت کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان تین غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی اس کی قیمت پانچ سو ہو اور جس کی ذات کی وصیت کی اس کی قیمت تین سو ہو اور تیسرے غلام کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو تو تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کرکے تقسیم کیا جائے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ خدمت کی وصیت تہائی مال سے معتبر ہوتی ہے، جیسے ذات کی وصیت ہوتی ہے۔ کیونکہ خدمت کی وصیت وارثوں سے ذات کو روک دینے کی وصیت ہے لہٰذا یہ تہائی مال سے معتبر ہوگی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہوگیا تو میّت کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو دراہم ہے، جس کا ایک تہائی چھ سو ہے، دونوں وصیتوں کے کل سہام آٹھ سو ہیں، پس وصیتوں کے سہام تہائی مال سے دو سو زائد ہیں اور یہ (دو سو) وصیتوں کے سہام کا ایک چوتھائی ہیں لہٰذا ہر دو کی وصیت میں سے اس کے ایک چوتھائی کے بقدر کمی کر دی جائے گی اور بقیہ ۳/۴ میں وصیت نافذ کی جائے گی، پس ان دونوں کی وصیت کا ۳/۴ اور تہائی ترکہ برابر ہیں۔ جس غلام کی ذات کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت تین سو ہے پس اس میں سے ایک چوتھائی کم کی جائے گی اور اس کی ایک چوتھائی ۷۵ ہے، اور باقی ۳/۴ اور وہ ۲۲۵ میں وصیت نافذ کر دی جائے گی۔ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت پانچ سو ہے، اس میں سے اس کا ایک چوتھائی کم کیا جائے گا جو کہ ۱۲۵ ہے، اس کے ۳/۴ میں وصیت نافذ کی جائے گی اور وہ ہے ۳۷۵، اس کو ذات والے کی وصیت میں شامل کر دیا جائے جو کہ ۲۲۵ ہے تو یہ چھ سو

ہو جائیں گے اور یہ تہائی مال ہے۔ گردن کی وصیت والے غلام میں سے ۷۵ اور خدمت کی وصیت والے غلام میں سے ۲۵ تیسرے غلام میں شامل کر دیے جائیں گے جس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ تو یہ ایک ہزار دو سو ہو گئے، اور یہ دو تہائی ترکہ ہے پس ایک تہائی اور دو تہائیوں میں تقسیم درست ہو گئی۔ چونکہ خدمت کی وصیت والے غلام کے ۳/۴ میں وصیت نافذ کی گئی ہے للہٰذا وہ تین دن موصی لہ کی خدمت کریگا اور ایک دن ورثاء کی جب خدمت والا موصی لہ فوت ہو جائے گا تو ذات والا موصی لہ اپنے غلام کا مکمل طور پر مالک بن جائے گا کیونکہ خدمت والے موصی لہ کی وصیت اس کے مرنے پر باطل ہو گئی اور باقی رہ گئی ذات والے کی وصیت جو کہ تہائی مال میں سے نکلتی ہے، پس یہ اس کی ہو گی۔ اسی طرح، اگر اس کی خدمت کرتے والا غلام فوت ہو جائے تو دوسرا غلام تمام تر ذات والے کا ہو گا کیونکہ یہ تقسیم تو ان کے درمیان اس لیے تھی کہ دونوں کا حق ثابت تھا تو جب ایک چلا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے صرف اسی کے لیے وصیت کی ہے، پس تہائی مال میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہے۔ اور اگر غلاموں کی قیمت یکساں ہو تو خدمت والے کو غلام کی خدمت کے نصف کا حق ہو گا اور ذات والے کو دوسرے غلام کی نصف ذات کا کیونکہ غلام کی قیمت پانچ سو ہے اور دو غلاموں کی قیمت جن کی بابت اس نے وصیت کی ہے ایک ہزار ہے، ہر غلام کی قیمت پانچ سو ہے، پس اس کا تہائی ترکہ پانچ سو ہو گیا، سو یہ تہائی ترکہ ان میں تقسیم کیا جائے گا، تو ہر ایک کی وصیت کے دو برابر حصے ہو گئے، للہٰذا ذات والے موصی لہ کو نصف ذات ملے گی اور خدمت والے کو نصف خدمت، ایک دن وہ اس کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثاء کی۔ خدمت والے کا حصہ اسی طرح نکالا جائے گا جس طرح ذات والے کا نکالا جائے گا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے وارث سے ذات کو روک رکھنے کی وصیت کی ہے، تو گویا اس نے تملیک کی وصیت کی ہے کیونکہ وارث کا حق منقطع ہو گیا ہے پس یہ وصیت اور تملیک کی وصیت دونوں برابر ہیں۔

اگر وہ تمام غلاموں کی وصیت ذات والے کے لیے کرے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت خدمت والے کے لیے کرے تو ذاتوں والے کو..... ان میں سے صرف ایک غلام کی قیمت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور دوسرے کو دوسرے غلام کی خدمت کے تناسب سے، پس یہ ما قبل باب کے مانند ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ذوات والا موصی لہ حکم میں ایسے ہے گویا کہ اس نے اس کے لیے دو ذاتوں کی وصیت کی ہے کیونکہ وہ غلام کہ جس کی خدمت کی وصیت اس نے دوسرے کے لیے کی ہے ممنوع ہے کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں مشغول ہے، پس جب تک وہ مشغول رہے گا ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے اس کے لیے اس کی وصیت کی ہی نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملتا ہے، پس یہاں جس موصی لہ کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی گئی ہے اس کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک غلام اور خدمت والے کو بھی ایک غلام کی نسبت سے ملے گا، للہٰذا تہائی ترکہ ان دونوں میں نصفا نصف ہو گا، ہر دو کے لیے نصف ذات۔ پس جس کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی ہے اسے دونوں غلاموں میں سے نصف غلام

ملے گا کیونکہ اس کا حق ان دونوں غلاموں میں ہے، پس اس کے لیے ہر غلام کا چوتھا حصہ ہو گا اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام کا نصف ہو گا جس کی خدمت کی اس نے وصیت کی ہے، ایک دن وہ موصی لہ کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثار کی، جیسے فصل اول میں تھا۔ صاحبین کے قول کے بموجب ذاتوں والے کو دو غلاموں کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام کی خدمت والے موصی لہ کو ایک غلام کی نسبت سے، پس تہائی ترکہ ان میں تین سہام کر کے تقسیم ہو گا، دو سہام ذاتوں والے کیلیے اور ایک سہم خدمت والے کیلیے۔ پس جب ایک تہائی مال کے تین سہام ہوئے تو دو تہائی کے چھے سہام ہوں گے اور کل مال کے نو سہام ہوئے، ہر غلام کے تین سہام۔ پس ذاتوں والے موصی لہ کے لیے دو غلاموں میں دو سہام ہوئے، ہر ذات سے ایک سہم اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام میں ایک سہم ہو گا جس کی خدمت کی اس کے لیے وصیت کی ہے، وصیت کردہ غلام ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثار کی۔ اس طرح دونوں موصی لہ کے لیے تین سہام حاصل ہوئے اور ورثار کے لیے چھے سہام۔ اور اگر وہ (تینوں غلام) تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات والے کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی ہے اور خدمت والے کے لیے وہی کچھ ہو گا۔ جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے کیونکہ ہر دو اپنے پورے حق کو پالیں گے۔

اگر موصی کا ان تین غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ ہو اور وہ تین غلاموں میں سے ہر غلام کا ایک تہائی ایک شخص کے لیے وصیت کر دے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کر دے تو تہائی مال ان میں پانچ سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ خدمت والے موصی لہ کو اس تہائی مال کا ۳/۵ ملے گا جو اس غلام کی خدمت میں سے ہو گا، چنانچہ وہ غلام تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثار کی۔ دوسرے موصی لہ کو ..... باقی ماندہ دونوں غلاموں میں سے تہائی مال کا ۲/۵ ملے گا، چنانچہ اس کے لیے ہر دو غلام کی ذات کا ۱/۵ ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذاتوں والے موصی لہ کا اس غلام میں کہ جس کی خدمت کی وصیت کی ہے اس وقت تک کوئی حق نہیں جب تک کہ خدمت والا موصی لہ باقی ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے ان غلاموں میں سے ایک غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے کی ہے اور دوسرے دو غلاموں کے ایک تہائی کی دوسرے آدمی کے لیے، پس ہر تہائی کو ایک سہم قرار دے لیجئے، تو ذاتوں والے کا حصہ ہر غلام کی ایک تہائی کی نسبت سے ہو گا، یعنی دو سہام اور خدمت والے کا حصہ کل کی نسبت سے باقی تین سہام، لہٰذا تہائی مال کے پانچ سہام کر لیجیے اور پھر ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ذات والے کو دو سہام ملیں گے، یعنی دو غلاموں میں سے ہر ایک سے ایک سہم اور خدمت والے موصی لہ کو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں تین سہام، پس وہ تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثار کی۔ تو دونوں موصی لہ کو کل پانچ سہام ملے، دو سہام ذات والے کو اور تین سہام خدمت والے موصی لہ کو۔ ورثار کو کل دس سہام ملے، آٹھ سہام دونوں غلاموں میں، ہر غلام میں چار سہام اور دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس یہ تہائی اور دو تہائی کی تقسیم درست ہو گئی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال ذاتوں والے کے لیے وصیت کرے اور ان غلاموں میں سے

ایک معین غلام کی خدمت کی وصیت خدمت والے موصی لہ کے لیے کرے اور ان (تین غلاموں) کے سوا اس کا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو تہائی مال ان دونوں موصی لہ میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو اس کے کل کی اور ایک وصیت اس کی تہائی کی کیونکہ اس نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور غلام کی خدمت مال ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کرے تو یہ تہائی مال میں سے معتبر ہوگی، بخلاف اس کے جس کا ذکر ہم نے پہلے مسئلے میں کیا۔ یعنی یہ کہ اگر وہ اس کے لیے ذاتوں کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو ذاتوں والے موصی لہ کا خدمت کے لیے وصیت کردہ غلام میں اس وقت تک کوئی حق نہ ہوگا جب تک خدمت والا موصی لہ باقی ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے ذات کی وصیت کی ہے اور خدمت ذات کا کوئی حصہ نہیں ہے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں اس نے اس کے لیے مال کی وصیت کی ہے اور خدمت مال ہے، تو اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب خدمت کے لیے وصیت کردہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہوجائیں، ایک کل کی وصیت اور دوسری تہائی کی، تو دو تہائیاں خدمت والے کے لیے ہوں گی بلا شرکت غیرے اور ایک تہائی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، پس غلام کے چھے سہام کیے جائیں گے، چار سہام تہائی والے کے دعوی سے خالی ہیں پس یہ خدمت والے کو دے دیے جائیں گے، بلا شرکت غیرے، اور دو سہام میں دونوں کا دعوی برابر ہے پس وہ ان دونوں میں تقسیم ہو جائیں گے، ہر دو کے لیے ایک سہم ہوگا اس طرح خدمت والے موصی لہ کے لیے پانچ سہام ہو گئے اور تہائی والے کیلئے ایک سہم پس جب اس غلام کے چھے سہام کیے تو بقیہ دو غلاموں کے بارہ سہام ہوئے جن کا ایک تہائی چار سہام ہیں اس کو چھے میں شامل کر لیا جائے تو یہ دس ہو جائیں گے، تو یہ کل وصیتیں ہیں، تو اس کو ایک تہائی ترکہ قرار دے لیں اور بقیہ دو تہائیاں اس کا دوگنا ہیں تو وہ بیس سہام ہوئیں اور کل مال کے تیس سہام ہوئے۔ پس معلوم ہو گیا کہ ہر غلام کے دس سہام ہوئے، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کے دس سہام ہوئے، چنانچہ وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت پانچ دن کریگا، ورثاء کی چار دن اور تہائی والے موصی لہ کی ایک دن۔ تہائی والے موصی لہ کے دوسرے دو غلاموں میں چار سہام ہوں گے، پس وصیت دس سہام کی ہوئی، چھے سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور چار سہام باقی دو غلاموں میں، ورثاء کے لیے بیس سہام ہوئے، باقیماندہ ہر دو غلام میں آٹھ سہام اور چار سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس تہائی اور دو تہائی میں ترکے کی تقسیم درست ہو گئی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ رہا صاحبین کے قول کی رو سے تو وہ دونوں تو عول کے طریقے پر چلتے ہیں۔ پس خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، ایک کل کی وصیت اور ایک اس کے تہائی کی، تہائی کا مخرج تین، پس کل والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا یعنی تین سہام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا یعنی ایک سہم پس اس غلام کے چار سہام ہوئے، تو جب اس غلام کے چار سہام ہوئے تو باقی دو غلاموں میں سے ہر ایک کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، کیونکہ ان میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس ان دونوں میں مشترک تہائی مال دو سہام ہوا، اس کو چار

سہام میں شامل کر لیں تو یہ چھے سہام ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، باقی دو تہائیاں اس کی دوگنی ہیں تو وہ ۱۲ سہام ہوئیں اور کل ترکہ کے ۱۸ سہام ہوئے۔ پس معلوم ہوا کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کے چھے سہام ہوئے، وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت تین دن کرے گا، دوسرے موصی لہ کی ایک دن اور ورثار کی دو دن۔ تہائی والے موصی لہ کو بقیہ دو غلاموں میں سے دو سہام ملیں گے، پس وصیت کے چھے سہام ہوئے، ان میں سے چار سہام تو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں ہوئے اور دو سہام دو غلاموں میں ہوئے۔ وارثوں کے لیے بارہ سہام ہوئے، دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور دس سہام بقیہ دو غلاموں میں، پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی۔

اگر موصی اپنے غلام کی خدمت ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کی آمدنی دوسرے کے لیے اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ خدمت والے موصی لہ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، ایک مہینہ وہ آمدنی والے موصی لہ کی خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، اور اس کا لباس ان دونوں کے ذمے نصفا نصف ہونا۔ ایسا اس لیے ہے کہ اس نے ہر دو کے حق میں پوری ذات وصیت کر دی ہے، کیونکہ خدمت کی وصیت کا مطلب ہے ذات کو روک رکھنے کی وصیت، اس لیے کہ ذات کو روکے بغیر اس سے خدمت لینا ممکن نہیں ہے، اور آمدنی کی وصیت بھی ذات کی وصیت ہے کیونکہ ذات کو روکے بغیر اس سے آمدنی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، پس اس نے ہر دو کے لیے پوری ذات کی وصیت کر دی ہے، اور ہر دو کا حصہ یکساں ہے، لہٰذا وہ اس کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور ایک مہینہ اس سے دوسرا موصی لہ کام لے گا، کیونکہ غلام کے اجزاء کر کے اس کو تقسیم تو نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس کو دنوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا کھانا، خدمت کی مدت کے دوران، خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں تو صرف وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے نہ کہ آمدنی والا موصی لہ اور نفقہ اس کے ذمے ہوتا ہے جو فائدہ اٹھاتا ہے۔ آمدنی کی مدت کے دوران اس کا کھانا آمدنی والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں اس کا فائدہ اسی کو حاصل ہوتا ہے۔ رہا لباس، تو وہ ان دونوں کے ذمے ہوگا کیونکہ لباس صرف اس مدت تک نہیں چلتا بلکہ وہ اس سے زیادہ مدت تک باقی رہتا ہے اور اس قدر مدت کے ختم ہونے پر نئے لباس کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے ہر وقت نئے کھانے کی حاجت ہوتی ہے، اور وہ دونوں موصی لہ اس میں یکساں ہیں، پس اس وجہ سے لباس ان دونوں کے ذمے ہوگا۔ اگر یہ غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے تو ان دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا فدیہ دو کیونکہ اس کی منفعت ان دونوں کے لیے ہے، پس ان دونوں سے کہا جائے گا جیسے گروی رکھے ہوئے غلام کی بابت گروی دار سے کہا جاتا ہے۔ اگر وہ فدیہ دے دیں تو وہ اپنے حال پر برقرار رہیں گے اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کر دیں اور ورثار فدیہ دیں تو ان دونوں کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب انہوں نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دونوں ذات کی ہلاکت پر راضی ہو گئے ہیں۔ پس انکا حق باطل ہو جائے

گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی آمدنی میں سے ایک درہم ماہانہ کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا کیونکہ اس نے آمدنی والے موصی لہ کے لیے پوری ذات کی وصیت کی ہے کیونکہ ہر ماہ اس کی آمدنی میں سے اس وصیت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے تا آنکہ ذات کو روک رکھا جائے، اور امام ابوحنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کی نسبت سے ہی حصہ ملے گا، پس تہائی مال ان دونوں میں مشترک ہوگا، ہر دو کو چھٹا حصہ ملیگا، اور حساب چھ سہام سے ہوگا، پس تہائی یعنی دو سہام ان دونوں میں مشترک ہوں گے، ایک سہم تہائی والے موصی لہ کے لیے، وہ آمدنی حاصل کرے گا اور اس پر اس کی آمدنی کو روک رکھا جائے گا اور وہ اس پر اس آمدنی میں سے ہر مہینے ایک درہم خرچ کرے گا، کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے۔ اور ذات میں سے چار سہام ورثاء کے لیے ہوں گے، پس جب آمدنی والا موصی لہ فوت ہو جائے اور آمدنی میں سے کچھ باقی ہو تو اس کو ذات والے موصی لہ کو لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح ذات کے زرِ ثمن میں سے اس کے لیے جو کچھ روک رکھا گیا ہے وہ بھی ذات والے موصی لہ کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس کی موت پر اس کی وصیت باطل ہو گئی، لہٰذا یہ ذات والے کو لوٹا دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں چار سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ آمدنی والے کو کل کی نسبت سے تین سہام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ایک سہم ملے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی، دوسرے آدمی کے لیے ایک غلام اور تیسرے کے لیے ایک کپڑا وصیت کرے، تو اس مسئلہ کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو یہ چیزیں تہائی مال میں سے نکلتی ہوں گی یا تہائی مال میں سے نہیں نکلتی ہوں گی۔ اگر یہ تہائی میں سے نکلتی ہوں تو ہر موصی لہ وہ کچھ لے لے گا جس کی اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے کیونکہ اس نے کل کی وصیت کی ہے اور گھر کی آمدنی کی وصیت اسکی ذات کو روک رکھنے کی وصیت ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ تہائی میں سے نہ نکلتی ہوں لیکن ورثاء اجازت دے دیں تو بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو ہر ایک کو اس کے حق کے تناسب سے حصہ ملے گا، البتہ اگر ان میں سے کسی کی وصیت تہائی ترکے کی مقدار سے زیادہ کی ہو تو اسے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زائد مقدار کی نسبت سے حصہ نہیں ملے گا۔ اگر آمدنی والا موصی لہ فوت ہو جائے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی مال کو باقی ماندہ جو موصی لہ ہوں گے ان میں تقسیم کیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔

اگر موصی اپنے گھر کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی سکونت کی دوسرے آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی تیسرے آدمی کے لیے اور یہ تہائی ترکہ ہوں پھر موصی کی موت کے بعد ایک آدمی اس کو منہدم کر دے تو اس کی جو عمارت اس نے منہدم کی اس سے اس کی قیمت وصول

کرکے حسب سابق رہائش گاہیں تعمیر کی جائیں گی، ان کو کرائے پر دیا جائے گا آمدنی والا موصی لہ آمدنی لے گا، دوسرا اس میں سکونت اختیار کرے گا کیونکہ آمدنی اور سکونت کی وصیت اس کو منہدم کرنے سے باطل نہیں ہوجاتی اس لیے کہ قیمت گھر کی قائم مقام ہوگی، جیسا کہ ہم نے اس نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب غلام کی خدمت ایک آدمی کے لیے وصیت کی گئی اور اس کی ذات دوسرے آدمی کے لیے اور وہ غلام قتل کر دیا جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور خدمت کے لیے اس کی قیمت سے دوسرا غلام خریدا جائے گا۔

اسی طرح باغ ہے کہ اگر اس کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی ذات دوسرے کے لیے اور کوئی آدمی اسکے خرما کے درخت یا دوسرے درخت کاٹ دے تو اس سے ان کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے ان کے مانند درخت خریدے جائیں گے اور ان کو باغ میں لگایا جائے گا۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنا تہائی مال وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی وصیت کرے اور گھر کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور اس کے ان کے علاوہ دو ہزار دراہم ہوں تو آمدنی والے موصی لہ کے لیے گھر کی آمدنی کا نصف ہوگا اور تہائی والے موصی لہ کے لیے باقیماندہ مال اور گھر کی تہائی کا نصف ہوگا، اس کا ⅓ گھر میں سے اور ⅔ مال میں سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تہائی مال کی وصیت تہائی آمدنی کی بھی وصیت ہے کیونکہ آمدنی میّت کا مال ہے، اس سے اس کے دیون ادا کیے جاتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو گھر کو اس کے تہائی مال میں سے نکالا جائے گا کیونکہ گھر کی قیمت ایک ہزار دراہم ہے اور اس کے دو ہزار دراہم اس کے علاوہ ہیں، پس گھر میں دو وصیتیں جمع ہوگئیں ایک تو کل گھر کی وصیت اور ایک اس کی تہائی کی وصیت پس گھر کے تین سہام کیے جائیں گے اور ان دونوں میں منازعت کے طریقے سے تقسیم کیے جائیں گے۔ تہائی والا تہائی سے زیادہ کا دعوے دار نہیں اور تہائی ہے ایک سہم، اور دو تہائی جو کہ دو سہام ہیں آمدنی والے موصی لہ کے لیے ہے، اور اس کے لیے کل کی وصیت ہے، بلا شرکت غیرے، کیونکہ آمدنی کی وصیت کل گھر کی وصیت ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے پورے گھر کو روک رکھا جائے گا، اور ایک سہم میں ان کا دعوی یکساں ہے، اور وہ ان دونوں میں مشترک ہے، اس کی تقسیم سے کسر واقع ہوگی، پس اس کو دو سہام کر لیجیے اور دو کو تین سے ضرب دے دیں، یہ چھے ہوجائیں گے، تہائی والا دو سہام سے زیادہ کا دعوے دار نہیں ہے اور چار سہام اس کے دعوے سے خالی ہیں، تو یہ بلا شرکت غیرے کل کی وصیت والے کو دے دیے جائیں گے اور وہ ہے آمدنی کی وصیت والا موصی لہ، دو سہام میں ان کا دعوٰی برابر ہے، پس یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائینگے، ہر دو کو ایک سہم مل جائے گا۔ جب گھر کے، جو کہ تہائی ترکہ ہے، چھے سہام ہوئے اور دو ہزار دراہم کے بارہ سہام تو تہائی والے کو ان میں سے ایک تہائی یعنی چار سہام ملیں گے، ان کو چھے میں شامل کر دیجیے تو وصیتوں کے سہام دس ہوں گے اور کل مال کے تیس پس ہم کہتے ہیں کہ تہائی مال دس سہام ہے، اس کو ہم ان کے درمیان تقسیم کریں گے، آمدنی والے کو پانچ سہام ملیں گے جو تمام تر گھر میں سے ہوں گے اور تہائی والے کو پانچ سہام ملیں گے جن میں سے چار دو ہزار میں سے اور ایک سہم گھر میں سے

ہوگا۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں جو کہا ہے کہ آمدنی والے کو گھر کی آمدنی کا نصف ملے گا جو کہ پانچ سہام ہیں تو اسکا مفہوم یہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا، کیونکہ ہم نے گھر کے دس سہام کر لیے اور تہائی والے کے لیے تہائی کا نصف یعنی پانچ سہام ہیں، جن میں سے چار سہام مال میں سے اور ایک سہم گھر میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے قول کی رو سے گھر کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا اور تہائی کا مخرج تین ہے، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے تین سہام ملیں گے اور تہائی والے کو ایک سہم۔ اس طرح گھر کے چار سہام کر لیے۔ جب عول کے ساتھ گھر کے چار حصے ہوئے تو دو ہزار میں سے ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، پس دو ہزار کے چھ سہام ہو جائیں گے، تہائی والے کو اس کا ایک تہائی یعنی دو سہام ملے، ان کو چار سہام میں شامل کر لیجیے، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی ترکہ قرار دے لیجیے۔ تو بقیہ دو تہائی ترکہ کے بارہ سہام اور کل ترکہ کے اٹھارہ سہام ہو جائیں گے۔ پس تہائی مال والے موصی لہ کو دو ہزار کا ایک تہائی ملے گا یعنی بارہ میں سے چار سہام اور یہ ایک تہائی کا دو تہائی ہے کیونکہ ہم نے ایک تہائی کے چھ سہام فرض کیے تھے اور چھ میں سے چار سہام چھ کا دو تہائی ہے، تو یہ ہے مفہوم امام محمدؒ کے الاصل والے قول کا۔ آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دو تہائی تہائی مال میں سے ہے۔ امام محمدؒ نے یہ جو کہا ہے کہ تین سہام گھر میں سے ہوں گے کیونکہ عول سے قبل آپ نے گھر کے لیے تین سہام فرض کیے تھے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک سہم گھر میں سے ملے گا اور یہ گھر کا ایک تہائی ہے۔ اگر آمدنی کی وصیت والا موصی لہ فوت ہو جائے تو تہائی والے موصی لہ کو گھر اور مال سب کی ایک تہائی ملے گی کیونکہ جب آمدنی کی وصیت والا موصی لہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت باطل ہو گئی اور ایسے ہو گیا کہ جیسے اس کے لیے کوئی چیز وصیت نہیں کی گئی۔ اور تہائی والے کے لیے موصی نے مال اور گھر کے ایک تہائی کی وصیت کی ہے پس اس کو یہ مل جائے گا۔ اگر گھر پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو آمدنی والے موصی لہ کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی کی وصیت والا تہائی مال لے لے گا کیونکہ وہ گھر کے استحقاق کے بعد اس کی آمدنی حاصل کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر استحقاق تو ثابت نہ ہو لیکن وہ منہدم ہو جائے تو آمدنی کی وصیت والے سے کہا جائے گا کہ تو اس میں اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے، تہائی کی وصیت والا اپنے حصے کی اور ورثاء اپنے حصے کی عمارت تعمیر کریں گے، کیونکہ وہ ان میں مشترک ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے گا۔ اور ان میں سے جو بھی تعمیر کرنے سے انکار کرے اس کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کو خود اپنے حق کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ دوسرے کو اپنے حصہ کی عمارت تعمیر کرنے اسکو کرائے پر اٹھانے اور اسمیں سکونت کرنے سے روکے گا کیونکہ جس نے تعمیر نہیں کیا وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہو گیا ہے پس اس سے اس کے ساتھی کے حق کا بطلان لازم نہیں آئیگا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کے مانند نہیں ہے کہ اگر زیریں منزل ایک آدمی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے آدمی کی، دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں، زیریں منزل والا اپنی زیریں منزل تعمیر کرنے سے انکار کر دے تو بالائی منزل والے سے کہا جائے گا کہ اپنے مال سے زیریں منزل تعمیر کر لو پھر اس پر بالائی منزل تعمیر کر لو۔ جب زیریں منزل والا زیریں منزل سے استفادہ کرنا چاہے تو اسے منع کر دینا تاآنکہ وہ تمہیں زیریں منزل کی قیمت ادا کر دے، کیونکہ وہاں زیریں منزل تعمیر کیے بغیر بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا

بالائی منزل والے کو حق ہے کہ زیریں منزل تعمیر کرلے تاکہ اس کے لیے بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن ہو جائے لیکن زیر بحث مسئلے میں گھر کے رقبے کو تقسیم کرنا ممکن ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کے رقبے میں عمارت تعمیر کرلے گا۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے گھر کی سکونت یا اس کی آمدنی کی وصیت کرے، اس پر کوئی دوسرا آدمی دعویٰ کر دے اور اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا ہے، آمدنی یا سکونت کی وصیت والا موصی لہ شہادت دے کہ اس (دوسرے آدمی) نے میت کے حق میں اس کا اقرار کیا تھا تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کر رہا ہے، اس لیے کہ اگر اس کی شہادت کو قبول کر لیا جائے تو مالِ وصیت اس کے سپرد کرنا پڑے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح، اگر وہ (موصی لہ) میت کے حق میں مال کی یا قتل خطاء کی شہادت دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ جس قدر میت کا مال بڑھے گا اسی قدر اس کی وصیت میں بھی اضافہ ہوگا پس وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والا ہے لہٰذا یہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے ہمیشہ کے لیے اپنے باغ کی تہائی پیداوار وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو، ورثاء باغ کو باہم تقسیم کرلیں، ایک حصہ پیداوار دے اور دوسرا حصہ نہ دے تو جو پیداوار حاصل ہوگی اس میں وہ شریک ہوں گے کیونکہ باغ کی تقسیم باطل واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ پیداوار کی وصیت والا موصی لہ خود باغ کا مالک نہیں ہے اور جو چیز ملک نہیں ہے اس کی تقسیم باطل ہے، اور پھل موجود نہیں اور وہ تو بعد میں پیدا ہوا ہے اور معدوم کی تقسیم باطل ہوتی ہے۔ ورثاء کو حق ہوگا کہ وہ باغ کے دو تہائی حصے کو فروخت کر دیں، پھر خریدار پیداوار کی وصیت والے موصی لہ کا شریک ہوگا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو تہائی باغ مشاع (یعنی غیر متعین) فروخت ہوگا کیونکہ ایک تہائی باغ تو پیداوار والے موصی لہ کے حق سے مشغول ہے اور ورثاء کے لیے یہ تہائی اس وقت تک ممنوع ہے جب تک موصی لہ زندہ ہے۔ پس جب صورت حال یہ ہے تو بیع جائز نہ ہوگی سوائے ان (ورثاء) کے حصے کی مقدار میں۔ امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ ان کے حصے کی بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں موصی لہ کا نقصان ہے، اس لیے کہ پیداوار کم ہو جائے گی اور یہ عیب دار ہو جائے گا۔

اگر وہ اپنے اس باغ کی موجودہ پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے لیے اس کی آئندہ) پیداوار بھی ہمیشہ کے لیے وصیت کر دے، پھر موصی فوت ہو جائے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور سر دست جو پیداوار موجود ہے وہ ایک سو دراہم کی ہے اور باغ تین سو دراہم کا ہے تو موصی لہ کے لیے اس میں موجود پیداوار کا ایک تہائی ہوگا اور مستقبل میں بھی ہمیشہ اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک تہائی ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے اسی طرح وصیت کی ہے، اس لیے کہ اس نے اس کے لیے سر دست موجود پیداوار اور آئندہ ہمیشہ کے لیے حاصل ہونے والی پیداوار دونوں کی وصیت کی ہے پس ہر دو پیداوار میں تہائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے موجودہ پیداوار تمام تر نہیں دی جائے گی خواہ یہ تہائی مال میں سے نکلتی ہو کیونکہ اس نے اس کے لیے زمانہ مستقبل میں باغ سے حاصل ہونے

والی تہائی پیداوار بھی وصیت کی ہے، اور اگر اس وصیت کو اس وصیت کے ساتھ شامل کر دیا جائے تو تہائی ترکے سے بڑھ جائے گی۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس کی آمدنی میں سے بیس دراہم سالانہ کی وصیت کرے، وہ (باغ) ایک سال کم پیداوار دے اور ایک سال زیادہ تو اس کے لیے تہائی پیداوار ہوگی جس کو روک لیا جائے گا اور اس میں سے اس پر ہر سال بیس دراہم خرچ کیے جائیں گے کیونکہ اس کی پیداوار میں سے بیس دراہم کی وصیت پوری پیداوار کی وصیت ہے، اس لیے کہ ممکن ہے وہ لمبی عمر پائے اور پوری پیداوار ہی وصول کر لے، لہٰذا یہ تہائی پیداوار میں جائز ہے، اس کی پیداوار کو روک لیا جائے گا حتیٰ کہ اس میں سے اس پر ہر سال بیس دراہم خرچ کیے جائیں گے تاآنکہ وہ فوت ہو جائے۔

اگر وہ وصیت کرے کہ اس پر چار دراہم ماہانہ اس کے مال میں سے خرچ کیے جائیں اور دوسرے شخص پر ہر مہینے پانچ دراہم اس کے باغ کی پیداوار میں سے خرچ کیے جائیں اور اس باغ کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو باغ کی تہائی پیداوار ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگی، باغ کی پیداوار کا چھٹا حصہ ہر دو کے لیے فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرِ ثمن کو وصی کے پاس اور اگر وصی نہ ہو تو کسی قابل بھروسہ آدمی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی۔ یہی حکم ایک درہم کے خرچ کرنے کی وصیت کا ہے، تھوڑی یا زیادہ مقدار کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ تھوڑی مقدار والا موصی لہ زیادہ مقدار والے موصی لہ کی بہ نسبت زیادہ دیر تک زندہ رہے۔ لہٰذا ہر دو کے لیے پیداوار کا چھٹا حصہ فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرِ ثمن کو وقف کر دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی کیونکہ اس نے ان دونوں میں سے ایک کے لیے یہ وصیت کی ہے کہ اس کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے اور باغ اس کا مال ہے۔ مال ان کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ وصی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور اگر اس کا وصی نہ ہو تو قاضی اس کو کسی قابل بھروسہ اور عادل آدمی کے پاس رکھ چھوڑے کیونکہ موصی نے ان دونوں پر خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور مال ان کے حوالے کرنے کی وصیت نہیں کی۔ اگر وہ دونوں فوت ہو جائیں اور مال میں سے کچھ باقی ہو تو یہ موصی کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ موصی لہ کی موت پر وصیت باطل ہو گئی لہٰذا یہ مال وارثوں کی طرف پلٹ جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں پر چار دراہم خرچ کیے جائیں اور فلاں اور فلاں پر پانچ دراہم تو $\frac{1}{2}$ حصہ تو الگ روک لیا جائے گا اور دوسرا $\frac{1}{2}$ ان دونوں کے لیے جن پر اکٹھے خرچ کرنے کی وصیت کی گئی ہے، کیونکہ اس نے چار کی اضافت تو تنہا ایک شخص کے لیے کی ہے اور پانچ کی اضافت دو اشخاص کی طرف کی ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں کو وصیت میں اکٹھا کر دیا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے فلاں پر چار دراہم خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور فلاں پر پانچ دراہم کی، لہٰذا تہائی مال ان میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ $\frac{1}{2}$ حصہ تو تنہا ایک شخص کے لیے وقف ہوگا اور $\frac{1}{2}$ حصہ ان دونوں کے لیے۔

اگر وہ اپنے باغ کی پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی نصف پیداوار دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور وہ اس کا تہائی ترکہ ہو تو ہر سال تہائی پیداوار ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کی جائے گی

کیونکہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت جائز نہیں ہے پس یہ ایسے ہو جائے گا جیسے اس نے ہر دو کے لیے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہے، للذا تہائی ترکہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ وہ دونوں باہم برابر ہیں۔ اور اگر باغ اس کے تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس صورت میں باغ کی پیداوار ان دونوں میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب، منازعت کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، کیونکہ نصف والا صرف نصف کا ہی دعوے دار ہے پس بقیہ نصف اس کے دعوے سے خالی ہے للذا یہ تو کل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیا جائے گا۔ رہا دوسرا نصف تو اس میں دونوں کا دعویٰ یکساں ہے پس یہ ان میں نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا۔ پس ایسے عدد کی حاجت ہوگی جو دو پہ پورا تقسیم ہو اور حاصل تقسیم بھی دو پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور وہ (چھوٹے سے چھوٹا عدد) چار ہے۔ پس نصف کی وصیت والا دو سہام سے زیادہ کا مدّعی نہیں ہے للذا بقیہ دو سہام اس کے دعوے سے خالی ہیں اس لیے وہ کُل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیے جائیں گے۔ رہے دوسرے دو سہام تو ان میں دونوں کا دعویٰ برابر ہے پس یہ ان میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر دو کو ایک سہم مل جائے گا۔ اس طرح کل کی وصیت والے کے لیے تین سہام ہو گئے اور نصف کی وصیت والے کے لیے ایک سہم صاحبین کے قول کے مطابق عول کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو نصف کی نسبت سے۔ ایسا (چھوٹے سے چھوٹا) عدد جو دو پر پورا تقسیم ہو دو ہے پس کل کی وصیت والے کو دو سہام کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو ایک سہم کی نسبت سے، للذا یہ ان میں تین سہام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سہام کل کی وصیت والے کو اور ایک سہم نصف کی وصیت والے کو۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور اس باغ کی قیمت ایک ہزار دراہم ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے غلام کی قیمت وصیت کرے اور اس کی قیمت پانچ سو ہو اور ان کے علاوہ اس کے تین سو دراہم ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے تہائی مال ان دونوں میں گیارہ سہام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ غلام والے موصی لہ کو پانچ سہام غلام میں سے ملیں گے اور باغ والے موصی لہ کو چھے سہام اس کی پیداوار میں سے ملیں گے کیونکہ اس کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو دراہم ہے، اس کا ایک تہائی چھے سو ہے، باغ والے کی وصیت ایک ہزار کی ہے اور یہ تہائی سے زیادہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا اصول ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ دیا جائے، پس چھے سو سے جس قدر زائد ہے اس کو منہا کر دیجیے کیونکہ اس قدر تہائی ترکہ سے زائد ہے، پس باغ والے موصی لہ کو چھے سو کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام والے موصی لہ کو پانچ سو کی نسبت سے۔ پس تہائی مال کے، جو کہ چھے سو دراہم ہے، گیارہ سہام کر لیجیے، باغ والے کے لیے چھے سہام اور غلام والے موصی لہ کے لیے پانچ سہام۔ باغ والے کو جو حصہ ملے گا وہ باغ کی پیداوار میں سے ہوگا اور غلام والے موصی لہ کو جو حصہ ملے گا وہ غلام میں سے ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے باغ والے کو پورے باغ کی نسبت سے، جو کہ ایک ہزار دراہم کا ہے، اور غلام والے کو پانچ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا، پس تہائی مال ان دونوں میں تین سہام کر کے عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنی اراضی کی پیداوار وصیت کرے اور اس میں کوئی شجر خرما یا کوئی دوسرا درخت نہ ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس زمین کو کرائے پر دے دیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اس کی ہو گی۔ اور اگر اس میں کوئی درخت ہو تو اس سے حاصل ہونے والی تہائی پیداوار اس کو دی جائے گی، کیونکہ لفظ پیداوار (عربی: غلہ = پیداوار، آمدنی) کا اطلاق پھل اور کرائے دونوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس میں کوئی پھل ہو تو وصیت کا اطلاق اس پر ہو گا جو اس سے حاصل ہو گا کیونکہ پیداوار (غلہ) فی الحقیقت نکلنے والی چیز کو کہتے ہیں بشرطیکہ زمین میں درخت ہوں اور اگر اس میں کوئی درخت نہ ہو تو پھر پیداوار (غلہ) کی وصیت سے مراد دراہم و دنانیر کی وصیت ہے اور وہ کرایہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب زمین میں کوئی درخت نہ ہو تو چاہیئے تو یہ کہ وہ اس کو کاشت کرے اور فصل اٹھائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ کاشت کرے تو اسے اس کے بیج کی پیداوار کی ملک حاصل ہو گی جب کہ موصی بہ اس کی زمین کی پیداوار ہے نہ کہ اس کے بیج کی پیداوار۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے زمین کی پیداوار وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات (یعنی خود زمین) اور وہ تہائی ترکہ میں سے نکلتی ہو، اس کو ذات کی وصیت والا فروخت کر دے اور پیداوار کی وصیت والا اس فروخت کو سپرد کر دے تو یہ جائز ہے اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی اور زر ثمن میں اس کا کوئی حق نہ ہو گا۔ جہاں تک پیداوار کی وصیت کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بتا چکے ہیں۔ جہاں تک ذات والے کی طرف سے ذات کو فروخت کرنے کے جواز کا تعلق ہے، جب کہ پیداوار والا اس فروخت کو سپرد کر دے تو وہ اس لیے ہے کہ ذات کی ملک ذات والے موصی لہ کے لیے ہے اور یہ نفاذ کی متقاضی ہے البتہ پیداوار والے موصی لہ کا حق اس سے وابستہ ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو وہ اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہو گیا للہذا رکاوٹ دور ہو گئی پس اس کو نافذ کیا جائے گا اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موصی نے اس کے لیے تو ذات والے موصی لہ کی ملک میں پیداوار کی وصیت کی ہے اور ذات پر سے اس کی ملک زائل ہو گئی۔ اس کا زر ثمن میں کوئی حق نہ ہو گا کیونکہ زر ثمن ذات کا بدل ہے اور ذات میں اس کی کوئی ملک نہیں۔

اگر وہ اس کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور موصی کی موت سے دو سال پہلے باغ پیداوار دے پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی لہ کو اس پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، اس کو تو وہ پیداوار ملے گی جو اس کی موت کے روز ہو گی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے، پس اسے اس کا وہ پھل ملے گا جو اس کی موت کے دن اس میں موجود ہو گا اور جو اس کی موت کے بعد پیدا ہو گا نہ کہ وہ جو اس کی موت سے پہلے تھا۔ اگر موصی لہ وارثوں سے موصی کی موت کے بعد وہ باغ خرید لے تو اس کا یہ خریدنا جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ خریدنے سے وہ عین کا مالک بن گیا ہے پس اس کا مالک بن کر وہ وصیت سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص ایک چیز عاریۃً لے پھر اس چیز کو وہ خرید لے تو اعارۃ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی باندی سے شادی کرے اور پھر اس کو

خرید لے تو نکاح باطل ہو جاتا ہے، بوجہ مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اسی طرح، اگر وہ ورثاء اس کو کوئی چیز دے دیں تاکہ وہ پیداوار سے دستبردار ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت ہے اگر وہ اس کو کوئی چیز دے کر اس پر مصالحت کر لیں تو یہ جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کا حق تھا اور اس نے اس کو معاوضہ لے کر ساقط کر دیا، پس یہ جائز ہے جیسے مال پر خلع اور طلاق جائز ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق امور کی وصیت

جہاں تک مال سے متعلق امور کی وصیت کا تعلق ہے تو وہ ہے عتق کی وصیت، اعتاق کی وصیت، انفاق کی وصیت اور فرائض واجبات اور نوافل عبادات کی وصیت۔ عتق کی وصیت کا حکم موصی کی موت کے بعد بلافصل عتق کا ثابت ہونا ہے۔ مثلاً اگر وہ مرض یا تندرستی کی حالت میں غلام سے کہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا کہے کہ میں نے تجھے مدبّر کیا یا تو مدبر ہے یا اگر میں اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جاؤں تو تُو آزاد ہے پھر وہ اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مر جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا بغیر اس کے کہ کوئی اس کو آزاد کرے کیونکہ اس کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا میرے اس مرض سے میری موت کے بعد تو آزاد ہے یا اس سفر میں میری موت کے بعد تو آزاد ہے۔ ان سب میں تہائی مال کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر پورا غلام اس کے تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ پورا آزاد ہو جائیگا اور اگر پورا نہ نکلتا ہو تو جسقدر نکلتا ہو اسی قدر آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر موصی کا اس کے سوا اور کوئی مال نہ ہو تو اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ دو تہائی کی قیمت ورثاء کو ادا کرنے کے لیے کمائی کرے گا کیونکہ یہ سب کچھ وصیت ہے لہذا تہائی سے زائد میں ورثاء کی اجازت کے بغیر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم موصی کی موت کے بعد اعتاق کا واجب ہونا ہے اور وارث یا وصی یا قاضی کی طرف سے اعتاق کے بغیر وہ آزاد نہ ہو گا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر عتق جو موصی کی موت کے بعد ہو خواہ ایک گھڑی بعد ہی کیوں نہ ہو وہ اعتاق کے بغیر ثابت نہ ہو گا مثلاً وہ کہے کہ وہ میری موت کے ایک گھڑی بعد آزاد ہے یا اس سے کم یا زیادہ وقت کے بعد کیونکہ موصی کا مقصود موت کے بعد غلام کا عتق ہے اور عتق کے لیے اعتاق کا ہونا ناگزیر ہے اور بعد از موت موصی کو اعتاق کرنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا پس یہ دلالۃً اعتاق کا حکم ہے، لہٰذا وارث یا وصی یا قاضی اعتاق کرے گا۔

جہاں تک کسی نسمہ کے اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ وصیت کرے کہ ایک غلام خرید کر اس کی طرف سے آزاد کر دیا جائے۔ نسمہ نام ہے اس ذات کا جو آزاد کرنے کے لیے خریدی جائے، تو اس کا حکم خریدنے کے وجوب کا حکم ہے۔ اعتاق تہائی مال میں معتبر ہو گا۔ اگر وہ وصیت کرے کہ ایک سو دراہم سے اس کی طرف سے ایک نسمہ کو آزاد کیا جائے اور اس کا تہائی ترکہ ایک سو دراہم سے کم ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی طرف سے اعتاق نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک تہائی مال سے اس کی طرف سے اعتاق کیا جائے گا۔ اگر وہ ایک سو دراہم کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کرے اور اس کا تہائی مال ایک سو سے کم ہو تو جس مقام سے اتنے خرچے میں ہو سکتا ہو بالاجماع اس کی طرف سے حج کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کو

نافذ کرنا حتی الامکان واجب ہے اور ایک سو کی مقدار نافذ کرنے کی متقاضی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اس خیال سے یہ مقدار مقرر کی ہو کہ اس کا تہائی ترکہ اس قدر ہو جائے گا یا اسے یہ امید ہو کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں گے، تو جب تہائی ترکہ اس قدر نہ ہو سکا یا ورثاء نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے کمتر میں وصیت کو نافذ کرنا واجب ہے جیسے حج کی وصیت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے وصیت کی ہے ایسے غلام کو آزاد کرنے کی جو ایک سو دراہم سے خریدا جائے اگر ہم بجائے اس دراہم سے خریدے ہوئے غلام میں اس وصیت کو نافذ کریں تو یہ اس شخص کے لیے وصیت کا نفاذ نہیں ہے جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی بلکہ کسی دوسرے شخص کے لیے ہے، کیونکہ وصیت فی الحقیقت غلام کے لیے ہے پس وہ موصی لہ ہے۔ وصیت ایک موصوف غلام کے لیے ہے یعنی ایسے غلام کے لیے جو ایک سو دراہم سے خریدا جائے اور جو سو دراہم سے کمتر سے خریدا جائے وہ سو دراہم سے خریدا ہوا نہیں ہے لہٰذا اس کے لیے وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف حج کی وصیت کے کیونکہ یہ بیت اللہ تک پہنچنے کی وصیت ہے اور اس کی طرف سے حج ایسی جگہ سے کرنا ممکن ہے جہاں سے تہائی ترکے کی مقدار سے کیا جا سکتا ہو۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ وصیت کرے کہ اس کی طرف سے اس کے پورے مال سے ایک نسمہ آزاد کیا جائے اور ورثاء اس کی اجازت نہ دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس سے کچھ نہیں خریدا جائے گا اور یہ وصیت باطل ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک تہائی ترکے سے خریدا جائے گا۔ یہ پہلے مسئلے پر مبنی ہے اور ہم دونوں اقوال کی وجہ بیان کر چکے ہیں، واللہ الموفق۔

رہی انفاق اور عبادات کی وصیت تو اس وصیت کا حکم اس فعل کا واجب ہونا ہے جو وصیت کے تحت داخل ہے کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے اور ان سب وصیتوں کا تہائی ترکے میں اعتبار کیا جائے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے:

(۱) صراحت کے ساتھ باطل کرنے سے۔
(۲) دلالۃً باطل کرنے سے۔
(۳) اور ضرورت کے تحت۔

جہاں تک صراحت کے ساتھ باطل کرنے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے جو وصیت کی تھی اس کو باطل کیا یا فسخ کیا یا توڑ دیا، تو ایسا کہنے سے وصیت باطل ہو جائے گی سوائے صرف تدبیر کی وصیت کے، کہ یہ صراحۃً باطل کرنے سے باطل نہ ہو گی، خواہ تدبیر مطلق ہو یا مقید۔ البتہ مقید تدبیر کی وصیت دلالۃً باطل کرنے سے باطل ہو جائے گی، وہ یوں کہ موصی مدبر غلام کا کسی کو مالک بنا دے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں نے رجوع کیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت سے رجوع فی الحقیقت اس کا ابطال ہے۔

رہا اس کو دلالۃً یا ضرورت سے باطل کرنا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ ہم رجوع کے ضمن میں بیان کرچکے ہیں۔ اور ہم سابق میں بتاچکے ہیں کہ وصیت سے کیا رجوع ہوگا اور کیا رجوع نہیں ہوگا۔ موصی پر اگر مطلق جنون (اس کی تشریح آگے آرہی ہے) طاری ہوجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی کیونکہ وصیت ایک جائز عقد ہے، جیسے وکالت (وکیل کرنا) ہے، تو وکالت کی طرح اس کے باقی رہنے کے لیے انشاء کا حکم ہوگا، لہٰذا موت کے وقت تک عقد کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے وکالت کے باب میں اہلیتِ امر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک جنون مطبق سے مراد ہے وہ جنون جو ایک مہینہ تک رہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد وہ جنون ہے جو ایک سال تک رہے، اور کتاب الوکالۃ میں ہم اس کا ذکر کرچکے ہیں۔ اگر اس پر غشی طاری ہوجائے تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ غشی عقل کو زائل نہیں کرتی، اسی لیے غشی سے وکالت باطل نہیں ہوتی۔

اگر موصی کی موت سے قبل موصی لہ فوت ہوجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی کیونکہ وصیت کا عقد اس کے لیے واقع ہوا ہے نہ کہ کسی اور کے لیے، للہٰذا کسی دوسرے کیلیے اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔

اگر موصی بہ ایک معیّن چیز ہو جس کی طرف اشارہ کرکے موصی نے وصیت کی ہو اور وہ (موصی بہ) تلف ہوجائے تو وصیت باطل ہوجائے گی کیونکہ وصیت کا محل یعنی اس کے حکم کا محل باطل ہوگیا ہے اور تصرف کے حکم کا ثابت ہونا یا برقرار رہنا اس کے محل کے موجود ہوئے یا برقرار رہے بغیر محال ہے، مثلاً وہ اس باندی یا اس بکری کی وصیت کرے پھر وہ باندی یا بکری ہلاک ہوجائے۔

کیا (وصیت سے) منفصل کلام میں پورے موصی بہ کو مستثنیٰ کردینے سے وصیت باطل ہوجائے گی؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا کہنا ہے کہ وصیت باطل نہیں ہوگی اور یہ استثناء باطل ہوگا اور موصی لہ کو وہ سب کچھ ملے گا کہ جس کی موصی نے وصیت کی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ یہ استثناء درست ہوگا اور وصیت باطل ہوجائے گی۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اقرار کے باب میں کُل کا کُل میں سے استثناء باطل ہے اور مقر نے جو کچھ اقرار کیا ہو وہ سب اس پر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں استثناء وصیت کردہ چیز سے رجوع ہے اور وصیت رجوع کی محتمل ہے، پس اس (استثناء) کو رجوع پر محمول کیا جائے گا، اس لیے میں نے اقرار میں اور اس میں فرق کیا ہے کیونکہ مال کا اقرار رجوع کا محتمل نہیں ہوتا اس لیے (اقرار کے باب میں) استثناء باطل ہوتا ہے اور مقر بہ اپنے حال پر برقرار رہتا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ استثناء نہیں ہے اور نہ ہی رجوع، پس یہ استثناء سرے سے باطل ہوگا اور وصیت صحیح رہے گی۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ استثناء میں بعد از استثناء جو باقی بچتا ہے اس کی بابت بتایا جاتا ہے اور یہ کہے ہوئے کُل میں سے کچھ کو نکالنا ہوتا ہے اور کُل میں سے کُل کے استثناء میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اور رجوع وصیت کو فسخ اور باطل کرنا ہے اور یہ متصل کلام میں ناقابل تصوّر ہے۔ اسی لیے ہم نے احکامِ شرعیہ کے نسخ کے جواز کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ نصِ ناسخ نصِ منسوخ کے بعد کچھ تراخی سے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب القرض

قرض کا قانون

اس کے بارے میں گفتگوان موضوعات پر ہو گی :۔

- قرض کا رکن۔
- رکن کی شرطیں۔
- قرض کا حکم۔

قرض کا رکن جہاں تک قرض کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایجاب اور قبول۔ ایجاب یہ ہے کہ قرض دینے والا (مُقْرِض) کہے کہ میں نے یہ چیز تجھے قرض دی، یا یہ چیز بطور قرض لے لو، یا اس طرح کی کوئی اور بات۔ قبول یہ ہے کہ قرض لینے والا (مُسْتَقْرِض) کہے کہ میں نے قرض لیا یا میں نے قبول کیا یا میں رضامند ہوں یا اسی مفہوم کی کوئی اور بات کہے۔ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ سے منقول دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس میں رکن تو ایجاب ہے، رہا قبول تو یہ رکن نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو قرض نہیں دے گا پھر وہ اس کو قرض دے دے اور وہ قبول نہ کرے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قسم نہیں ٹوٹی اور امام ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ (عاریۃً دینا) ہے جس کی وجہ ہم آگے بتائیں گے اور قبول اعارہ میں رکن نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے ذمے قرض لی ہوئی چیز کی مثل ہے اسی لیے قرض صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو، پس یہ بیع کے مانند ہے لہٰذا قبول اس میں رکن ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کی بابت روایت کیا گیا ہے کہ جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں سے قرض نہیں لے گا پھر وہ اس سے قرض مانگے اور وہ اس کو قرض نہ دے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قسم توڑنے کی شرط اِسْتِقْرَاض یعنی قرض مانگنا ہے، جیسے بیع میں استیام یعنی بیع طلب کرنا ہے، پس جب اس نے استقراض کیا تو اس نے قرض طلب کیا، لہٰذا قسم توڑنے کی شرط پائی گئی، اس لیے قسم ٹوٹ جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکن کی شرطیں جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی ہیں، بعض کا تعلق قرض دینے والے سے، بعض کا مال قرض سے اور بعض کا خود قرض سے ہے۔

قرض دینے والے سے متعلق شرط جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو قرض دینے والے سے متعلق ہے تو وہ ہے تبرّع کی اہلیت، پس جو تبرّع (عطیہ دینا) کا مجاز نہیں وہ قرض دینے کا بھی مجاز نہیں، جیسے باپ، وصی، بچہ، ماذون غلام اور مکاتب ہے، کیونکہ مال کا قرض تبرّع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سرِ دست اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لہٰذا

فی الحال تو وہ تبرّع ہے۔ اس لیے صرف اس کا قرض دینا ہی جائز ہوگا کہ جس کا تبرّع کرنا جائز ہے، اور یہ (یعنی مذکورہ بالا) لوگ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا وہ قرض دینے کے بھی مجاز نہیں۔

مال قرض سے متعلق شرطیں:- رہیں وہ شرطیں کہ جن کا تعلق مُقرَض (قرض دیا ہوا مال) سے ہے تو ان میں سے ایک شرط قبضہ ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنی کاٹنا ہے اور اس عقد کو قرض کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ قرض دینے والا اپنے مال کے ایک حصے کو کاٹ دیتا ہے اور قرض طلب کرنے والے کو سپرد کر دیتا ہے، پس اس نام کا ماخذ اس شرط کا اعتبار کرنے کی دلیل ہے۔

ازانجملہ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو کہ جس کی مثل موجود ہو (یعنی مثلیات میں سے ہو) جیسے کیلات (ناپی جانے والی چیزیں) موزونات (تولی جانے والی چیزیں) اور عددیات متقاربہ (شمار کرنے والی وہ چیزیں جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوں) پس جس چیز کی مثل موجود نہ ہو اس کا قرض جائز نہیں ہے، جیسے مذروعات (ہاتھ یا گز وغیرہ سے ناپی جانے والی چیزیں) اور معدودات غیر متقاربہ ہیں کیونکہ ان میں عین کی واپسی کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی قیمت لوٹانے کو واجب کرنے کی کوئی راہ ہے کیونکہ یہ جھگڑے کا باعث بنے گا، اس لیے کہ قیمت لگانے والے اس کی مختلف قیمتیں لگائیں گے، پس یہ بات طے پائی کہ اس میں واجب مثل کی واپسی ہو، لہٰذا یہ صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک روٹی میں قرض جائز نہیں، نہ تول کر اور نہ ہی گن کر، جب کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ گن کر جائز ہے اور شیخین نے جو کہا ہے وہ قیاس ہے کیونکہ روٹیاں باہم بہت مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کہ ان کی گندھائی، پکائی مختلف ہوتی ہے وزن میں کوئی ہلکی ہوتی ہے اور کوئی بھاری، گنتی کے اعتبار سے کوئی چھوٹی ہوتی ہے اور کوئی بڑی، اس لیے اس میں بالاجماع بیع سلم جائز نہیں، تو قرض بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا، کیونکہ قرض کی بہ نسبت بیع سلم کے جائز ہونے کی گنجائش زیادہ ہوتی ہے اور قرض کے جواز کی گنجائش اس کی بہ نسبت کم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کپڑوں میں بیع سلم جائز ہوتی ہے لیکن ان میں قرض جائز نہیں ہوتا، تو جب اس (یعنی روٹی) میں بیع سلم جائز نہیں تو قرض تو بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا، لیکن امام محمدؒ نے لوگوں کے رواج اور عادت کے پیش نظر اس کے جواز کو مستحسن ٹھہرایا ہے اور اس کی بابت لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا تھا؛ چنانچہ روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے اہل خانہ کی بابت پوچھا گیا جو روٹی قرض دیتے تھے پھر (واپسی میں) وہ لے لیتے تھے خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، تو انہوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پیسوں (یعنی سونے چاندی کے سوا دوسرے سکوں) میں قرض کا لین دین جائز ہے کیونکہ یہ عددیات متقاربہ میں سے ہیں، جیسے اخروٹ اور انڈے ہیں۔ اگر وہ پیسے قرض لے پھر ان کا رواج نہ رہے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے ذمے انہیں کے مثل ہوں گے جب کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس بیان کی قیمت واجب الادا ہو گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض کے باب میں لی

ہوئی چیز کی مثل کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور اس سے وہ قاصر ہے کیونکہ لی ہوئی چیز تو ثمن ہے اور رواج نہ رہنے سے ان کا ثمن ہونا باطل ہوگیا، لہٰذا وہ مثل کو لوٹانے سے قاصر ہے اس لیے اس پر قیمت واپس کرنا لازم ہے، جیسے اگر وہ پختہ کھجور قرض میں لے اور پھر وہ لوگوں کے پاس دستیاب نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثل کو لوٹانا واجب تھا اور رواج نہ رہنے سے جو چیز مفقود ہوئی ہے وہ صرف ان کے ثمن ہونے کی صفت ہے اور اس صفت کا قرض کے جائز ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رواج نہ رہنے کے بعد نئے سرے سے ان کو قرض لینا جائز ہے حالانکہ اب یہ ثمن کا کام نہیں دیتے تو اس میں (سابقہ) قرض کا برقرار رہنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے کیونکہ برقرار رہنا آسان تر ہے جن دراہم میں کھوٹ غالب ہو ان کے قرض کا بھی یہی جواب ہے کیونکہ وہ پیسوں کے حکم میں ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ زنگ آلود (المکحلۃ) اور کھوٹ والے دراہم کے قرض لیے جانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور وہ ان کے استعمال کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اگرچہ لوگ ان کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ عام لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اگر ان کے استعمال کو ممنوع کر دیا جائے اور ان کا رواج نہ رہے تو یہ ان پیسوں کے مانند ہیں جن کا رواج نہ رہے۔

اگر ایک شخص کے کسی آدمی کے ذمّے کھرے دراہم ہوں اور وہ اس سے مزیف کھوٹ والے) یا مکحلہ (زنگ آلود) یا زیوف (کھوٹے) یا نبہرجہ (جعلی یعنی جو سرکاری ٹکسال میں نہ بنے ہوں) یا ستوقہ (جن میں اندر تانبا ہو اور اوپر چاندی چڑھی ہوئی ہو) (دراہم) لے لے تو حکماً یہ جائز ہے کیونکہ یہ تو اس کے حق کے بغیر (ہی) جائز ہے، پس یہ ایسے ہوگیا جیسے اس نے اپنے حق کو خود ہی گھٹا دیا ہے، البتہ اس کا ان پر راضی ہو جانا اور ان کو خرچ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ ان کو خرچ کرتے وقت وضاحت نہ کرے تو ضرور لوگ دھوکا اور فریب کھا کر نقصان اٹھائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ لوگوں کے مابین اس قسم کی کوئی چیز جائز نہیں اور چاہیے کہ ایسے دراہم دانستہ اگر جانتے ہوئے ان کو استعمال کرے تو اس کو ایسا نہ کرنے دیا جائے اور اس کو سزا دی جائے۔ اسی کو انہوں نے شریعت میں احتساب حسن بتایا ہے۔

اگر کوئی شخص تجارتی دراہم قرض لے، پھر ان دونوں کی ایسے شہر میں ملاقات ہو جہاں وہ (قرض دار) تجارتی دراہم نہ دے سکتا ہو، تو اگر وہ دراہم اس شہر میں استعمال ہوتے ہیں تو قرض خواہ کو خیار ہوگا کہ چاہے ادائیگی کی جگہ کا انتظار کرے اور چاہے اسے اتنے وقت کی مہلت دے دے جتنا کہ اس جگہ آنے جانے میں درکار ہو اور اس سے ضامن لے لے، اور چاہے ان کی قیمت لے لے، کیونکہ جب وہ دراہم بدستور رائج ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بدستور اس کے ذمے ہیں، اور اسے خیار ہوگا کہ چاہے تو تاخیر پر راضی نہ ہو اور قیمت وصول کر لے، کیونکہ تاخیر اس کے حق کو موخر کرنے کے مترادف ہے اور یہ اس کے لیے نقصان دہ امر ہے، جیسے اگر اس کے ذمے پختہ کھجور ہو اور وہ لوگوں کے پاس اب دستیاب نہ ہو تو قرض خواہ کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو وہ کھجور کے پختہ ہونے کا انتظار کر لے اور چاہے قیمت لے لے، بوجہ اس کے جو انہوں نے بتائی، تو ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ اس شہر میں رائج نہ ہوں تو اس پر ان کی قیمت واجب الادا ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خود قرض سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود قرض سے ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کوئی فائدہ کھینچنا مقصود نہ ہو ورنہ قرض کا لین دین جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ اس کو اس شرط پر ناقص دراہم قرض دے کہ وہ اس کو اچھے دراہم لوٹائے گا یا وہ اس کو قرض دے اور ساتھ ایسی شرط عائد کر دے کہ جس سے اس (یعنی قرض دینے والے) کو فائدہ پہنچتا ہو۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع کو کھینچے۔ علاوہ ازیں، مال قرض میں مشروط اضافہ ربا (سود) کے مشابہ ہے، کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے کہ جس کے مقابل کوئی بدل نہیں ہے، اور حقیقی ربا اور شبہ ربا (دونوں) سے اجتناب واجب ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب اضافہ کی قرض کے معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور اگر اس کی شرط تو نہ رکھی گئی ہو لیکن قرض لینے والا خود ہی اس کو عمدہ تر دراہم دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ربا تو اس اضافے کو کہتے ہیں کہ جس کی معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور یہ یہاں پایا نہیں گیا بلکہ یہ تو حُسنِ قضاء (اچھی ادائیگی) کے باب سے ہے اور یہ تو مندوب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لوگوں میں بہترین وہ ہیں جو (قرض کی) ادائیگی میں سب سے اچھے ہیں۔ قرض کی ادائیگی کے وقت نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے تولنے والے سے فرمایا تھا کہ تول اور تول کو زیادہ کر۔

اس سے سفاتج[1] کا مسئلہ نکلتا ہے جن سے تاجر لین دین کرتے ہیں، یہ مکروہ ہیں کیونکہ راستے کا خطرہ ٹال کر تاجران کے ذریعے فائدہ اٹھاتا ہے، پس یہ نفع آور قرض کے مشابہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت نہیں کیا گیا کہ وہ اس شرط پر مدینہ (منورہ) میں قرض لیتے تھے کہ وہ اس کو کوفہ میں لوٹائیں گے اور یہ راستے کے خطرے کو ٹال کر قرض سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سفاتج قرض کے معاملے میں مطلق طور پر شرط نہ ہو بعد ازاں یہ سفاتج بن جائیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض میں میعاد لازم نہیں ہے، خواہ یہ معاملے میں ہی شرط رکھی گئی ہو یا معاملہ ہونے کے بعد، بخلاف دیگر دیون کے۔ اس فرق کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ قرض کارِ ثواب ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ فی الحال اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے، نیز اس کا مجاز صرف وہی شخص ہے، جو کارِ ثواب کا مجاز ہے پس اگر اس میں میعاد لازم ہو تو یہ کارِ ثواب نہ رہے گا اور مشروط بدل جائے گا، بخلاف دوسرے دیون کے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور عاریت کے معاملات میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل کہ اس کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے یہ ہے کہ (قرض کا معاملہ) دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو اس کو مبادلہ قرار دیا جائے اور مبادلہ ہے کسی چیز کا مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں، یا پھر اس کو عاریت قرار دیا جائے۔ پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ (مبادلہ) تو ہے عین کا

---

[1] سفاتج (سفتجہ کی جمع)، رستے کے خطرے سے بچنے کے لیے قرض دینے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص کسی تاجر کو مال دے کہ وہ اس کے ساتھی کو فلاں شہر میں ادا کر دے اور یہ دینا قرض کے طور پر ہو امانت کے طور پر نہ ہو تاکہ اس طرح وہ رستے کے خطرات سے بچ سکے

مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں ادھار کے ساتھ تھا اور یہ جائز نہیں ہے لہٰذا ایک ہی صورت باقی رہ گئی یعنی یہ کہ اس کو عاریت قرار دیا جائے، بس یہ سمجھا جائے گا کہ گویا قرض لینے والے نے ایک عرصے تک عین سے فائدہ اٹھایا پھر اس نے قرض میں لی ہوئی عین (معین چیز) لوٹادی اگرچہ اس نے فی الحقیقت اس (عین) کا بدل لوٹایا ہے، عین کے بدل کی واپسی کو خود عین کی واپسی کے مترادف قرار دیا جائے گا، بخلاف دیگر جملہ دیون کے۔

اس صورت میں قرض کے معاملہ میں میعاد لازم ہوگی کہ جب کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد فلاں آدمی کو اس کے مال میں سے ایک ہزار دراہم ایک سال کے لیے قرض دیے جائیں، تو اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا اور اس کے حکم کے مطابق اس کے مال میں سے قرض دیا جائے گا اور ورثاء کو یہ حق نہ ہوگا کہ ایک سال سے پہلے اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کریں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض کا حکم

جہانتک قرض کے حکم کا تعلق ہے تو وہ ہے مال قرض میں قرض لینے والے کی ملکیت کا فوری طور پر ثابت ہونا اور قرض لینے والے کے ذمے قرض دینے والے کے حق میں فوری طور پر مال قرض کی مثل کا ثابت ہونا - یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جبکہ نوادر میں امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ قرض دار مال قرض پر قبضہ کر لینے سے اس کا مالک نہیں بن جاتا تاآنکہ وہ اس کو استعمال نہ کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص کھانے کی چیز (گندم وغیرہ) کا ایک کُر قرض دے اور قرض لینے والا اس پر قبضہ کر لے پھر اس کے ذمے جو کُر کا ہے اس کو وہ ایک سو دراہم سے خرید لے تو بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ سے (نوادر میں) جو روایت ہے اس کی رو سے یہ بیع جائز نہیں کیونکہ قرض دینے والے نے قرض لینے والے کو وہ کُر فروخت کیا ہے جو اس کے ذمے ہے جب کہ اسکے ذمے یہ کُر نہیں ہے تو یہ معدوم (چیز) کی بیع ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر وہ اس کو وہ کُر فروخت کرے جو اسکے گھر میں ہے جب کہ گھر میں کوئی کُر نہ ہو (تو بیع جائز نہیں ہوتی)۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس نے وہ چیز فروخت کی ہے جو اس کے ذمے ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے وہ اس گھر میں رکھا ہوا کُر فروخت کرے اور اس گھر میں کُر موجود ہو۔ اسی طرح اگر قرض میں لیا ہوا کُر قرض دار کے قبضے میں قائم ہو تو قرض دار کو خیار حاصل ہوگا، چاہے وہ یہ اس کے سپرد کر دے اور چاہے تو دوسرا اسکے حوالے کرے۔ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے یہ لینا چاہے اور قرض لینے والا ایسا نہ کرنا چاہے بلکہ وہ اس کو اس کے مثل دوسرا کُر دینا چاہے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ ایسا کرنے کا مجاز ہوگا جب کہ نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کے مطابق قرض دار کو خیار حاصل نہ ہوگا اور قرض خواہ کے مطالبے کی صورت میں اس کو وہی کر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس سے کچھ مسائل نکلتے ہیں جو الجامع الکبیر میں مذکور ہیں۔ امام ابو یوسفؒ والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، بایں دلیل کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہے، اگر یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہوتا

تو میعاد لازم ہوتی جیسے تمام معاوضات میں لازم ہوتی ہے، نیز باپ، وصی، ماذون غلام اور مکاتب اس (قرض دینے) کے مجاز نہیں ہیں جب کہ یہ لوگ معاوضات کے مجاز ہیں۔ اسی طرح، دراہم و دنانیر کو قرض ہیں دینا دونوں بدل (عوض) پر قبضہ سے پیشتر جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا تو یہ باطل ہو جاتا کیونکہ پھر یہ بیع صرف ہوتی اور بیع صرف دونوں بدل (یعنی مبیع اور قیمت) پر قبضہ کرنے سے پیشتر جدا ہونے سے باطل ہو جاتی ہے اسی طرح مکیل کو قرض دینا جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا۔ تو ضرور باطل ہو جاتا کیونکہ مکیل کی بیع ذمے میں مثلی مکیل کے بدلے میں جائز نہیں۔ پس ان دلائل سے ثابت ہوا کہ قرض دینا اعارہ ہے، لہٰذا عین بدستور قرض دینے والے کی ملک ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والا مال قرض پر محض قبضہ کر لینے سے، قرض دینے والے کی اجازت کے بغیر، بیع، ہبہ، صدقہ اور دیگر تصرفات کا مجاز ہو جاتا ہے اور اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف۔ نافذ ہوتا ہے۔۔ اور یہ نفاذ قرض دینے والے کی اجازت پر منحصر نہیں ہوتا اور یہ ملک کی علامات ہیں۔ اسی طرح اسم (قرض) کا ماخذ بھی اس امر کی دلیل ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنیٰ قطع ہے، لہٰذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ محض (مالِ قرض کو) سپرد کر دینے سے قرض دینے والے کی ملک منقطع ہو جاتی ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ یہ اعارہ ہے اور اعارہ منفعت کی تملیک ہے نہ کہ عین کی تو ہم اس کو مانتے ہیں لیکن یہ ایسی تملیک ہے کہ عین کے برقرار ہوتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن نہیں جب تک کہ عین کو منفعت کا قائم مقام نہ کیا جائے پس عین پر قبضہ منفعت پر قبضے کے قائم مقام ہو گیا اور اعارہ کے باب میں منفعت پر قبضہ کرنا مالک بننا ہے کیونکہ یہ منفعت کی تملیک کا کارِ ثواب ہے، تو یہی حکم اس کا ہو گا جو اس (منفعت) سے ملحق ہے، یعنی عین۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب والحمد للہ وحدہٗ۔


الذين إن مكنهم
في الأرض أقاموا الصلوة
وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف
ونهوا عن المنكر ولله عاقبة
الأمور